

Oliver Marchart
Nasilni silogizmi

Rancière, Blanqui in neformalna logika akcije

28. aprila 1879 je Louis Auguste Blanqui dal intervju za londonski Times. V tem intervjuju je ta »titan upora«, kot ga je poimenoval njegov biograf (Gabriel Vauthier, navedeno po Bernstein 1971), ki je sodeloval pri skoraj vsaki revoluciji v Franciji 19. stoletja, preživel polovico svojega življenja v skoraj trideset različnih zaporih¹ in ki so ga pogosto obtoževali, da je začetnik tradicije, pozneje znane pod imeni, kakršni sta »vstaja« ali »avanturizem«, izrekel znamenite besede: »Nimam teorije. Nisem profesor politike ali socializma. Kar obstaja, je slabo. Zamenjati ga mora nekaj drugega.«

V tej lakonični trditvi sta dve nenavadni povezavi, ki zaslužita, da si ju поблиže ogledamo. Prva zadeva razmere med revolucionarno akcijo in teorijo, druga razmerje med obstoječim, ki je slabo, in »nečim drugim«. V nadaljevanju se bomo ukvarjali prav z naravo teh dveh razmerij oziroma povezav.

Prvič, kako lahko Blanqui trdi, da nima teorije? »Matematik revolucije« (Spitzer, 13) in »mojstrski strateg upora« (Bernstein, 7), kot se zdi, zagovarja stališče, ki upravičujejo marksistično-leninistične obtožbe, naperjene proti teoretsko slepemu »avanturizmu«, upiranju zaradi upiranja. Toda Blanqui je imel teorijo. Alan B. Spitzer, ki je napisal knjigo o *The Revolutionary Theories of Louis Auguste Blanqui* (Revolucionarne teorije Louisa Augusta Blanquija), izpostavi prav Blanquijeve teoretske interese. Tako naj bi bil Blanqui po Spitzerju »najbrž prvi, ki v socialni revoluciji ni videl zgolj *ad hoc* problema, pač pa večino, poklic in družbeno vedo« (Spitzer 184).

Drugič, Blanqui trdi, da je to, kar obstaja, slabo, in da ga je treba domestiti z nečim drugim. Brez težav bi lahko tako trditev zavrnil kot iluzijo, značilno za vso klasično revolucionarno politiko: namreč idejo o *radikalnem prelomu*. Ernesto Laclau to poimenuje »dihotomična razsežnost« (Laclau 1996) emancipatoričnega diskurza, ki zahteva *resnično* drugo, iredukti-

¹ Eno izmed njegovih neštevilnih imen se nanaša prav na njegov jetniški staž: »Zapornik«.

bilno na isto. V tem primeru »nekaj drugega« ne more biti produkt notranje diferenciacije znotraj istega. Jasna zarezna mora biti med obstoječim in prihodnjo, novo ureditvijo, razkol, ki pa ga vseeno ni mogoče uresničiti v njegovi čistosti, saj bo novo zmerom nosilo sledove starega (paradoks, s katerim se bomo ukvarjali pozneje).

Že dekonstruktivistično branje bi zadostovalo, zato da bi pokazali sledove partikularnega znotraj univerzalnega, oziroma da bi pokazali, kako je emancipatorična ločitvena črta med tema členoma zmerom že zabrisana. Četudi je tako branje popolnoma upravičeno, je samo del zgodbe. Zato bi ga rad dopolnil z nekaterimi dodatnimi pripombami: Ali je ideja o čistem rezu, o nenadnem in nasilnem preobratu sveta res zgolj iluzija (ki bi nas na koncu pripeljala do nekakšne kritike ideologije) ali pa gre tu dejansko za *dejansko moč*. V tem primeru bi se približali nekaterim refleksijam Jacquesa Rancièra iz knjige *On the Shores of Politics* (Na bregovih politike), kjer Rancière zagovarja stališče, da sta enakost in svoboda *dejanski moči* in ne zgolj iluzija.

A kaj je dejanska moč? Ali je taka moč tudi dejansko zmožna preobrniti svet? Ali pa gre tu zgolj za *logično* operacijo, ki potegne krajšnico med dvema točkama: med tem, kar obstaja in kar je slabo, in tem, kar še ne obstaja in kar je lahko le boljše. Logična operacija ali rajši logična zgostitev, ki nas pripelje nazaj do razmerja med teorijo in udejanjenjem. Ta nenavadna logika je hkrati teoretska in imanentno antiteoretska. Antiteoretska zato, ker Blanqui ne govori o logiki, pač pa o praksi, zato tudi lahko zatrdi: »Nimam teorije.« Zanikanje teorije je potemtakem nujni pogoj za revolucionarno prakso: teorija in praksa sta medsebojno izključujoča se člena. Univerzalno (revolucionarna teorija) in partikularno (revolucionarno udejanjenje) se v nobeni točki ne dotikata. V trenutku, ko se mora teorija potrditi, hkrati že izgine kot teorija.

Poskusimo zdaj povezati ta opažanja s tistim, kar je po mojem mnenju ključno dognanje Rancièrove knjige *On the Shores of Politics* kakor tudi predhodnih del: namreč poudarjanje *logične* strukture, ki je za podlago politiki enakosti: poudarjanje *logike akcije* oziroma *akcije logike*, kar Rancière pojasni s pomočjo izraza »silogizem enakosti«. Z njegovo pomočjo lahko Rancière pojasni njuno (a hkrati tudi nemogočo, cf. Blanqui) zvezo med univerzalnimi »teoretskimi« zahtevami in njihovo partikularno uresničitvijo. »Silogizem enakosti« tvorijo dve premisi ali kategorični trditvi (univerzalna in partikularna) ter sklep. Tako je, denimo, v preambuli francoske ustave iz leta 1830 glavna premisa silogizma univerzalna trditev, da so vsi Francozi enaki pred zakonom, drugo premiso pa tvori partikularna kršitev te premise. Če se delodajalci organizirajo, hkrati pa pravico do organizaci-

je odrekajo delojemalcem, potem bi v tej zavrnitvi lahko videli drugo premiso. Sklep, do katerega lahko pridejo delavci v takem primeru, je, bodisi da je treba spremeniti prvo premiso, bodisi drugo.

Odločiti se za prvo rešitev, pomeni preprosto odločiti se za to, da idejo o univerzalni enakosti zanemarimo. Ker pa univerzalno enakost pred zakonom zagovarjajo celo delodajalci, se pravi, da univerzalne premise ne moremo zanemariti, kar pripelje do sklepa, da je treba univerzalnost preveriti. Skratka, smo pred izbiro: *bodisi* opustiti univerzalno premiso enakosti, *ali pa* verificirati njeno univerzalnost. A kako naj preverimo besede, sprašuje Rancière. In njegov presenetljivi odgovor je: »Edino z dejanji. Ta dejanja morajo biti organizirana kot dokaz, kot sistem rezoniranja.« Verifikacija potemtakem poteka kot pretvorba golih besed o univerzalni enakosti, denimo, v stavkovno prakso. »Stavka tako dobi obliko logičnega dokaza,« trdi Rancière, in sicer s tem, da spremeni »zoperstavljanje moči v logično konfrontacijo. To ne pomeni zgolj zamenjave besed z dejanji, pač pa spremembo razmerja moči s pomočjo prakse logične demonstracije« (Rancière 1995, 47). Stavka torej ni zgolj stavka, pač pa vidno in slišno zaporedje argumentov.

To pripelje Rancièra do prepričanja, da univerzalna zahteva (univerzalna veljavnost enakosti), ki nastopa kot prva premisa silogizma, ni gola iluzija, pač pa logični operator. Univerzalnost tako pomeni oboje: je »logična« in »operativna«, in sicer s pomočjo »diskurzivne in praktične konstrukcije polemične verifikacije, konstrukcije primera, demonstracije« (Rancière 1991, 60). Uporaba tega operatorja v silogizmu enakosti je zato rešljiva, saj zahteva sklep, tretjo kategorično trditev oziroma kategorično dejanje. »Kaj iz tega izhaja?« Če so vsi ljudje enaki, pokazati pa je mogoče, da so nekateri »manj enaki« od drugih, potem sledi, kaj?² Tisto, »kar iz tega izhaja,« je politika: diskurzivno in praktično udejanjenje Univerzalnega, boj za njegovo utelešenje.

Moja teza je, da je ta struktura silogizma enakosti podobna Blanquijevemu revolucionarnemu diskurzu radikalnega »ali/ali«. Tudi ta namreč poziva naslovljenca k dejanju, k udejanjenju, s tem ko zahteva odločitev. Le da je Blanquijev silogizem nekakršen negativ oziroma obrnjena inačica silogizma enakosti, ker univerzalno ni enakost, pač pa slabo: to, kar obstaja,

² Rancière takole povzame »logično shemo socialnega protesta«: »Sodimo ali ne sodimo v kategorijo ljudi oziroma državljanov oziroma človeških bitij, in kaj iz tega izhaja? Univerzalnost ni vsebovana v državljanju ali človeškemu bitju, pač pa v tem 'kaj iz tega izhaja,' to je, v njenem diskurzivnem in praktičnem udejanjenju.« (Rancière 1991, 60).

je slabo. A tudi to »negativno« univervalno zahteva odločitev: *Bodisi* vztrajaš pri tem, kar je slabo, *ali* pa nekaj narediš glede tega, tj. zamenjaš ga »z nečim drugim«, kar še ne obstaja – to je, z brezimnim partikularnim.

Jasno pa je, da je ontološki predpogoj za to operacijo *ali/ali* splošna neodločljivost. Z drugimi besedami, pogoj možnosti za vsako modernistično politiko preloma je treba iskati v tem, da je odločitev odločitev edino, če do nje pride na *neodločljivih* tleh, kajti če bi bilo odločeno/odločljivo že od začetka, potem o odločitvi v strogem pomenu sploh ne bi mogli govoriti. Silogizem pa *konstruira* prav ta neodločljivi teren kot kraj, kjer je mogoča in nujna ena sama izbira. Če smo soočeni z Blanquijevo trditvijo: »Kar obstaja, je slabo. Nadomestiti ga mora nekaj drugega,« potem je izbira edino med tem, kar je popolnoma slabo, in nečim drugim. Tretje možnosti ni. Spomnimo se na znamenite besede Eldridgea Cleaverja: *Bodisi* si del problema, *bodisi* del rešitve. To ne pušča ravno veliko možnosti, razen če nisi rajši del problema in se pridružiš KuKluxKlanu, a glede na to, da se Cleaver naslavlja na Afro-Američane, to ni ravno alternativa. Tu gre za enako logiko kakor pri geslu »La fraternité ou la mort« ali pa pri geslu akademskega terorizma »objavi ali pogini«. Gre skratka za konstrukcijo momenta odločitve oziroma klica po odločitvi – med univervalnim in partikularnim – ki subjektu pravzaprav ne pušča zbirne (ker je edina »izbira«, strogo vzeto, neizbira).

Očitno je, da se giblujemo na področju tiste logike, ki jo je Lacan poimenoval »izsiljena izbira« in ki jo je razdelal na podlagi modela izbire »denar ali življenje«. Operacija veznika *vel* v izsiljeni izbiri zmerom izključi enega od členov, tako da lahko izbereš le to, da daš denar, saj v nasprotnem primeru zgubiš denar in življenje. Razlika med Lacanom in Blanquijem pa je v tem, da v primeru kriminalnega (oziroma psihoanalitičnega) *vel* zmerom zgubiš denar, medtem ko v primeru revolucionarnega *vel* »nimaš kaj zgubiti«, pač pa »lahko dobiš vse«.

Slogan Benjamina Franklina »Pridruži se ali umri!« je mogoče razumeti kot model za izbiro, v kateri člen, ki naj bi bil alternativa, izbriše samo možnost izbire in zato tudi samega sebe kot izbiro. Franklinovo geslo, ki je imelo neznanski uspeh v Ameriki, kar najbolj očitno ponazarja logiko hegemonije. Osem delov kače predstavlja osem kolonij. Franklin nagovarja te dele, naj se pridružijo, to je, naj sestavijo verigo (kačo) ekvivalenc s pomočjo slogana, ki kolonijam pravzaprav ne pušča nobene izbire. Različni členi verige se morajo artikulirati v eno samo verigo. Tu imamo opraviti z alegorično ilustracijo, kako deluje hegemonična artikulacija oziroma hegemonična interpelacija. Z zoženjem prostora možnega, z njegovo reduk-

cijo na eno samo izbiro: Pridružiti se! Hegemonija – dojeta kot teorija antagonizacije – deluje na podlagi take diskurzivne simplifikacije.³

Povzemimo doslej povedano: Delo hegemoničnega diskurza sestoji nujno v pozivu oziroma redukciji, ki pokaže, da je edina alternativa smrti akcija. Kliče po praktičnem dokazu za to, kar je bilo verbalno deklarirano, s čimer prestavi vrsto možnosti v nujnost. To gibanje je treba razumeti kot nenaden in nasilen preobrat. *Preobrat* zato, ker ni logične kontinuitete med »ne-redom« (slabim) in mitom (nečem drugim), ki naj bi ga dopolnilo, oziroma splošneje, med univerzalnim in partikularnim, zato je posredovanje med tema členoma, kot je pokazal Ernesto Laclau, mogoče opisati kot »dialektični preobrat«.⁴ *Nenaden* zato, ker mora polemični prostor, ki ga odpre silogizem, kot pravi Rancière, ustvariti past, ki nasprotnika preseneti (Rancière 1995, 57). *Nasilen* zato, ker z zoženjem različnih izbir, različnih možnosti, izključiš vse druge možnosti: *ali* se pridružiš, *ali* umreš.

Paradoks silogizma

Zakaj Blanqui ne more imenovati »nečesa drugega«? To »nekaj drugega« je lahko zgolj označevalec brez označenca, nekaj, kar nima nobene pozitivne vsebine, mit (za Sorela, denimo, je mit splošna stavka). Poglejmo si поблиže ta problem. Z odločitvijo »pridružiti se« antagonistični verigi ekvivalenc dobiš popolnoma drugačno identiteto, ker je zdaj tvoja identiteta popolnoma odvisna od tvojega sovražnega odnosa do Angležev (v Franklinovem primeru) oziroma v Blanquijeви najbolj abstraktni formulaciji zoper tisto, »kar je slabo«. Z identito razumemo nič več in nič manj kakor ime. Nimaš identitete, če nimaš imena, tako da bi lahko rekli: tvoje ime je identiteta. Politična identiteta je potemtakem reducirana na to, ali poznamo svoje ime: če postaneš črni musliman, spremeniš svoje ime, dobiš novo ime. Vse je torej odvisno od tega prehoda v novo ime, to se pravi, od tega, čemur smo rekli *odločitev* ali izsiljena izbira.

³ Tu je seveda treba dodati, da morata logiko simplifikacije dopolniti gibanji dislokacije in naddoločitve v tisti meri, v kateri antagonizacija ni nikdar popolnoma uspešna.

⁴ Z »dialektičnim preobratom« razumeta Laclau in Lilian Zac kot »prehod iz nedoločnega v določenost kot tako, določeno indiferentnost ali distanciranje nedoločnega glede na forme determinacije, ki ga presežejo.« V nadaljevanju nato zardita, da v tem primeru ne bi nikdar prišlo do preseženja, ne do sprave med nedoločim in določnim, med subjektivnim in objektivnim: »Subjektivno bi dobilo vsebino le tako, da bi se odtujilo v objektivnost, ki je njegovo nasprotje (...) Toda tudi objektivnega ni mogoče reducirati na njegovo specifično vsebino, saj funkcioniira le kot površina za identifikacijo.« (Laclau, Zac 1994, 13)

Če se zdaj vrnemo k silogizmu enakosti in si ga ogledamo z vidika *imenovanja*, je očitno, da smo trčili na paradoks. Lahko bi ga poimenovali paradoks časovnega potovanja silogizma.

Po eni strani, če stopiš v silogizem (oziroma v drugo premiso), potem že imaš ime, sicer sploh ne bi bil sprejet, veliki Drugi prve premise ekvivalence te ne bi pripoznal kot možnega kandidata za enakost (to je problem človekovih pravic: v najslabšem primeru *das Rassenamt* vedno odloča o tem, ali si človek ali ne). To pomeni, da moraš biti vsaj kandidat za enakost, zato da bi se sploh smel sklicevati na enakost, oziroma zato da bi lahko povzdignil svoj glas, moraš glas najprej imeti, to se pravi Drugi mora prisluhniti – se pravi, da moraš imeti *neko* ime, neko pripoznano izjavljalno mesto. Narobe pa tisti, ki nima imena, sploh ne more stopiti v drugo premiso, ne more trditi, da je del »vseh ljudi«. To pomeni, da mora obstajati kontinuiteta med univerzalnim in partikularnim.

Po drugi strani pa tvoje ime oziroma tvoja identiteta nista drugega kakor zgolj *rezultat* argumentacijske logike silogizma (to je, imenovanja). Edino ta logika te prisili v delovanje in zato tudi v eksistenco. Tvoje ime/identiteta je rezultat nenadnega in nasilnega preobrata oziroma odločitve (izsiljene odločitve, da stopiš v verigo ekvivalenc in s tem vzpostaviš polemični prostor, ki postane s tem tudi kraj poimenovanja, kot bomo še videli). To pomeni, da ne obstaja kontinuiteta med univerzalnim in partikularnim.⁵

Tu imamo opraviti z istim paradoksom kakor v primeru silogizma z univerzalno prvo premiso, kjer se ni mogoče spraševati, iz česa je izpeljana njena univerzalnost. Po eni strani je praksa (udejanjenje) učinek logične strukture silogizma. To je tudi njegov logični dokaz (stavka je denimo logični dokaz za silogizem enakosti). Toda sam silogizem (oziroma logika ali teorija) *ni* neodvisen od praks oziroma zgodovinskih razmer, saj bi to pomenilo padec v nekakšen logicizem. Prva premisa enakosti se mora šele vzpostaviti kot univerzalna prva premisa, a brž ko se to zgodi, zgodovinske korenine njegove konstitucije padejo v pozabo (trenutek utemeljitve, izbirna odločitev je nasilno dejanje, ki pa je kot tako zgubljeno). Tako denimo v hipu, ko se vzpostavi premisa »vsi ljudje so enaki pred zakonom«, le-ta postane nekaj samoumevnega, skratka, nekaj, česar ni mogoče dokazati, razen s pomočjo praktične aplikacije, a za to ravno ni mogoče navesti razlogov.

⁵ Ker je odločitev zunanja objektivni strukturi in ne more biti v njej utemeljena, mora biti utemeljena sama v sebi, »v svoji lastni singularnosti«, kot zatrdi Ernesto Laclau. »Ta singularnost pa ne sme vrniti skozi zadnja vrata tisto, kar je bilo izključeno skozi sprednja, namreč univerzalnost pravila. Zato je čisto preprosto prepuščena svoji lastni singularnosti. Zato je mogoče reči s Kierkegaardom, da je trenutek odločitve trenutek norosti.« (Laclau 1996c, 53).

To je še bolj razvidno iz ameriške, sublimnejše in različne prve premise silogizma enakosti: »Menimo, da so te resnice *očitne*, da so namreč vsi ljudje ustvarjeni kot enaki«. Od kod izvira ta očitnost? Ta očitnost je namreč lahko samo očitnost same univerzalnosti. Vsaka prava univerzalnost je že po definiciji očitna in ta očitnost oziroma ta univerzalnost je nekaj, kar je mogoče dokazati le za nazaj, to se pravi, s pomočjo političnega, praktičnega projekta konstrukcije enakosti med vsemi ljudmi, enakosti, ki je vse prej kakor očitna. (Ni ti treba biti revolucionar, da bi videl, da ta enakost še ne obstaja oziroma da obstaja edino kot kategorična trditev.) A če praksa po eni strani ustvari enakost za nazaj, pa po drugi strani sama ni drugega kakor rezultat operativne logike univerzalnega. Paradoks je potemtakem v tem, kot smo že pokazali, da je izginotje univerzalnega nujni pogoj za njegovo praktično udejanjenje, po drugi strani pa univerzalno tudi ni nič drugega kakor retroaktivni učinek svojega udejanjenja, svojega dokaza.

Prav v tem pomenu moramo po našem mnenju razumeti razmerje med Sorelovo splošno stavko, pojmovano kot klic po radikalnem prelomu, in vsakdanjimi političnimi stavkami. Edino s pogojem, da splošna Stavka (z veliko začetnico) – ki bi pripeljala do odprave vsake oblike gospostva – nikdar ne nastopi, so mogoče *stavke* kot dokaz, kot udejanjenje in kot praksa. Po drugi strani pa je ravno tako res, da proletarijat ni imenovan oziroma konstituiran kot identiteta s pomočjo te kontingentne *vsakdanje* oblike delavskih bojev – političnih stavk v Sorelovem besednjaku – pač pa le prek anticipirane zahteve oziroma nenadnega, popolnega in nasilnega preobrata, ki ga bo splošna stavka povzročila nekega dne v totalnosti vsega obstoječega, kar pomeni, da dobi proletarijat ime, *izhajajoč* iz te prihodnje perspektive.⁶ Ta dva momenta, namreč Antagonizem in antagonizmi, je mogoče razločiti samo analitično. Tako Ernesto Laclau in Lilian Zac zatrdita: »nasprotipostavljenost politične stavke in proletarske stavke ni toliko opozicija dveh tipov dogodkov *kakor* dve razsežnosti, ki sta v različnih razmerjih navzoči v vsakem partikularnem boju (sta metaforično utelešenje konstitutivnega razcepa vsake družbene identitete)« (Laclau, Zac 1994, 26).

Isto velja za razmerje med »teorijo in udejanjenjem«, saj je jasno, da ju je mogoče razločiti edino analitično, saj ima vsaka teorija zmerom že praktične implikacije, tako kot ima po drugi strani tudi praksa logično strukturo. Ker pa vsaka praksa kliče po izbrisu teorije, na katero se opira, vznikne

⁶ Drugače povedano: politične identitete se konstituirajo s pomočjo *instance* Antagonizma – ne antagonizmov – z vdorom radikalne zunanosti v notranjost socialnega. Po drugi strani pa je *instanca* Antagonizma zgolj rezultat svojega udejanjenja prek konkretnih notranjih bojev. Bolj razdelano formulacijo tega problema z vidika *ontološke razlike* cf. v Marchart 1997.

razkol med tema dvema entitetama. Prav zato, ker sta člena radikalno različna drug glede na drugega, lahko pojasnimo njuno medsebojno kontaminacijo. Prav na ta paradoks opozarja Ernesto Laclau v svojem članku »Universalism, Particularism and the Question of Identity«: »Univerzalno je inkomenzurabilno glede na partikularno, a brez partikularnega vseeno ne more obstajati. Kako je možno to razmerje? Moj odgovor je, da tega paradoksa ni mogoče rešiti (...) Rešitev paradoksa bi namreč implicirala, da smo našli partikularno telo, ki bi bilo resnično telo univerzalnega« (Laclau 1996b, 35).⁷ Tu bi morali dodati še, da v tem primeru udejanjenje neha biti nujno.

Imenovati ali ne imenovati

Zakaj Blanqui ne more imenovati predlagane alternative, zakaj lahko o njej govori le kot o »nečem drugem«, kot o partikularnem brez imena? Lotimo se tega problema najprej z Rancièrovega gledišča, nato pa z gledišča teorije hegemonije. Poleg silogizma enakosti Rancière navaja še drug zgled za politično neformalno logiko in ta drug zgled je »argumentacija s pomočjo izključevalnega Enega«, kot pravi Rancière (*izključevalni Eden* je tisto, kar bi bila pri Blanquiju univerzalnost slabega). Trenutek pojavitve izključevalnega Enega je trenutek združitve: »Združevanje zaradi izključitve«, združevanje na podlagi sovraštva. Izključevalni Eden razvije tautološko retorično strategijo, tauto-logiko. Simptomatičen za to logiko – ki izključuje drugega tako, da ga ne imenuje oziroma tako da ga imenuje popolnoma na prazno – je Le Penov slogan »Francija Francozom« oziroma Schönhuberjev »Nemčija Nemcem« ali Heiderjev »Avstrija Avstrijcem«, pri čemer je vsak izmed teh sloganov tautološka zahteva. Te tauto-nacije (nemška Nemčija, francoska Francija, avstrijska Avstrija) tvorijo monadičen univerzum medsebojno izključevalnih, formalno pa identičnih izjav. Toda tisto, kar dejansko počno, ni toliko vzpostavljanje medsebojnih razmerij, kakor forma-

⁷ Za Laclaua je ta razkorak prav vnaprejšnji pogoj za demokracijo: »Če je demokracija mogoča, je to zato, ker univerzalno nima ne nujnega telesa, ne nujne vsebine. Prav narobe, različne skupine lahko med seboj tekmujejo zato, da bi začasno dale svojim partikularizmom funkcijo univerzalne reprezentacije. Družba poraja celo vrsto izrazov za prazne označevalce, katerih začasni označenci so rezultat političnega tekmovanja. Prav končni neuspeh družbe, da bi se konstituirala kot družba – kar je isto kakor neuspeh konstitucije razlike kot razlike – povzroči, da je razlika med univerzalnim in partikularnim nepremostljiva in zato nalaga konkretnim družbenim dejavnikom nemoogočo nalogo, narediti demokratično interakcijo dosegljivo.« (Laclau 1996b, 35)

cija lastne identitete – identitete Enega – s pomočjo izključenega presežka (neomenjenega, neimenovanega, izključenega).

V tej obliki argumentacije doseže politično telo svoje ime s pomočjo konstrukcije izključenega elementa, nečesa nemišljivega, »žrtve kot neimenljive, tuje diskurzivnemu zakonu« (Rancière 1995, 60). Ta element je izvržen iz simbolnega polja kot imigrant, ki »je najprej in predvsem delavec, ki je izgubil svoje ime, delavec, ki ni več percipiran kot tak« (Rancière 1995, 105). Imigranti niso dobili nobenega imena, ki bi jim omogočilo vstop v boj, s čimer bi se odprlo polje za politiko in s tem seveda tudi za imenovanje. Paradoks, s katerim se spet soočamo, je v tem, da se prostor za politični spor in nasilno imenovanje lahko odpre le, če *dve* stranki stopata v antagonistično razmerje, kar da ime obema, a zato, da bi lahko stopili v antagonizem, morata že biti prizpoznanani kot legitimni stranki v sporu.

Teorija hegemonije se loti problema brezimnosti tako, da samo politiko obravnava kot konstrukcijo nemišljivega, če uporabimo izraz Ernesta Laclaua (1988). Uspešno izpeljana hegemonija ni zgolj vsiljenje posebne ideologije, pač pa gre pri tem prej za to, da postane nezamišljiva vsaka alternativa dani ideologiji. Če to drži, potem je mogoče neimenljivo imenovati zgolj provizorično ali pa posredno in – kar je še pomembneje – neimenljivo je mogoče imenovati le *znotraj* dane hegemonije, tako da sami sebe *preimenujemo*, kot bomo še pokazali.

Rancière ponudi prvo rešitev problema kako imenovati neimenljivo s tezo, da je treba logiki izključenega Enega zoperstaviti logiko političnega Dvojega. Dva ali »vsaj Dva« politike lahko dobi različne oblike, denimo, nazicem proti socialni demokraciji, ali buržoazija proti proletariatu, ali pa demokracija proti totalitarizmu. V vseh teh antagonističnih primerih sovražnik dejansko *ima* ime, uspešno je simboliziran – gre za simbolizacijo oziroma imenovanje, ki ima emancipatorični potencial, ker izpostavi Dva tako, da odpre polemični prostor, v katerega se vpisujejo njune konfliktne zahteve. V besednjaku teorije hegemonije bi lahko rekli, da dobi politična identiteta svoje ime oziroma politično zavest s pomočjo *boja v polemičnem prostoru*, z vstopom v verigo ekvivalenc in zato s konstrukcijo fronte proti temu, kar to verigo negira.

A taka rešitev ni neproblematična. Kako imenovati izključeno, če pa se polemični prostor sploh še ni vzpostavil? Kaj storiti, če izključevalni Eden – potem ko je vzpostavil hegemonijo mišljivega – onemogoči, da bi imenovali izključeno.⁸ Kako je potem v takih pogojih mogoče imenovati neimen-

⁸ Lahko bi jim odgovorili, da izključeno dejansko ima ime, saj je lahko izključeno le tako, da je tako ali drugače označeno. Toda če si izključeno pobliže pogledamo, bomo videli, da je denimo »imigrant« popolnoma prazno ime. V nekem smislu sploh

ljivo? Rancièrov odgovor je prepričljiv in izviren. Drugega, neimenljivega je mogoče imenovati le s pomočjo *spodletelega* samoimenovanja, s privzetjem »napačnega« imena oziroma, kot zatrdi Rancière, »s konstitucijo enega, ki ni sebstvo, pač pa razmerje med sabo in drugim« (Rancière 1991, 60). Prav ob tej priložnosti, kot lahko uganete, Rancière navaja besede Louisa Augusta Blanquija, ki je svoje pogoste nastope na sodiščih izrabil kot priložnost za agitacijske deklaracije. Ko so ga nekoč obtožili upora, ga je tožilec vprašal: »Vaš poklic?« Blanqui je odvrnil: »Proletarec«. Tožilec: »To ni poklic.« Blanqui: »To je poklic večine naših ljudi, ki so jim odvzete politične pravice« (Rancière 1991, 61).

Drugi v tem primeru je proletariat, izobčenec, izobčenec pa je po Rancièru ime za tiste, ki jim je zanikana identiteta v okviru danega policijskega reda. Drugega lahko poimenuješ le tako, da sebe preimenuješ. Prav na to meri izraz *artikulacija* v teoriji hegemonije in kulturoloških študijah: ponovna povezava elementov *znotraj* danega označevalnega reda.

Pri tem je treba opozoriti, da Blanqui ne more poimenovati proletarata neposredno, kajti proletariat sploh še ne obstaja, ni še dobil imena, »proletariat ni bil ime za nobeno družbeno skupino, ki bi jo bilo mogoče sociološko identificirati« (Rancière 1991, 61), tisto, kar pa lahko stori, pravzaprav je to *edino*, kar lahko stori, je, da samega sebe imenuje za proletarca. Edino tako, da samega sebe poimenuje za proletarca, ne da bi to tudi zares bil, s tem, da se nadidentificira s proletarsko stvarjo [*cause*] – lahko Blanqui posredno imenuje proletariat. Prav zaradi te identifikacije z nečim, kar ne obstaja, lahko Rancière govori o »nemogoč identifikaciji, identifikaciji, ki je ne more utelesiti tisti, ki jo izreče« (Rancière 1991, 61). Blanquijev zglede tako lahko zelo lepo ponazori, kako je poimenovanje drugega hkrati že poimenovanje sebe. Tako lahko drugega poimenuješ le, če sebe *preimenuješ*, s pomočjo dejanja nemogoče identifikacije.

Postscript proti romantični drži

Naj končam z zadnjo Blanquijevo zgodbo, ki utegne osvetliti razmerje med logiko in akcijo iz nekoliko drugačnega zornega kota. Identifikacija z

ni ime, ker ni ime, pridobljeno v medsebojnem spopadu in antagonizaciji, ki implicira vsaj delno samoimenovanje, pač pa z enostransko izključitvijo. Imigranta poimenuje izključevalni Eden, ne pa Dva politike. Zglede za prazna »imena« so Sara in Izrael, kolikor so ju v času nacističnega režima prilepili vsakomur, ki je bil židovskega izvora. So prazna imena, ker ne označujejo nobene identitete, so zgolj markerji izključitve, tako rekoč markerji brezimnosti.

izobčencem nima nič skupnega s sočustvujočim romantičnim »dajanjem glasu«, kot bi se sprva utegnilo zdeti. Tu ni niti sledi o taki romantični drži. Moja teza je: nenehno spodletela in nemožna identifikacija z drugim ni romantična drža (ko se identificiram z izmečkom tega sveta, z izjemnim izobčencem, s čimer ga hkrati že romantično povzdignem), pač pa gre tu prej za klasicistično držo.

Je bil Louis Auguste Blanqui, čigar ime je postalo sinonim za politični avanturizem, spontano uporništvu in revolucionarno širokoustenje, politični romantik? Koga bi lahko presentilo, da se je Blanqui štel za (neo)klasicista, prežetega z neznansko željo po racionalnem redu. Eden izmed Blanquijevega biografov poroča o tejle anekdoti. Na višku julijske revolucije naj bi Blanqui stopil v salon gospodične de Montgolfier: »Krvav in počrnel od smodnika je mladi vojščak udaril s puškinim kopitom ob tla ter zmagoslavno vzkliknil: 'Konec je z romantiki!'« (Spitzer 49). Alan Spitzer potegne iz Blanquijevega neoklasicizma sklep, da je prav neoklasicizem omogočil transformacijo *logike v akcijo*. Iz Blanquijeve »želje po racionalnem redu in harmoniji v vsem in idealizacije klasičnega modela državljske pokončnosti, se lahko razvije odločenost spraviti nori svet v red s transformacijo logike v akcijo, in to ne glede na ceno, ki jo plačata posameznik ali družba« (Spitzer 49). Spitzer odkrije tako rekoč v Blanquijevem življenjskem slogu in estetskih odločitvah to transformacijo logike v akcijo, ki jo Rancière vidi v pamfletih Blanquijevega revolucionarnih tovarišev in njihovih silogizmih. Če ima Spitzer prav, potem se zdi, da Blanqui prav zato, ker je bil klasicist in ne romantik, ni popustil glede svoje želje, saj se je bojeval v vsaki revoluciji svojega časa in preživel trintrideset let svojega življenja v ječi. Če bi bil romantik, bi se najbrže bojeval v eni sami revoluciji, nato pa postal reakcionar. Zato se zdi, da moramo prav v smislu te etične zapovedi o ne popuščanju glede svoje želje – to se pravi, ne delovati v skladu s svojim romantičnim razpoloženjem – razumeti Blanquijeve besede (ki so, mimogrede rečeno, *klasični* zgled modernistične retorike o nikdar prihajajočem radikalnem prelomu): »Le devoir d'un révolutionnaire, c'est la lutte toujours, la lutte quand même, la lutte jusqu'à extinction« (Blanqui [1868] 1955, 220).

Prevedla Jelica Šumič-Riha

Literatura

Bernstein, Samuel (1971) *Auguste Blanqui and the Art of Insurrection*, London (Lawrence & Wishart).

- Blanqui, Auguste (1955) *Instruction pour une prise d'armes*, v *Textes Choisis*, Paris (Éditions Sociales).
- Laclau, Ernesto (1988) *Die Politik als Konstruktion des Udenkbaren*, v: kultuRRevolution 17/18.
- Laclau, Ernesto, Zac, Lilian (1994) »Minding the Gap: the Subject of Politics, v Laclau (ur.): *The Making of Political Identities*, London and New York (Verso).
- Laclau, Ernesto (1996a) »Beyond Emancipation«, v *Emancipation(s)*, London and New York (Verso).
- Laclau, Ernesto (1996b) »Universalism and Particularism and the Question of Identity« v *Emancipation(s)*.
- Laclau, Ernesto (1996c) »Deconstruciton, Pragmatism, Hegemony,« v Chantal Mouffe (ur.): *Deconstruction and Pragmatism*, London and New York (Routledge).
- Marchart, Oliver (1997) »Undarstellbarkeit und ontologische Differenz,« v Marchart (ur.): *Das Undarstellbare der Politik*, Wien (Turia&Kant) pred izidom.
- Rancière, Jacques, brez naslova, v: *October 61* (poletje, 1991).
- Rancière, Jacques (1995) *On the Shores of Politics*, London and New York (Verso).
- Spitzer, Alan B. (1957) *The Revolutionary Theories of Louis Auguste Blanqui*, New York (Columbia University Press).