

Ernesto Laclau

DISKURZIVNE ARTIKULACIJE IN ANTAGONIZEM*

Predavanje bom razdelil na dva dela: v prvem delu bom poskusil pojasniti koncept diskurza, kakor sva ga razvila v najini knjigi; v drugem delu pa bom na temelju pojma razmerja, ki sva ga tudi razvila v knjigi, skušal obdelati, teoretsko skonstruirati kategorijo antagonizma.

Osrednji filozofski argument, ki ga bom tukaj predstavil, je po mojem mogoče razviti izhajajoč iz treh različnih intelektualnih tradicij, ki so vse prišle, grobo rečeno, do iste vrste dognanj.

Prva je tradicija anglo-ameriške analitične filozofije, druga je fenomenologija, tretja pa je strukturalna in poststrukturalistična tradicija.

Ker je čas za to predavanje omejen, se bom omejil zgolj na to tretjo tradicijo, ki pa je hkrati tudi bistvena za najino argumentacijo v knjigi o hegemoniji. To tradicijo lahko povzamemo v treh modelih, ki jih bom po vrsti obravnaval. Prvi model bomo imenovali strukturalizem številka ena, drugi strukturalizem model dva, tretjega pa poststrukturalizem.

Kakor veste, se je strukturalistični model začel na polju jezikoslovja. Zato bom začel z nekaterimi lingvističnimi koncepti in pokazal, kako so v teku svojega progresivnega razpiranja in formaliziranja širili področje svoje aplikacije, vse dokler niso zaobjeli celote družbenih razmerij.

Povedali so mi, da se nekateri poslušalci prav dobro spoznajo na lingvistične in psihoanalitične koncepte, drugim pa so nemara manj znani, zato bom najprej na kratko povzel nekatere temeljne koncepte strukturalne lingvistike.

Osnovna poanta strukturalne lingvistike je, da ni identitet, ki ne bi bile relationalne. To se pravi: identiteta je nekaj, kar se umešča na natančno določen kraj v sistemu relacij. Naj vam postrežem z zgledom iz Wittgensteina. Čisto na začetku *Filozofskih raziskav* govori Wittgenstein o tem, čemur pravi »Avguštinova koncepcija jezika«. V *Izpovedih* pravi sv. Avguštin, da se je jezika naučil tako, da je videl neki predmet in hkrati slišal, da ljudje za ta predmet uporabljajo neko določeno ime. Tako naj bi se bil jezik naučil na način nekakšne nomenklature, pač tako, da je niz imen povezal z nizom stvari. Wittgensteinov argument, ki bo tudi argument Saussura in strukturalne lingvistike, je v tem, da se na ta način nihče ne more naučiti jezika. Recimo, da tamle

* Naslov je uredniški.

nekdo dela, da se hočem naučiti slovenščine in da nekdo pokaže na tistega človeka in reče: »oče«. Pomena te besede ne morem spoznati. Ne morem vedeti, ali ta beseda pomeni, da je možak debel, da je velik, da je njegova obleka take in take barve ipd. Edini način, da doženem, kaj beseda »oče« pomeni, je, če vem, kaj pomenijo izrazi kakor »mati«, »sin«, »bratranec«, »družina« ipd., — in navsezadnje če poznam pomen vseh izrazov v nekem jeziku. To pomeni, da je pomen slehernega izraza čisto diferencialen. To je osnovno načelo strukturalne lingvistike: sleherni posamični akt pomenjanja predpostavlja celoto konstituiranega jezika. Pomene sporočamo s »totalnostjo jezika«, nikoli z izoliranimi izrazi. Pomen izraza je preprosto njegova različnost od vseh drugih izrazov v jeziku. Saussure je to izrazil s trditvijo, da v jeziku ni pozitivnih členov, pač pa so zgolj razlike. Na podlagi tega osnovnega načela je Saussure izdelal vrsto kategorij, ki so osrednjega pomena za analizo lingvističnega sistema. Prva je, da je temeljna enota jezikovne analize *znak*. Znak pa obsega dve prvini: *označevalca*, tj. niz zvokov, in *označenec*, koncept, ki tem zvokom ustreza. Na primer: vrsta zvokov »k-r-a-v-a« ustreza konceptu neke posebne živali, ki ji pravimo »krava«.

Drugo razlikovanje je tisto med jezikom in govorom (*langue/parole*). *Jezik* je zaklad govornice, položen v duha slehernega govora tega jezika, *govor* pa je aktualna uporaba jezikovnih znakov, ki jo v slehernem posameznem trenutku opravlja sleherni govorec. Če, denimo, rečem: »Kupil bom mleko.« — je to mogoče prav zato, ker mi je sleherni izmed teh izrazov položen v duha kot množica pomenov, ki jih lahko aktualiziram na popolnoma različne načine. Iz tega je Saussure izpeljal drugo osnovno načelo strukturalne lingvistike, po katerem je jezik forma in ne substanca. Kaj je hotel s tem reči? Hotel je reči tole: če je sleherna identiteta v jeziku relacionalna, potem je treba ta sistem relacij definirati s formalnimi potezami in ne z materialnimi. Recimo, da je pred nami šahovnica, na kateri lesene figure nadomestimo s steklenimi, ki sicer niso iste oblike, se pa sleherna med njimi giblje po šahovnici po istih pravilih kakor se je gibal prej njen leseni pendant. Igra s steklenimi figurami bo še zmerom šahovska igra. Materialna, substancialna prvina ne šteje, edino, kar je pomembno, je forma.

Zadnja poteza saussurovske lingvistike, ki je za naš namen pomembna, je Saussurovo stališče, da je možna lingvistika *stavka*, ni pa možna lingvistika diskurza. Diskurz v tem kontekstu pomeni vsako enoto, ki je daljša od stavka. Če rečem: »Imam mleko.« — je to stavek in je lahko predmet lingvistične analize. Če pa rečem: »Imam mleko. Kupiti moram maslo.« — pa sta to dva stavka in za Saussura je način, kako je en stavek povezan z drugim, nekaj, kar uhaja lingvistični analizi, ker je odvisno od arbitrarnosti individualnih subjektivnih odločitev.

S tem sem opisal strukturalizem prvega modela. Kaj je bilo s tem modelom narobe? Dvoje. Prvič je kršil svoja lastna teoretska načela. Kakor smo videli, je za Saussura jezik forma, ne substanca. To pomeni, da naj bi vsakemu nizu zvokov na ravni označevalca ustrezal en koncept na ravni označenca. Če pa odpravimo razlikovanje med substancami, potem označevalca ni več mogoče razločiti od označenca s pomočjo substancialnih terminov — fonične substance pri označevalcu, konceptualne substance pri označencu. Ker pa na drugi strani tega razlikovanja ni mogoče izvršiti niti s pomočjo formalnih terminov, saj naj bi si zvokovni nizi in koncepti ustrezali eden po eden — je treba pač priti do sklepa, da ni nobenega področja, na katerem bi veljala distinkcija

med označevalcem in označencem. Oba reda je povezoval absoluten in nepremostljiv izomorfizem. Kako je torej Saussure rešil ta problem? Preprosto tako, da je v definicijo vtihotapil substanco. Označevalec se razlikuje od označenca zato, ker je eden fonične, drugi pa konceptualne substance. V tem je torej prva nekonsistentnost.

Drugi problem je, da je moral vpeljati, vtihotapiti še neko drugo zunaj-jezikovno entiteto, če je hotel ohraniti razlikovanje med jezikom in govorom (parole). Če namreč lingvistika diskurza ni možna, potem je treba zaporedje stavkov v govorni verigi postaviti v odvisnost od neke zunaj-jezikovne entitete, in ta je govoreči subjekt. Govoreči subjekt kot transcendentalni in zunanji temelj govorne verige uhaja iz polja lingvistične analize. Zato je bilo malone nemogoče strukturalistični model s polja lingvistike razširiti na področje družbenih ved, saj so bili njegovi pojmi vse preveč odvisni na eni strani od substancialnih entitet, ki so bile strogo lingvistične v ozkem pomenu, na drugi strani pa od drugih zunaj-jezikovnih entitet, ki so uhajale operativnemu področju strukturalističnega modela.

Možnost, da strukturalistično logiko razširimo s področja lingvistike tudi na področje družbenih razmerij, se odpre šele s strukturalizmom po modelu št. 2. Ta drugi korak sta v glavnem naredila Hjelmslev in kopenhavenska šola strukturalne lingvistike. Hjelmslevova teza je bila v glavnem tale: vse dvoumnosti saussurovskega modela je treba odstraniti. V ta namen se je strogo držal stališča o formalni naravi jezikovnih entitet. Kako se je lotil problema izomorfizma, na katerega je naletel Saussure? Preprosto tako, da se je usmeril na enote, ki so manjše kakor znak. Če imamo niz zvokov »k-r-a-v-a« in koncept krave, potem lahko tako zvokovni niz kakor koncept razčlenimo na manjše komponente. Rečemo lahko, da imajo k, r, a, v vrsto distinktivnih potez, ki so fonične. Krava kot koncept pa spet lahko razčlenimo v množico distinktivnih potez. Na primer: žival, ženskega spola, odrasla itn. Jasno je, da s tega drugega stališča med zvoki in konceptom ni nikakršnega izomorfizma. To se pravi: na tej točki se odpre možnost, da skonstruiramo čisto relacionalno algebro socialnih razmerij, s tem pa tudi možnost, da z jezikovnega področja v ožjem pomenu preidemo k aplikaciji strukturalne relacionalne logike v širši sferi družbenih razmerij. In prav to se je tudi zgodilo, zlasti v Franciji v 60. letih. V tem času so strukturalistični model, ki ga je razvila kopenhavenska šola, razširili s področja lingvistike na splošno področje družbenih razmerij. Delo Rollanda Barthesa je, denimo, zelo drzen poskus, da bi poljubni sistem družbenih razmerij razložili kot znakovni sistem in da bi njegovo relacionalno logiko uporabili pri govorici oblačenja, jedi, pri govorici prometnih znakov itn. To je omogočila formalizacija, s katero je racionalna strukturalna logika postala neodvisna od svoje stroge zasidranosti v govorjenju in v pisavi.

V tem je bil prvi dosežek drugega modela, a bil je še eden: ko namreč strukturalno logiko zasujemo kot čisto relacionalno logiko, se odpre možnost lingvistike diskurza. Rekli smo, da je bila na Saussura lingvistika diskurza nemogoča, ker je bil zanj diskurz odvisen od arbitrarnih odločitev individualnega subjekta. A oglejmo si to stvar od bliže. Če pravim: »Mleko imam. Kupiti moram maslo.« — to ni toliko odvisno od moje individualne in subjektivne arbitrarne odločitve, kolikor o tega, kako je v civilizaciji, v kateri živim, organiziran zajtrk. To pomeni: potem ko sleherno identiteto v družbenih razmerah definiramo izključno relacionalno, postane mogoče, da ponovno umešamo, da ponovno uvedemo individua v diskurzivno verigo. Ni individuum

tisti, ki bi kot zunanja entiteta kreiral diskurz, temveč diskurzivne norme, ki obstajajo v družbi, ustvarjajo mojo lastno subjektivnost. Karkoli pravim, se mora vpisovati v kompleks diskurzivnih formacij, ki so v večjem delu onkraj mojega nadzora. V literarni analizi je npr. Barthes to formuliral kot načelo smrti avtorja.

A posledice tega drugega modela sežejo še dlje. Potem ko smo vpeljali možnost lingvistike diskurza, temelječe na čisto relacionalni logiki, postane nesmiselno, da bi to logiko omejevali na govorjenje. Navedel bom malo prirejen zglede iz Wittgensteina. Denimo, da zidam zid in rečem sodelavcu: »Daj mi opeko.« To je jezikovno dejanje. Potem vzamem opeko in jo položim na zid — to je vedenjsko nejezikovno dejanje. Vseeno pa imamo jasen občutek, da si ta jezikovni element in ta vedenjski element ne stojita drug ob drugem kar tako kot dve popolnoma ločeni operaciji, pač pa je, narobe, jasno, da sta diferencialna momenta v eni sami operaciji. Če pa zdaj naša relacionalna logika odpravi substancialni moment v svojih različnih diferencialnih elementih, potem ni prav nič težko pojem diskurza razširiti tako, da zajame strukturne totalnosti, ki obsegajo tako lingvistične kakor zunaj-jezikovne elemente. Ves tisti nesmisel, ki trdi, da generalizacija pojma diskurza vsebuje idealistično pozicijo, je nesmisel prav zato, ker meni, da je diskurzivnost zgolj govorica; prav narobe pa lahko pojem diskurza razširimo samo, če gremo v definiciji tega, kar tvori diskurzivno relacijo, naprej od govorice.

A prav v tem trenutku se bodo začele težave za strukturalizem. V tem trenutku se namreč postavi pod vprašaj predpostavka celotnega sistema, ki je predpostavka zapore. Po mojem je nesporen dosežek strukturalizma v tem, da je sleherno identiteto definiral kot relacionalno, v njeni relacionalnosti. Meja strukturalizma pa je v tem, da je mislil, da je ta sistem relacij zaprt in statičen. Kaj se namreč zgodi, če vpeljemo zunanost, ki ta sistem relacij nenehno deformira in subvertira? Vrnimo se za trenutek k našemu lingvističnemu modelu, da si bomo lahko skicirali odgovor.

Saussure je že doumel naravo tega problema. Vedel je, da se jezikovna sprememba ne more zgoditi tako, da bi prišlo do atomarnih premen v enem ali drugem delu sistema, saj je sleherna identiteta relacionalna: zato sleherna sprememba na eni točki sistema prestavi relacije v vseh drugih točkah sistema. Saussure navaja tale zglede: francoski glagol *noyer*, utopiti, izvira iz latinskega *necare*. Med *necare*, ubiti, in *noyer*, utopiti, pride do spremembe v obliki besede in hkrati do spremembe v pomenu. Ko se to zgodi, je treba vpeljati neko drugo besedo s pomenom »ubiti«, in tako sleherna sprememba v eni točki sistema nujno učinkuje na vse druge točke. Saussure je domneval, da so te spremembe zelo počasne, tako da jih lahko zanemarimo in jezikovne strukture analiziramo kot zaporedje sinhronih sistemov. A ko z ravni govorice v ozkem pomenu preidemo na širšo raven diskurza, vidimo, da so spremembe malone nenehne. Če vzamemo npr. besedo, kakršna je »demokracija«, takoj vidimo, da nanjo delujejo številni sistemi relacij, številni — v najini terminologiji — hegemoniistični projekti, ki skušajo fiksirati njen pomen na antagonistične načine. Bolj ko se potemtakem bližamo kompleksnim sistemom diskurzivne organizacije, močnejše bodo variacije, ki peljejo k sproščanju relacije med označevalcem in označencem. Prav zato se je tudi post-strukturalizem začel s poskusom, da razloži to logiko ne-identičnosti elementov z njimi samimi, to nenehno prestavljanje v relacijah med različnimi elementi v strukturi. Koncepti kakor razlika pri Derridaju, analize, ki so pripeljale do odprave distinkcije med

konotacijo in denotacijo pri Barthesu, celotna analiza logike označevalca v lacanovski psihoanalizi so poskusi, da bi šli v tej smeri, nekateri uspešnejši, drugi manj. S tem sem vam orisal tri glavne momente, ki konstituirajo strukturalno tradicijo; iz njih lahko izpeljemo tale sklep.

Od strukturalizma bomo ohranili tezo, da so vse identitete relacionalne. Strukturalizem pa bomo subvertirali s postavko, da so te relacije nenehno ogrožene, ogrožene od zunaj, iz neke zunanosti. To je glavni sklep, ki ga hočem ohraniti kot izhodišče za svojo analizo socialnih antagonizmov. Sklep je tale: če so vse identitete relacionalne, a relacije niso nikoli popolnoma fiksirane in stabilne, to pomeni, da nobena identiteta nikoli ni popolnoma konstituirana. To se pravi, da logika identitete ne more razložiti, kako družbena razmerja dejansko delujejo; da trenutek radikalne zapore totalnosti, označujoče totalnosti ali socialnega sistema nikoli ne pride. Naposled, da družbe nikoli ni mogoče scela doumeti kot konceptualen objekt, ker se nikoli ne uresniči logika polne identitete, ki bi jo lahko konstituirala v konceptualno ulovljiv objekt. To se pravi, ni nikakršnega poslednjega temelja za socialno, pač pa so zgolj parcialni in neuspešni poskusi, da bi takšno podlago skonstruirali. Ta pojem parcialnega fiksiranja, ki je konstitutivno za sleherno družbeno identiteto, sva v najini knjigi imenovala hegemonija.

Potem ko smo rekli, da je sleherni identiteta relacionalna in da nobena relacija ni nikoli do kraja konstituirana, lahko problem antagonizma, o katerem bomo govorili v preostanku svojega predavanja, postavimo na nov način.

Kakšna relacija je antagonistična relacija? Ne skušam dognati, kateri antagonisti v družbi obstajajo, pač pa vprašujem predhodno in bolj temeljno vprašanje: kaj je to — biti antagonističen? Kakšno razmerje med predmeti vsebuje anatagonistična relacija? Prav na tem mestu je po mojem mnenju treba vpeljati pojma kontingentnosti in negativnosti, ki sta osrednja za razumevanje slehernega socialnega konflikta in boja. Korake najine argumentacije v zvezi z antagonizmom bom poskusil predstaviti tako, kakor sva jih obdelala v najini knjigi, vključil pa bom še nekatere dodatne preudarke.

Začnemo lahko z diskusijo, ki jo je sprožil italijanski marksistični filozof Lucio Colletti, ta razprava ima namreč prednost, da se suče natančno okoli našega vprašanja — Kaj je to — biti antagonističen? Colletti začenja z distinkcijo, ki jo je vpeljal Kant v spisih pred kritikami, deloma pa tudi v nekaterih pasajah *Kritike čistega uma*, in ki zadeva amfibolijo koncepta refleksije — to je distinkcija med realnim nasprotjem in kontradikcijo. Realno nasprotje je relacija, v kateri se ohranja pozitivnost obeh členov. Ravna se po formuli A-B. Na primer: avtomobilska nesreča. V avtomobilski nesreči se pozitivnost vsakega izmed obeh avtomobilov ohranja v tem smislu, da je vsak avto popolnoma neodvisno od svojega razmerja do drugega avtomobila. To je razmerje realne opozicije. Narobe pa je relacija kontradikcije taka relacija, ki se ravna po formuli A — neA. Vsak izmed členov se izčrpa v svoji relaciji do drugega člena. Če npr. rečem »To je ura« in če hkrati trdim »To ni ura«, potem izjavljam protisloven, kontradiktoren stavek. Realna opozicija potemtakem obstaja samo na ravni razmerja med realnimi objekti, zunanji objekti, medtem ko kontradikcija obstaja samo na ravni konceptov. Collettijev argument je, da so markisti popolnoma napačno razumeli naravo družbenih antagonistov, ker so jih imeli za kontradikcije. Filozof, kakršen je bil Hegel, je imel po Collettijevem mnenju pravico, da reče, da so antagonizmi kontra-

dikcije, ker je bil idealističen filozof in je realnost reducirjal na koncepte. Materialistična filozofija, ki izhaja od ekstra-mentalne narave realnosti, pa te realnosti ne more reducirati na koncept. Zato je Collettijev program preprosto v tem, da obrne celotno analizo družbenega antagonizma in v njem ne vidi več kontradikcije, pač pa realno opozicijo. Sam se ne strinjam z večjim delom Collettijeve analize. Predvsem relacija realne opozicije nikoli ne more biti antagonistična relacija. Ne more biti antagonistična relacija, ker antagonizem predpostavlja razmerje med nasprotujočimi si silami. Ni pa smiselno trditi, da bi bila avtomobila, ki sta se zaletela, nasprotujoči si sili. To je zgolj metaforizacija koncepta opozicije, ki pomeni nekaj v diskurzu naravnih znanosti, nekaj drugega pa v diskurzu družbenih znanosti. Zato zavračam enačenje antagonizma z realno opozicijo, s pravim nasprotjem. Na drugi strani pa tudi ne mislim (ta argument sva razvila v knjigi), da je relacija antagonizma relacija kontradikcije, saj lahko participiramo hkrati na več kontradiktornih verovanjskih sistemih, ne da bi to peljalo v kontradikcijo. V nekaterih tipih diskurza verjamem, da so ljudje odgovorni za svoja dejanja in da morajo biti potemtakem kaznovani, če prekršijo zakon. V drugih tipih diskurza pa verjamem, da je vse naravno determinirano in da potemtakem navsezadnje nihče ni odgovoren za svoja dejanja. Oboje lahko hkrati verjamem, da bi prišlo do najmanjšega antagonizma. Če torej hočemo dognati specifičnost antagonistične relacije, moramo po mojem seči tako čez relacijo realne opozicije kakor čez relacijo kontradikcije. Kaj je torej antagonizem? Najin glavni argument je tale: antagonistična relacija predpostavlja, da se podere natančno tisti skupni element, ki ga lahko najdemo tako v realni opoziciji kakor v kontradikciji — in to je kategorija objektivnosti. V antagonizmu se, kakor bom poskusil razložiti, objektivnost sesuje. Antagonizem še zdaleč ni objektivna relacija, pač pa je meja konstitucije socialnega kot objektivnega reda. Element, ki je kontradikciji in realni opoziciji skupen, je v antagonizmu subvertiran. Relacija realne opozicije je relacija med objekti. Prav zato, ker je avto v polnem pomenu avto, zato ker pozitivnost biti avtomobila ni pod vprašanjem, prav zato pride do nekega določenega učinka, ko se zaleti v drug avtomobil. Celotna relacija predpostavlja pozitivnost biti. Isto je pri kontradikciji: prav zato ker je A polno, v polnem pomenu A, prav zato je kontradiktorno, da bi hkrati bil neA. Torej tudi relacija kontradikcije predpostavlja polnost biti. Pri antagonistični relaciji pa imamo nekaj popolnoma drugačnega. Pri antagonistični relaciji ugotovimo, da je moja bit prizadeta z radikalno kontingentnostjo, ki ji onemogoča njeno polnost. Prav zato ker kmet ne more biti kmet, pride do antagonizma z zemljiškim lastnikom, ki ga skuša pregnati z zemlje. Dokler sta bila to, kar sta bila, v polnem smislu, je lahko prihajalo do relacij realnega nasprotja ali kontradikcije; antagonistična relacija pa vsebuje negativnost v tem smislu, da bit postane popolnoma negotova. Prav o tej negotovosti biti smo govorili prejle, ko smo rekli, da identitet ni mogoče popolnoma fiksirati. Če je med vami kdo, ki mu dialektična teorija ni tuja, bo videl, da tu razlagam skoz in skoz nedialektično koncepcijo antagonizma, saj skušam zavreči prav samo načelo *Aufhebung*, da se vse navsedanje ohranja in presega, da je vse prisvojeno, da ni nič, kar je bilo, zares zgubljeno in da naposled doseže trenutek polnosti svoje biti v absolutnem duhu. To se pravi, *Aufhebung* je poskus, da bi spravili kontradikcijo in antagonizem in ju navsezadnje povzeli v pozitivnosti biti.

Nasprotno pa midva meniva, da se v sleherni antagonistični relaciji nekaj zgubi, da nekaj propade, česar ni več mogoče dobiti nazaj. V tem smislu antagonizem konstituira limito socialnega. Kaj hočem s tem reči? Reči hočem tole: če se, kakor smo videli, vsaka identiteta konstituira kot fiksirana diferencialna pozicija v strukturalni celoti, potem je ta identiteta *samo* diferenca, razlika brez svoje lastne pozitivnosti; tedaj tudi subverzija te fiksnosti ne more biti nekaj samo na sebi objektivnega, pač pa je meja sleherne objektivnosti, predstavlja nemožnost družbe, da bi se konstituirala kot objektivni red. Dokaz za to je, da se v vsaki opisni literaturi o antagonizmu, pa naj bo sociološka ali zgodovinska, objektivna razlaga na neki točki pretrga. Na primer, rečejo vam: zemljiški posestnik je na tem in tem področju začel širiti sladkorno haciendo. Ta ekspanzija je povzročila pregon kmetov iz njihovih skupnosti. Zato so se lotili vrste dejanj, da bi se uprli temu izgonu. Vse je razloženo na način stroge kavzalnosti. A na neki točki nam rečejo nekaj takegale: »V tem trenutku kmetom očitno ni preostalo nič drugega, kakor da se uprejo.« Razlaga je pretrgana in nekakšno sklicevanje na našo izkušnjo ali na zdravi razum naj bi zapolnilo to vrzel, ki se je odprla v razlagi. Tekst razlage pa je pretrgan zato, ker je prišel do meja objektivne konstitucije družbe, ali, če hočete — do meja konstitucije družbe kot objektivnega reda. V tem smislu mislim, da je antagonizem prav tista točka, kjer negativnost prihaja na svet. To se pravi, je točka, kjer se razodeva radikalna kontingenca tega, kar obstaja. Naj argument izrazim še drugače. Kaj vključuje relacija s sovražnikom? Relacija, v kateri sem do sovražnika, je relacija, v kateri skušam nekaj v njem uničiti. To ne vključuje nujno tudi fizične destrukcije, vključuje preprosto to, da hočem, da nekaj v njem umre. Hočem, da je to nekaj radikalno uničeno. To se pravi, da je logika antagonizma logika, v kateri nekaj, kar obstaja, radikalno propade. In tako tu ni nikakršen *Aufhebung*, kakor sem že povedal. Po Heglu pa se s pomočjo zvijačnosti uma vse ohranja, tako da antagonizem in negativnost navsezadnje nista radikalna. Moje stališče pa je, da je, prav nasprotno, antagonizem radikalen in konstitutiven in da ne more peljati nazaj k nikakršni pozitivnosti.

Preden končam, čas me že priganja, naj opozorim še na nekaj argumentov za svojo tezo.

Ta argument o negativnosti lahko povežemo s tistim, kar so v filozofski tradiciji mislili kot kontingenco, s pojmom, ki izvira iz krščanske teologije. Tam je njegov izvor. Za Grke ni bilo kontingentnosti. Vse, kar ni bilo esencialno, bistveno, so imeli za akcidentalno. A akcidentalno ni bilo nič takega, da bi prenehalo obstajati v radikalnem smislu. Celotna dialektika modusov bivajočega v Aristotelovi *Metafiziki* je dialektika, ki uveljavlja pozitivnost biti v vseh njenih oblikah. Če hočete, je to velikanski napor, da bi spremembo in gibanje správili s konceptom biti kot navzočnosti. V krščanski teologiji pa je, narobe, na začetku akt kreacije, stvarjenja, ki je *creatio ex nihilo*, v katerem nekaj, kar radikalno ni obstajalo, pride v obstoj — in prav zato je lahko tudi radikalno uničeno. Krščanska teologija je prvič vpeljala to možnost, da mislimo kontingentnost kot bitje, katerega esenca ne vključuje tudi njegove eksistence. Bržkone veste, kako so te pojme krščanske teologije ponovno obdelali in reinkorporirali v sodobno misel. Prepričan sem, denimo, da so globoko vpisani v heideggrovsko misel, pa tudi v derridajevsko kritiko metafizike navzočnosti in celo v lacanovsko psihoanalizo. Predolgo bi bilo, če bi hotel vse to obdelati. Nemara se bom lahko v razpravi pri tem podrobneje pomudil.

Preostali čas bi rad porabil za to, da vpeljem svojo zadnjo misel. Gre za to, kako se ta subverzija objektivnosti družbe dogaja. Kakor sva pokazala v najini knjigi, se to dogaja skoz logiko ekvivalence.

Logika objektivnosti socialnega je, kakor ste videli v moji prezentaciji na začetku, vselej logika diference. Vemo, da je sleherna objektivnost relacionalna in da je sleherna identiteta relacionalna. Katerokoli objektivnost socialno že lahko ima, vselej mora potemtakem do nje priti skoz vzpostavitev sistema razlik. Negacija te diferencialne identitete socialnega pa se torej lahko dogaja edinole skoz vzpostavitev sistema ekvivalenc med temi diferencialnimi členi. Navedel bom zgodovinski primer, da bo ta zadnja razlaga manj abstraktna, dal vam bom zgled milenarističnega gibanja. Zamislite si kmetško kulturo, ki je z ostro mejo ločena od urbane kulture. Diskurz antagonizma med njima, ki se konstituira skoz milenaristično intervencijo, je diskurz, ki poskuša zanikati objektivnost urbane kulture preprosto tako, da vse njene diferencialne poteze prikaže kot sistem ekvivalentov: način, kako se ljudje v mestu oblačijo, barva njihove kože, njihove razne navade, vse to so ekvivalenti v tem smislu, da so vsi v nasprotju, v opoziciji z identiteto kmetške skupnosti. Milenaristični diskurz tako diferencialno entiteto drugega preobrazi v sistem indierenc v tem smislu, da so si vse diferencialne poteze drugega druga drugi enake kot utelešenje zla in kot negacija identitete kmetške skupnosti. Če s tem diskurzom ekvivalenc tako uničite vse diferencialne poteze drugega, potem ta množica ekvivalentov preprosto predstavlja tisto, kar drugi ni — to, kar ta drugi ni, je pa preprosto moja lastna identiteta. To se pravi: logika ekvivalentov subvertira diferencialno in objektivno naravo drugega in s tem drugega konstruira kot tisto, kar je z menoj v nasprotju.

V najini knjigi naposled skušava pokazati, da je bila civilizacija 19. stoletja v Zahodni Evropi v veliki meri civilizacija prehoda od sistema ekvivalentov, ki je obvladoval dihotomizacijo političnih prostorov, v sistem diferenc, v katerem je mogoče načelo objektivnosti družbenega vselej razširiti. Na primer, prva polovica 19. stoletja je obdobje političnih meja, ostrih sistemov ekvivalenc, ki postavljajo ljudstvo v nasprotje s starimi režimi. To je čas chartizma v Veliki Britaniji, čas barikad iz let 1830 in 1848 v Franciji, čas Massinijeve in Garibaldijeve mobilizacije v Italiji. To se pravi, čas gibanja »dveh narodov«, kakor se je izrazil Disraeli.

Druga polovica 19. stoletja je čas ekspanzije buržoazne hegemonije in v njej se ravno zabrišejo in razpustijo te meje, ker se skonstruira popolnoma diferencialna identiteta drugega. Razne socialne zahteve se obravnavajo ločeno, to pa razdere njihovo ekvivalenco v poenoteni »ljudski« identiteti. V Disraelovih besedah: pride do prehoda od »dveh narodov«, od dveh nasprotujočih si sistemov ekvivalenc k »enemu narodu«, tj. v homogen in poenoten prostor diferenc. V tem smislu, mislim, je bila ideja državne blaginje v Zahodni Evropi v dveh desetletjih po 2. svetovni vojni v veliki meri višek civilizacije razlik. Danes pa s krizo države blaginje, s številnimi problemi, pred katerimi stoji zahodnoevropska družba, lahko opazamo, kako se na raznih točkah spet prikazuje logika ekvivalenc, ki, na primer, iz perspektive neokonservativne desnice skuša na nov način dihotomizirati politični prostor. Bržkone bodo politične strategije v prihodnjih letih poskušale logiko razlike kombinirati z logiko ekvivalenc na popolnoma drugačen način, kakor so delale v preteklih dvajsetih letih.