

Politizacija življenja: o pomenu revolucije danes

Abstract

The Politicization of Life: On the Meaning of Revolution Today

The text offers a reflection on the possibility of revolutionary politics today, a time of the crisis of politics. I assume that the revolutions so far have only been changing subjects on the positions of power, while leaving the very structure of power itself unchanged. I claim that a real revolution does not mean the takeover of power (position), but exactly the opposite, which is the abolition of the instance of power. It should be reinvented as such and put on the historical map as an emancipatory process of establishing the politics of equality, i.e. of creating a universal—non-etatist, non-representative, non-identitarian—space of politics “for all”, “for anybody”, “for whoever”, without the Other. I am questioning the possibilities for such a revolution that critically —through thought-practice—remodels interpersonal relations, the political community and the relation to the world, including nature, animals, and resources. To achieve this, the invention and redefinition of the revolutionary subject, methods, and organization is necessary.

Key words: revolution, thought-practice, emancipatory politics

Lana Zdravković holds a PhD in Philosophy. She is a researcher, publicist, political activist and performer (not necessarily in that order). Her research, through which she seeks synergies between theory, activism, and art, focuses on the politics of emancipation, thought-practice of the militant subject, radical equality, and engaged art. (lana@kitch.si)

Povzetek

Prispevek prinaša premislek o možnosti revolucionarne politike danes, tj. v času krize politike. Izhajam iz prepričanja, da so dosedanje revolucije spreminjale le subjekte na oblasti, samo strukturo oblasti pa puščale nespremenjeno. Trdim, da resnična revolucija ne pomeni prevzema oblasti, temveč ravno nasprotno, ukinjanje instance oblasti. Kot tako je revolucijo treba na novo izumiti in postaviti na zemljevid zgodovine kot emancipatorni proces vzpostavitve politike enakosti, to je ustvarjanja univerzalnega – neetatističnega, nepredstavnškega, neidentitetnega – prostora politike »za vse« oziroma za »kogarkoli«, brez Drugega. V besedilu preizprašujem možnosti za takšno revolucijo, ki se skozi misel-prakso spopada s kritičnim preizpraševanjem in predruženjem vsega, od medčloveških odnosov prek politične skupnosti do odnosa do sveta (narave, živali, virov). To predpostavlja izumljanje in redefinicijo revolucionarnega subjekta, metode in organizacije.

Ključne besede: revolucija, misel-praksa, emancipatorna politika

Lana Zdravković je doktorica filozofije, raziskovalka, publicistka, politična aktivistka in performerka (ne nujno v tem vrstnem redu). Deluje na področjih politik emancipacije, misli-prakse militantnega subjekta, radikalne enakosti in angažirane umetnosti, pri tem pa išče sinergije med teorijo, aktivizmom in umetnostjo. (lana@kitch.si)

Tisti, ki govorijo o revoluciji in razrednem boju, a se pri tem izrecno ne sklicujejo na vsakdanje življenje, na subverzivni potencial ljubezni in zavrnitev vseh omejitev, nosijo trupla v ustih.
Raoul Vaneigem, »Revolucija vsakdanjega življenja«

Revolucijo je, kot so trdili že situacionisti, treba predvsem na novo izumiti. Jo napolniti s subverzivnim, konfliktnim, emancipatornim potencialom. Ji vrniti politični naboj. Koncept revolucije je družba spektakla posrkala do te mere, da učinkuje le še kot mamljiv prazni označevalec, ki uspešno pospešuje prodajo, reklamira blago in reproducira tržno logiko. Kot omamni simptom dispozitiva kapitalizma – ki se nenehno revolucionira – učinkovito razgrajuje osebne odnose, politično skupnost in družbo v celoti. Že dolgo ne pomeni političnega poskusa temeljne spremembe v smeri radikalne enakosti – odprave odnosov moči, hierarhij, izkoriščanja –, ampak je učinkovit mehanizem za ohranjanje globaliziranega *statusa quo*, ki temelji na reprodukciji imperializma, kolonializma in rasizma na politični, kulturni in ekonomski ravni. Zato se mora danes resna revolucionarna misel-praksa spopasti s kritičnim preizpraševanjem-predružačenjem vsega, od medčloveških odnosov, prek politične skupnosti do odnosa do sveta (narave, živali, virov). To predvideva izumljanje-redefinicijo revolucionarnega subjekta, metode in organizacije. Revolucijo je treba postaviti na zemljevid zgodovine kot emancipatorni proces vzpostavitve politike enakosti, to je ustvarjanja univerzalnega – neetatističnega, nepredstaviškega, neidentitetnega – prostora politike »za vse« oziroma za »kogarkoli«, brez Drugega.

Med prevzemom in zavračanjem oblasti

Pomemben poskus uresničitve enakosti je ponudil marksizem, ki se je v duhu slovite 11. teze o Feuerbachu – »Filozofi so svet samo različno interpretirali; gre pa za to, da ga spremenimo.« – predstavljal kot revolucionarni politični nauk, edini, katerega usoda naj bi bila utelešenje v obliki državnega nauka. Kot ideja o gospostvu negospostva oziroma vladavini socializma na poti v komunizem, ki naj bi se udejanjila skozi diktaturo proletariata (poenotenje vladajočih in vladanih), skozi narodnoosvobodilne protiimperialne vojne (poenotenje ljudstva in naroda) in skozi delavsko gibanje (poenotenje delavca in državljana), je marksizem obljubljal uresničitev revolucionarne filozofije v praksi. Vendar se je diktatura proletariata izkazala za simetrično diktaturi buržoazije, narodnostna osvoboditev je razkrila nemožnost organske povezave nacionalnega in ljudskega dinamizma, razkrojila se je organska povezava med marksizmom in delavsko družbeno referenco. »Tako danes ne socialistične države, ne narodnoosvobodilni boji, ne delavsko gibanje ne konstituirajo zgodovinskih referentov, ki bi bili zmožni jamčiti za konkretno univer-

zalnost marksizma.« (Badiou, 2004: 34) Marksizem se je zapletel v kontradikcijo, saj je temeljil na boju za ustavo, pravice, institucije ..., to je državno oblast, ki naj bi obenem izražala oblast buržoazije in kapitala. Golo enačenje oblasti in države ter ideologije in represije z državnim aparatom »je pripeljalo do smrti marksizma kot revolucionarnega dogodka politične misli« (ibid.). Partija kot ultimativna nosilka političnega v marksizmu se je zapletla v vrzel koncentracije oblasti, moči in reprezentacije, v kombinaciji z dogmatsko revolucionarno teorijo, ki so jo zastopali le izbrani posamezniki, ter se tako dokončno odtujila od proletariata kot ultimativnega nosilca emancipacije.

Marksisti so ne glede na to, ali so se zavzemali za reformističen pristop (prevzem oblasti z udeležbo na volitvah in uvedba sprememb s parlamentarnimi sredstvi) ali pa revolucionaren (hitra osvojitve oblasti z oboroženim bojem), merili na osvojitve države. Vsi veliki marksistični revolucionarji-teoretiki 20. stoletja (Vladimir I. Lenin, Rosa Luxemburg, Lev Trocki, Antonio Gramsci, Mao Cetung, Che Guevara ...) so razumeli revolucionarni uspeh kot osvojitve državne oblasti, kar naj bi jim omogočilo transformacijo družbe v smer pravičnosti. Ta ideja je prevladovala tudi v revolucionarni praksi večine 20. stoletja, ne le v izkušnji Sovjetske zveze, Jugoslavije, Kitajske ..., temveč tudi v številnih bojih za nacionalno osvoboditev in gverilskih gibanjih v šestdesetih in sedemdesetih letih (Holloway, 2004: 19). A tako kot oktobrska revolucija (1917), ki ji je bila vzor francoska buržoazna revolucija (1789), tudi preostale (buržoazne in proletarske) revolucije in boji niso spremenili oblastnih razmerij, ki so podlaga za delovanje države. Revolucije, katerih cilj je bila osvojitve državne oblasti, so se vedno izkazale za politično nemočne, saj so jih oblastniki vsakič rekupeirali in so v najboljšem primeru ustvarile novo elito, ki je reproducirala obstoječe odnose moči (cf. Vaneigem, 1965: 48).

Pristopi, ki so zunaj dihotomije reforma/revolucija, so ponavadi stigmatizirani kot anarhistični. V vsakdanji rabi je anarhizem ponekod še vedno sopomenka za kaos, čeprav se zavzema za pravično, solidarno in brezvladno družbo (*an arche*). V nasprotju z marksizmom anarhizem, ki »danes ni zgolj najbolj revolucionaren tok, temveč je prvič v zgodovini sploh edini preostali« (Vodovnik, 2011: 9), nikoli ni imel ambicije osvojiti državno oblast. Anarhistični teoretiki-praktiki (Mihail Bakunin, Peter Kropotkin, Errico Malatesta, Emma Goldman, Nestor Mahno, Daniel Guérin ...) revolucije ne razumejo kot spreminjanje sil čez noč in z opozicijo, temveč kot doseganje sprememb z nenehnim aktivnim delovanjem in s promocijo alternativnih oblik združevanja, organiziranja, angažmaja. Marksizem so kritizirali, ker se je izrodil v avtoritarnost in omogočil nastanek družbe, ki je bila podložna zlorabi (državne) moči. Ravno od tod »temeljni spor« marksistov in anarhistov. Anarhisti namesto v osvojitve državne oblasti verjamejo v samoupravljanje, participativno oziroma direktno demokracijo, decentralizacijo. To pa zato, ker države ne razumejo kot mesto zgoščene moči in posledično kot nekaj, kar bi bilo mogoče uničiti z revolucijo, temveč kot niz razmerij med ljudmi, kot način človeškega vedenja; zato lahko državo uničimo le z uvajanjem drugačnih razmerij in drugačnega

vedenja: anarhistično razumevanje moči, suverenosti in oblasti je bolj foucaultovsko kot marksistično. Zato namesto revolucije kot enkratnega dogodka predlagajo nenehen upor, namesto reforme obstoječih institucij samoorganizacijo, namesto trdne strukture pa začasno avtonomno cono (glej Bey, 1985) kot fluidno obliko organiziranja, brez hierarhije in togosti. In ne nazadnje, namesto podpiranja obstoječih odnosov njihovo degradacijo skozi graditev novih egalitarnih odnosov. Skratka, anarhizem promovira in zastopa egalitarno idejo, da morajo vse odločitve sprejemati tisti, ki se jih te odločitve neposredno in pogosto posredno tičejo, po možnosti s konsenzom oziroma dogovorom in ne s (pre)glasovanjem. Izvrševanje teh odločitev naj bo kolektivno in ne stvar ene osebe ali majhne skupine. Metoda anarhističnega organiziranja so skupščine, ki delujejo po načelih direktne demokracije/direktne akcije in najbolje delujejo v manjših skupinah, na primer v lokalnih samoorganiziranih skupnostih, ki se lahko formirajo, kjer smo, kjer živimo, študiramo ali delamo: na univerzi, delovnem mestu, v stanovanjski skupnosti (glej De Cleyre, 2011; Wieck, 1962).

Anarhistično misel-prakso so v svoji lucidni kritiki modernih oblik dominacij in odtujenosti, tako kapitalizma kot marksizma, nadgradili situacionisti. Njihova ideološka podlaga je načrtana med teoretizacijo spektakla kot dispozitiva, ki enakost razume kot enakost v potrošništvu. Pod geslom, ki brez dvoma vzpostavlja kritičen dialog z marksizmom: »Vse do danes so filozofi in umetniki samo razlagali situacijo, gre pa za to, da jih spremenimo,« je njihov cilj bila prav tako radikalna družbena sprememba, ki pa so jo razumeli kot nenehen proces »proizvajanja situacij« in »revolucioniranja vsakdanjega življenja«. S tem so sporočali, da revolucija ni nekaj oddaljenega, svetega, mističnega, temveč se začne na ravni drugačne organizacije življenja, ki se upira dominantni organizaciji preživljanja. Način, kako preživimo dan in noč, ima za situacioniste lahko ves mogoči politični pomen. Cilj je zato bil v vsakemu človeku prebuditi subverzivno aktivnost, ki bo na ravni vsakdanjega življenja spodbujala odpravo nenehnih omejitev »normalnosti«, ki jih vsiljuje dominantni družbeni red z vsemi ideološkimi in represivnimi aparati države. V tem smislu ni šlo za nekakšen univerzalni manifest, program ali načrt – kakršnemu so (bili) naklonjeni tako marksisti kot anarhisti –, temveč za spontano prebujanje kreativnosti, imaginacije in ustvarjalnosti vsakega človeka zavoljo svobodnega konstruiranja celotnega časa-prostora osebnega življenja, to je obujanja resničnih strasti, potreb in želja. Takole je poudaril Debord: »Revolucija ni nekaj, kar ljudem 'pokaže', kako naj živijo, temveč tisto, kar jih ohranja v življenju.« (Situacionistička internacionala, 2008: 114)

Maj '68 je bil zadnji veliki revolucionarni »dogodek« ali »situacija«, a je prinesel tudi dokončno streznitev glede dejstva, da iz kakršnihkoli, še tako uspešnih revolucij največjo korist vedno odnesejo vladarji, ki se redefiniirajo in utrdijo v svoji moči. Tako smo se s padcem berlinskega zidu soočili s popolno globalizacijo ideologije kapitalizma, kar nekateri imenujejo tudi »permanentno izredno stanje« (glej Agamben, 2004), »četrti svetovna vojna«, ki se reproducira z »doktrino šoka« (glej Klein, 2007), ali »globalna permanentna vojna« (glej Kurnik,

2005). Posledično nastajajo globalne permanentne oblike upora, ki se po vzoru zapatistov (Zapatistične vojske narodne osvoboditve) v Mehiki, kmetov brez zemlje v Braziliji in gibanja brezposelnih delavcev v Argentini čedalje bolj obračajo k ideji iskanja enakosti brez boja za prevzem oblasti pod geslom: »Za nas ničesar, za vse pa vse!« (glej Holloway, 2004)

Revolucija kot emancipatorni proces vzpostavljanja politike enakosti

Analiza revolucionarne misli-prakse 20. stoletja pokaže, da revolucionarni izziv v 21. stoletju ne sme biti osvojitvev, temveč prav nasprotno, razpustitev oblasti (Holloway, 2004: 26). Kajti, kot je pokazal Foucault, oblast ni le nekaj, kar tlači in zatira, ampak hkrati nekaj, kar proizvaja in ustvarja; oblast šele konstituira tisto, kar naj bi bilo predmet represije. Koncepta oblasti ni mogoče enačiti z nasiljem in z represijo sploh, saj je v svojih učinkih in taktikah oblast precej globlja od gole sile prepovedi, ki jo država generira s svojimi (ideološkimi in represivnimi) aparati. Poglavitni zastavek revolucionarnih bojev tako ne sme biti napad na parcialne oblastne institucije, skupine, elite, razrede, temveč prej na tehniko, obliko oblasti kot takšno. In ker je tudi človek sam produkt oblasti, mora biti tudi politično delovanje zastavljeno širše, totalno, kot volja do oblasti prek napada na oblike in načine individualizacije ter ekonomijo oblastnih razmerij (Foucault, 1991: 104).

Zahtevati oblast brez oblasti je svojevrsten škandal, tako v teoriji, politiki kot v revolucionarni praksi. To, kar je Rancière opredelil kot »škandal demokracije« (2005: 46), označuje svojevrsten postopek politike enakosti, ki razglašča, da politika ne more biti nič drugega kot *an arche*, to je odsotnost vsakršne vladavine. Zgodovinski boj med revnimi in bogatimi, to je boj za priznanje rancièreovskih »nevštetihi« oziroma »deleža tistih, ki so brez deleža« (ibid.: 51), je ultimativni boj politike in antipolitike – z Rancièreovim izrazom »policije« (ibid.: 43) –, s tem tudi boj za obstoj politike kot take. To je tudi »začetni škandal politike« (ibid.: 30), saj delež tistih brez deleža, »ki so nič in vse« (ibid.), uhaja navadnemu merjenju, odpravlja delovanje aritmetike v družbenem telesu. Moč, ki se generira v tem boju, 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, najmočnejših ali najmodrejših tako nima kakšne večje teže in ni nič kaj bolj pravična, razen če je vladavina enakih (ibid.: 47). Ko so stvari tako postavljene, je logična trditev, da je vsako »vladanje« že *a priori* nedemokratično in nepolitično, saj spodkopava temelje enakosti. Strogo gledano, demokratična vladavina ne obstaja. Vsaka vladavina je nujno oligarhična, to je neenakopravna (ibid.: 52). Ko logika oblasti postane logika revolucionarnega procesa, je revolucija spodletela.

Če koncept oblasti torej razumemo kot protisloven in kot nekaj, kar soustvarjamo vsi (Holloway, 2004: 28), je zelo pomemben korak spoznanje, da je življenje mogoče onkraj dominacije, moči in izkoriščanja. Zato je v postopku »spreminjanja sveta brez boja za oblast« (ibid.) zelo pomembno graditi »območja protioblasti« (ibid.: 26), ki ne bodo uresničljiva brez angažmaja vseh. Revolucijo tako razumem kot emancipatorni proces vzpostavljanja neetatistične, nepredstavniške, neidentitetne politike enakosti, brez Drugega.

Neetatizem

Revolucija ne more uspeti z zasedbo države. »To nam povesta tako teoretska refleksija kot tudi celo stoletje neuspešnih izkušenj.« (Holloway, 2004: 25) Revolucionarni naskok na državno oblast nikoli ni spremenil države v politično skupnost enakosti. Tako je zato, ker je država zasnovana kot ekskluzivna skupnost, ki temelji na pripadnosti državljanov in svoje meje poljubno odpira in zapira. Ker temelji na ideologiji nacionalizma, rasizma in etnizma, sistemsko ustvarja Drugega: tujce, migrante, manjšine ..., ki so vedno v neenakem položaju. Ker s prevzemanjem monopola nad legitimno uporabo sile, s strukturnim, simbolnim, objektivnim nasiljem producira točno določene subjekte, ki ustrezajo vsem določilom balibarovske »normalnosti« (Balibar, 2004: 404), in tako antropološke razlike poenoti in umesti v oblastna razmerja in diskurz. Država je tako antipolitična skupnost, ki s pomočjo prava in ekonomije predvsem ohranja kapitalistični sistem neenakosti in izkoriščanja. Z omogočanjem parlamentarizma utrjuje gospodstvo, ki temelji na fenomenu »strahu pred množicami« (cf. ibid.).

»S svojim posplošenim razkolom je spektakel neločljiv od moderne države, se pravi od splošne oblike razkola v družbi, je produkt družbene delitve dela in organ razrednega gospodstva.« (Debord, 1967: 13) Zato rekonstrukcija politike kot najpomembnejše naloge revolucije lahko izhaja le iz neodvisnosti od države. Emancipatorna misel-praksa navaja primer komune kot »pozitivnega eksperimenta, katerega možnosti še niso v celoti spoznane in uresničene« (Situacionistička internacionala, 2008: 151), ker ni imela vodje, upravljanje je bilo razporejeno med vse, samoupravljanje se je izvajalo neposredno.

Temu blizu je koncept »osvobojene«, »začasne avtonomne cone«, kot »piratske utopije«, ki lahko obstaja v geografskem, socialnem, kulturnem ali imaginarnem prostoru (glej Bey, 1985). Vrednote, na katerih temelji, so spontanost in trdni medsebojni odnosi, ki vodijo v realizacijo skupnih želja.

Nepredstavništvo

Revolucije ni mogoče doseči z reprodukcijo predstavnštva. Predstavniška politika, zasnovana kot kopica »levih« in »desnih« političnih strank, omogoča »kapitalo-parlamentarizem« (Badiou, 2006: 239), kjer se »leve« in »desne« politične

stranke zelo malo razlikujejo med sabo, saj so zastopnice kapitalskih interesov, ne pa ljudi in temeljne enakosti. V tem »parlamentarnem fetišizmu, ki nadomešča 'demokracijo'« (Badiou, 2008: 3), so pluralna mnenja homogenizirana, vsakovrstna mnogoterost je pragmatično in utilitarno unificirana in klasificirana, blaginja skupnega je podrejena dobičkonosnim in tehnokratskim interesom družbenih elit. 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 takšnem konceptu gre za fenomen »postdemokracije« (Rancière, 2005: 119), kjer je demokracija razumljena kot praksa 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« (ibid.). V takšnem položaju »ujemanja brez ostanka med oblikami države in stanjem družbenih razmerij« (ibid.) pride do izginotja *demosa*, oziroma odprave ljudstva kot osnove demokracije; na delu je vladavina »v imenu ljudstva, a brez njega« (Rancière, 2004: 46). To pa pravzaprav pomeni izginotje politike kot take.

Nobena reprezentacija ne more zaobjeti rousseaujevskega »občega interesa«, ker je v konceptu predstavništva »ljudstvo« reducirano na pasivnega opazovalca oziroma konzumenta »politike«, njegova edina »politična« gesta je, da delegira svoj »laični« glas »profesionalnim« politikom oziroma voditeljem. Ker je osnovna naloga spektakla pasivizacija, je vsak poskus biti aktiven soustvarjalec politike ostro sankcioniran. Vsaka resnično emancipatorna politična akcija je v dominantnem diskurzu označena kot nepotrebna, odvečna, utopična, v neredkih primerih pa je tudi zasmehovana, marginalizirana in kriminalizirana.

Politika v svojem bistvu ne more biti reprezentirana – lahko se le udejanja, preverja in prakticira. Kot živa ideja radikalne enakosti je nereprezentabilna. Emancipatorna misel-praksa pomeni vsakodnevno konstruiranje situacij »na ruševinah modernega spektakla« (Situacionistička internacionala, 2008: 76), ki bodo prebudile politično moč vsakega posameznika. Približek je ideja skupščin na lokalni ravni, na katerih ljudje neposredno odločajo o različnih vprašanjih. Tovrstna srečevanja lahko prispevajo h kakovostnejšim odnosom, ki temeljijo na solidarnosti, prijateljstvu in ljubezni. Tako vplivajo na graditev resnične politike.

Neidentitetnost

Revolucije ni mogoče doseči v imenu katere koli identitetne skupine. Načelo identitete je temelj kapitalistične družbene organizacije, ki s koncepti multikulturalizma, tolerance in sprejemanja Drugega maskira brutalno neenakost. Humanitarnost, na kateri temelji kapitalistična družbena vez, je popolno nasprotje »vzajemnega pripoznavanja, skupnosti, prijateljstva in ljubezni« (Holloway, 2008: 67), to je radikalne enakosti brez Drugega. Dominantni sistem ne obravnava posameznika kot del »neskončne množčnosti« (Badiou, 2006: 241), temveč operira

le z deli populacije oziroma »podmnožicami« (ženske, moški, študenti, mladi, zaposleni, brezposelni, priseljenci, tujci, manjšine ...). Identiteta vedno implicira neko definicijo, ki predvideva neko razliko med ljudmi, in tako se določene »podmnožice« ohranjajo znotraj umetno skonstruiranih meja kulture, tradicije, etnije ... Prek identitet se izvaja moč. A resnična politika se ne doseže v imenu priznavanja določene identitetne skupine, temveč v imenu vseh oziroma kogarkoli: »V emancipatornem boju ne stopijo skupaj kulture v njihovi identiteti; v skupnem boju stopijo skupaj 'potlačeni', izkoriščani, trpeči deli vsake kulture.« (Žižek, 2007: 142) »Mi-ki-hočemo-spremeniti-svet, ne moremo biti definirani,« poudarja Holloway (2004: 62).

Za resnično politiko emancipacije nobena »podmnožica« ni pomembnejša od katerekoli druge, politika emancipacije pozna le množico kot univerzalno ime vseh. Resnično revolucionarna gesta tako predvideva konstrukcijo »neskončne generične množice, ... pri kateri pripadnost temu množici, to je, biti njegov element, ne izvira iz nobene identitete, nobene posebne lastnosti« (Badiou, 1999: 174). To pomeni, da je ta množičnost brez razločevalne poteze, brez hierarhične razporeditve, brez identitetne prevlade.

V spektaklu se izgublja enotnost sveta (Debord, 1967: 15), nasprotno, na svet ne smemo gledati le kot na kraj človeške eksistence, temveč tudi kot na kraj permanentnega političnega boja, v katerem nenehno poteka verifikacija aksioma enakosti kateregakoli govorečega bitja s katerimkoli drugim govorečim bitjem. V tem smislu enotnost sveta ni enotnost števil, trga in dobička, temveč enotnost »živih in dejavnih teles tukaj in zdaj« (Badiou, 2008: 61). Takšno razumevanje enotnosti sveta nujno implicira odkrivanje istosti v Drugem in drugosti v Istem, kar pomeni odklanjanje vseh razlik, ki so za emancipacijsko politiko popolnoma irelevantne. Oziroma, kot so poudarjali situacionisti: »Tisti, ki ne morejo videti sebe v drugih, so obsojeni, da za vedno ostanejo tuji samim sebi.« (Vaneigem, 1965: 103) Resnično revolucionarna subjektivnost je torej negacija identitete, še več, je onkrajidentetna, univerzalna (cf. Holloway, 2004: 69).

Subjekt revolucije: brezimni

Kot udejanjanje politike emancipacije je revolucija torej predvsem zadeva subjektov oziroma načinov subjektivizacije. A vsaka subjektivizacija je v resnici dezidentifikacija ali deklasifikacija, »iztrganje naravnosti mesta, konstrukcija prostora za subjekt, kjer je lahko všteti kdorkoli, ker je to prostor za štetje nevštetih, za vzpostavitev razmerja med imeti delež in ne imeti deleža« (Rancière, 2005: 51). Politična subjektivizacija tako na novo razdeli izkustveno območje, ki je vsakomur podeljevalo njegovo identiteto, njegovo mesto in njegov delež. Proces subjektivizacije je proces formiranja enega, ki ni v relaciji samo do sebstva, temveč je v relaciji sebstva do drugih. Vse prej kot konstruiranje identitete ali identifikacije je

križanje identitet, ki se nanaša na križanje imen: imen, ki povezujejo oznake skupin in razredov z imeni neskupin in nerazredov, obstoječe z neobstoječim oziroma s še-ne-obstoječim (Rancière, 1995: 67). To je vedno nemogoča identifikacija, identifikacija, ki je tisti, ki jo izrekajo, ne morejo dejansko utelesiti. Obenem ne gre za to, da prenehamo biti to, kar smo, gre za to, da imamo določen odmik od označevalcev, ki nam jih prilepijo. Šele tako lahko proizvedemo učinek enakosti kogarkoli s komerkoli. Politični subjekt se tako pojavi v razpoki med dvema identitetama – tisti, ki se ji odrekamo, in tisti, ki si jo simbolično nadenemo, niti prva niti druga pa ni povsem »naša«.

Resnični politični subjekt je treba misliti znotraj političnega režima produkcije enakosti, ki je generičen in ki se konstruira kot misel-praksa. Predvsem pa zunaj dialektike Istega in Drugega kot osvobojenega kakršne koli identitete, kot »katerokoli singularnost« (Badiou, 2006: 249). Politični subjekt je lahko torej kdorkoli, ki skozi svojo misel-prakso vključuje potencialno vse. Ni pa to nikogaršnji predstavnik, zastopnik, nikogar ne reprezentira. Prav tako ne obstaja preferencialno, posebno, privilegirano ime ali identiteta političnega subjekta. Takole poudarja Rancière:

V politiki subjekt nima konsistentnega telesa, je prehodni akter, ki ima svoje trenutke, svoja mesta, svoje priložnosti in ki mu je lastno, da izumi v dvojnem pomenu teh izrazov, logičnem in estetskem, *argumente in demonstracije*, zato, da bi spraval v razmerje nerazmerje in dal mesto nemestu. (Rancière, 2005: 107)

Politični subjekt torej ni vnaprej definiran, temveč se vedno znova – »dogodkovno« – oblikuje v svoji militantni akciji.

»Proletariat« je dolgo bilo privilegirano ime političnega subjekta. Vendar je marksistični koncept zanemarjal dejstvo, da je eksistenca v kapitalizmu konfliktna in se tako razrednega boja udeležujemo na obeh straneh, gre za antagonistični proces. Takole pojasnjuje Holloway:

Ključnega pomena je razumeti, da kritika buržoazne misli ni samo kritika »njih«. Je tudi, morda celo predvsem, kritika »nas«, kritika buržoazne narave naših predpostavk in kategorij, ali bolj konkretno, kritika naše sokrivde v reprodukciji kapitalističnih razmerij moči. Kritika buržoazne teorije je kritika ločitve subjekta in objekta v našem lastnem razmišljanju. (Holloway, 2008: 54)

Zato je pomembno proletariat misliti onkraj konceptualizacije predkonstituirane kategorije, kateri se pripada ali pa ne. »Razredni boj se ne dogaja med konstituiranimi oblikami kapitalističnih družbenih odnosov: konstitucija teh oblik je razredni boj sam.« (ibid.: 129)

Ker »obstajamo proti-in-v-kapitalu« (ibid.: 85), mora biti revolucija univerzalna,

ne razredna. In »proletariat sam *ne sme več biti razred*: naj bo razred-nerazred« (Balibar, 2004: 187). »Samo dokler smo/nismo delavski razred, je revolucija kot samoemancipacija delavskega razreda pojmljiva.« (Holloway, 2004: 130) Cilj revolucionarnega projekta je vzpostavitev političnega subjekta kot »kogarkoli« onkraj razredne klasifikacije, kar so »vsi tisti, ki nimajo moči nad lastnimi življenji in se tega zavedajo« (Knabb, 2013: 78).

Metoda revolucije: zahteva po biti

Kot poudarja Jelica Šumič-Riha (2007: 90), je za razumevanje kakršnihkoli uporov ključno razumeti razliko med zahtevo na ravni imeti in zahtevo po biti. V zahtevi po imeti zahtevamo 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 je v središču večine vstaj, uporov in demonstracij, ki od oblasti, vladarja, avtoritete 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. Velika večina uporov ne glede na to, kako nasilni ali množični so, spreminja le predstavnike na oblasti, oblastno strukturo pa pusti nedotaknjeno, saj ne zmore prevzeti soodgovornosti za so-vladanje in rajši vidi, da jim vlada in v njihovem imenu odloča kdo drug, da je le malo pravičnejši, prizanesljivejši, bolj razumevajoč kot njegov predhodnik.

Nasprotno pa v zahtevi po biti od Drugega ne zahtevamo ničesar. Drugi je tukaj popolnoma izničen, saj se v zahtevi po biti zahteva le prostor, kjer lahko obstajamo. Zahteva po biti ni niti najmanj odvisna od dobre volje Drugega, prav nasprotno, v svojem bistvu predvideva ravno 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 se vsaj predvideva, da je cel, a le zato, da bi pokazala njegov manko, njegovo nekonsistentnost. (Šumič-Riha, 2007: 90)

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, stranka ali vodja, saj ta zahteva v sebi implicitno vsebuje zahtevo po uničenju katerega koli nadrejenega, hierarhičnega, avtoritativnega Drugega in ustvarja položaj, v katerem vsakdo prevzame soodgovornost za ceno svobode, za položaj, v katerem je sočasno vladar in vladani. Nasprotje med

zahtevo po imeti in zahtevo po biti je nasprotje med bojem za višje mezde in bojem za odpravo meznega dela, na katerem temelji ekonomska neenakost; med bojem za istospolne poroke in bojem za odpravo institucije poroke kot poroka skupnega življenja; med bojem za pravice manjšin in bojem za odpravo koncepta manjšine, ki vzpostavlja dominanten koncept večine ...

Razumljivo je, da želi vsakokratna oblast vsako zahtevo po biti zbanalizirati na zahtevo po imeti, saj lahko le tako upraviči in ohrani svoj obstoj. Kakršnokoli, še tako radikalno zahtevo oziroma sorazmerno odsotnost natančne vsebine zahtev bo sprejela le, če je postavljena »v imenu neke skupnostne identitete, pripadnosti neki skupnosti, ki je reprezentirana v redu Drugega« (ibid.: 91). Tisto, česar država v nobenem primeru ne more tolerirati, pa je, da bi singularnosti tvorile skupnost, ne da bi se sklicevale na neko identiteto.

V nobenem primeru pa ne more priznati statusa zahtevi, ki jo nanj naslavljajo »katerekoli«, 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. (Šumič-Riha, 2007: 91)

Zato je zahteva po biti bistvo politike emancipacije, saj prej kot »za vse« zahteva pravice za »kogarkoli«, 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 po tem, da naj imajo njene izjave univerzalno veljavnost. Zato največjo razpoko v Drugem izzove univerzalna zahteva: »... 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). Zato mora biti zahteva po biti glavna zahteva revolucionarnega projekta.

Revolucionarna organizacija (kot proces)

V času »ponovnega rojstva zgodovine« (Badiou, 2012: 63) – kot Badiou poimenuje vstajniške dogodke po vsem svetu – je postalo dokončno jasno, da stare strukture, kot so stranke, sindikati in nevladne organizacije, niso več nosilci politične moči (Kurnik, 2013: 14). Zato je nujna invencija »prostornočasovnega dispozitiva, ki bi aktivneje povezoval diskurz politične subjektivizacije z diskurzom organizacije« (cf. Mezzadra, 2007). Emancipatorna gibanja, aktivna po vsem svetu, so ponudila jasno analizo današnjega trenutka, ki vključuje kritiko geneze kapitalizma, liberalizma in predstavnštva. Vendar še nis(m)o izumili nove politične organizacije kot »intersekcije med idejo in dogodkom« (Badiou, 2012: 63). Strah

pred organizacijo, ki je konstanten med emancipatornimi gibanji, je strah, da bo njena forma porodila nove avtoritarnosti, hierarhije in dominacije. A to je obenem največji izziv: invencija strukture posredovanja med svetom in spreminjanjem sveta, to je invencija organizacije, ki bi delovala tudi po času vstaj in bi omogočila graditev politične skupnosti »za vse«.

Proces, ki ga imenujem »organizacija«, je torej poskus ohranjanja značilnosti dogodka (intenzifikacija, krčenje in lokalizacija), ko dogodek kot tak ne poseduje več svoje prvotne moči. V tem smislu je organizacija transformacija dogodkovne moči v časovnost, v subjektivni latenci, kjer Ideja ohranja samo sebe. To je *invencija časa*, katerega partikularne značilnosti so vzete iz dogodka, časa, ki nekako razplete svoj začetek. Ta čas je potem lahko obravnavan kot *zunanj* čas, tako, da organizacije ni mogoče vpisati v čas, diktiran s strani prejšnjega sveta. Tukaj imamo nekaj, kar bi lahko imenovali *zunanj* čas *Subjekta, Subjekt izjeme*. (Badiou, 2012: 70)

Sklep: politizacija vsakdanjega življenja

V zadnjem času nastajajo ideje o politični internacionalni organizaciji, kot je peta internacionala, ki jo predlaga Samir Amin, ali DiEM25, kot ga predlaga Janis Varufakis, čedalje pogosteje je tudi ustanavljanje koalicij-strank-gibanj, ki se mednarodno povezujejo. Vendar se tovrstne ideje ne premaknejo s pozicije etatizma, parlamentarizma in identitarizma, pa tudi kult vodje jim ni tuj. Zato je organiziranost treba graditi drugače, na mikroravni, na ravni vsakdanjega življenja.

Kot so trdili situacionisti, sta rekonstrukcija življenja in obnova sveta ena in ista želja (Vaneigem, 1965: 47). Zato začetek vsakega revolucionarnega procesa pomeni revolucioniranje vsakdanjega življenja (ibid.). To pomeni politizacijo življenja in razumevanje, da politika obstaja le, če jo soustvarjamo vsi. To razumevanje potem lahko vodi v invencijo resnično politične situacije, ki bo vključevala vsakogar, to je »brezimmnega subjekta«, metodo »zahteve po biti«, in organizacije, ki ne bo reproducirala kulta »profesionalnih revolucionarjev«, vodij in kulturnih osebnosti, temveč bo dojeta kot proces, ki ga soustvarjamo vsi. Ta proces bo moral znati predrugati razredni boj tako, da bo koncept dela odpravljen v prid pravici do lenobe in brezdelja; da bo spodbujal ustvarjalnost namesto učinkovitosti in dobro življenje namesto reprodukcije. V tem procesu, kjer sta individualna in kolektivna raven neločljivo povezani, se odpira prostor za radikalno spremembo nas, vsega in sveta.

Literatura

- AGAMBEN, GIORGIO (1995/2004): *Homo Sacer. Suverena oblast in golo življenje*. Ljubljana: Koda, Študentska založba.
- BADIOU, ALAIN (1998a): Politika kot postopek resnice. *Filozofski vestnik* XIX(1): 67–75.
- BADIOU, ALAIN (1997/1998b): *Sveti Pavel: Utemeljitev univerzalnosti*. Ljubljana: Analecta, Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- BADIOU, ALAIN (1999): Osem tez o univerzalnem. *Filozofski vestnik* XX(1): 167–175.
- BADIOU, ALAIN (1985/1989/2004): *Ali je mogoče misliti politiko? Manifest za filozofijo*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- BADIOU, ALAIN (1992/2006): *Pogoji*. Ljubljana: Založba ZRC.
- BADIOU, ALAIN (2007/2008): *Ime česa je Sarkozy?* Ljubljana: Založba Sophia.
- BADIOU, ALAIN (2008/2009): Ideja komunizma. *Filozofski vestnik* XXX(3): 7–20.
- BADIOU, ALAIN (2012): *The Rebirth Of History*. London, New York: Verso.
- BALIBAR, ÉTIENNE (1997/2004): *Strah pred množicami: Politika in filozofija pred Marxom in po njem*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- BEY, HAKIM (1985): *The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism*. New York: Autonomedia.
- DE CLEYRE, VOLTAIRINE (2011): *Direktna akcija*. Zagreb: DAF.
- DEBORD, GUY (1967): Society of Spectacle. *The Anarchist Library*. Dostopno na: <https://theanarchistlibrary.org/library/guy-debord-the-society-of-the-spectacle> (18. maj 2017).
- FOUCAULT, MICHEL (1991): *Vednost-oblast-subjekt*. Ljubljana: Krtina.
- HOLLOWAY, JOHN (2004): *Spreminjamo svet brez boja za oblast*. Ljubljana: Študentska založba.
- KLEIN, NAOMI (2007): *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*. Canada: Knopf.
- KNABB, KEN (1997/(2013): The Joy of Revolution. *The Anarchist Library*. Dostopno na: <https://theanarchistlibrary.org/library/ken-knabb-the-joy-of-revolution> (17. maj 2017).
- KURNIK, ANDREJ (2005): *Biopolitika: Novi družbeni boji na horizontu*. Ljubljana: Sophia.
- KURNIK, ANDREJ (2013): Artikulacije potrebujejo neartikuliran bes. *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* XL(254): 11–19.
- MEZZADRA, SANDRO IN GIGI ROGGERO (2007): Singularisation of the Common: Thoughts on the Crisis of the "Movement of Movements". *Turbulence* 1. Dostopno na: <http://turbulence.org.uk/turbulence-1/singularisation-of-the-common/> (1. maj 2016).
- RANCIÈRE, JACQUES (1995): Politics, Identification and Subjectivization. V *Identity in Question*, J. Rajchman (ur.), 58–64. New York, London: Routledge.
- RANCIÈRE, JACQUES (2004): Demokracija kot nujen škandal. *Maska* XIX(86/87): 46–51.
- RANCIÈRE, JACQUES (1995/2005): *Nerazumevanje*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- SITUACIONISTIČKA INTERNACIONALA (2008). Ur. Aleksa Golijanin. *Časopis za*

- književnost, umetnost i kulturu* 164/165/166(35).
- ŠUMIČ-RIHA, JELICA (2007): Jetniki Drugega, ki ne obstaja. *Filozofski vestnik* XXVIII(1): 81–100.
- VANEIGEM, RAOUL (1965): *The Revolution of Everyday Life*. Dostopno na: <https://theanarchistlibrary.org/library/raoul-vaneigem-the-revolution-of-everyday-life> (18. maj 2017).
- VODOVNIK, ŽIGA (UR.) (2011): *Antologija anarhizma*. Ljubljana: Krtina.
- WIECK, DAVID (1962): The Habit of Direct Action. *Anarchy* 13: 96.
- ŽIŽEK, SLAVOJ (2007): *Nasilje*. Ljubljana: Analecta, Društvo za teoretsko psihoanalizo.