

IMPERIJ PROTI MNOŽICI

PETER KLEPEC

Nedavno izšlo delo Michaela Hardta in Antonija Negrija *Imperij*¹ je že takoj ob izidu zbudilo veliko radovednosti in zanimanja, tako da je prvi nakladi sledilo še kak ducat ponatisov. Avtorja, ki sta si za svoj interdisciplinarni pristop po lastnih navedbah vzela za model Marxov *Kapital* in skupno delo Deleuza in Guattarija *Tisoč platojev*, sta bila že kmalu deležna številnih pozitivnih kritik uglednih teoretikov, češ, da gre za »prvo veliko teoretsko sintezo enaindvajsetega stoletja« (Jameson) oziroma kar za »Komunistični manifest enaindvajsetega stoletja« (Žižek). Glede na neverjetno prodajno uspešnost, odmevnost, ki je je bilo v zadnjem desetletju deležno le malo katero posamezno teoretsko delo, izjemne ocene in teoretske primerjave odmevnih in pronicljivih teoretikov, dejstvo, da so se nekatere teze in osnovna shema, ki delo uokvirja, zelo dobro »prijele«, si je nemara delo vredno ogledati nekoliko поблиžje. Sami bomo pri tem postopali v treh korakih. Najprej bomo predstavili samorazumevanje avtorjev, ki zadeva osnovno teoretsko ogrodje celotnega dela, njegove predpostavke in izhodišča. Nato se bomo osredotočili na tisto, kar po našem mnenju in tudi po lastnih izjavah avtorjev tvori osišče, ki povzema in prežema celotno delo. Gre za pojmovno dvojico Imperij-množica, ki ga uokvirja teorija oblasti, kakršno je orisal Gilles Deleuze v dveh kratkih tekstih, ki sta tudi prevedena v pričujoči številki *Filozofskega vestnika*. V sklepnem koraku nas bo zanimala povezava teh dveh ravni, zanimalo nas bo v kolikšni meri je Deleuzova teorija množstva in političnega združljiva s teoretskim konstruktom, ki sta ga razdelala Hardt in Negri. Tu se bodo pokazale tudi nekatere ključne pomanjkljivosti in zagate njune temeljne zastavitve, kar zadeva njuno mišljenje političnega in množstva, ki ga sama razumeta kot »multitude«, množico.

¹ Michael Hardt, Antonio Negri, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) & London 2001 (9. ponatis). Navedki v okroglem oklepaju se odslej nanašajo na številko strani te izdaje.

Imperij

Delo *Imperij* je zastavljeno ambiciozno, širokopotezno in drzno. Če že ne zaradi drugega, naj bi vsaj njegova odmevnost in prodajna uspešnost pričali o tem, da mu je vsaj v osnovi zastavljeni cilj tudi uspel. A prvo, kar nekoliko pazljivejšega bralca preseneti, je, da si delo tako visokih in prestižnih ocen, kakršnih je bilo deležno, sploh ne zasluži – s tem se bo najbrž strinjal vsakdo, ki ga je prebral v celoti. Nasploh je delo nenavaden »hibrid« – uporabljamo termin, ki se velikokrat pojavlja v samem delu. Hibrid, ki ni ne *Komunistični* manifest ne *Kapital*, ne programski tekst, ne temeljito, analitično delo. V njem ne zmanjka referenc in navezav na številne klasične in sodobne avtorje, a nobena navezava ni podrobneje izpeljana, nobena kritika ni niti približno razdelana.² Če je bila kritika opravljena na kakem drugem mestu – nenazadnje *Imperij* le ni prvo skupno delo obeh avtorjev, bi ne bilo napak, če bi bilo to kje vsaj omenjeno. Enako velja za primer, če so bile kritike in izpeljave opravljene drugje, v delih, ki ju je vsak od njiju objavil sam. In če sta si avtorja za zgled vzela delo Deleuza in Guattarija, potem se zdi, da sta si od njiju izposodila tisto najslabše – eden izmed osnovnih očitkov Deleuzu in Guattariju je vedno bil, da je njuno delo nekakšna čudna mešanica sloganov, gesel in parol, na eni strani, na drugi strani pa detajlnega, že skoraj drobnjakarskega razvijanja in neskončne serije razlikovanj. A tega drugega v *Imperiju*, ne glede na siceršnjo obsežnost dela, preprosto ni.

Nadalje. Če se avtorja primerjata z Marxom, potem je treba reči, da je po eni strani, kolikor je Marx eden izmed najbolj citiranih avtorjev v celotnem delu, ta primerjava sicer razumljiva, a kolikor *Imperij* dejansko primerjamo s *Kapitalom*, postane hitro jasno, da o umestnosti primerjave ne more biti niti govora. Gre, vulgarno rečeno, preprosto za to, da je bil *Kapital* tako po zamisli (prvotno je Marx, kot je znano, načrtoval deset zvezkov, sam izdal le prvega, ostala dva pa je izdal Engels), kot po sami izpeljavi ter kasnejšem učinkovanju *kapitalno* delo v vseh pomenih besede, *Imperij* pa pač ni niti napisan niti zastavljen na takšnem nivoju. Je vzrok morda v tem, ker sta avtorja hotela napisati

² Hardt v odgovoru na kritiko, da je njuno delo preveč eklektično in ne dovolj rigorozno odgovarja, da gre pri tem pač za izbiro med dogmatizmom in eklekticizmom, pri čemer sta se hotela prvemu izogniti, drugo pa v primeru, da ima pisec svojo metodo ali perspektivo, pač ni eklekticizem. (Prim. točko 25 na: http://muse.jhu.edu/journals/theory_&_event/v004/4.3hardt.html). Negri pa, nasprotno, ne zanika eklekticizma, temveč iz njega naredi neko vrsto drže: »Eklekticizem je dandanes dobil novo kritično obliko. Gre za nekaj takega, kar je Kant opisal kot spor fakultet. [...] Mnoge discipline, matematika, ekonomija, so dandanes vzpostavile med seboj pregrade, tako da ne morejo komunicirati med seboj. Menim, da moramo danes poseči, da bi uničili in premešali razlike in razlikovanja med njimi.« (<http://milkbar.com.au/globalhistory/negri.htm>, str 4/5).

neke vrste manifest? Če je temu tako, potem je zanimivo, da si že sama nista postavila za zgled *Komunističnega manifesta*. Prvi razlog za to je nemara precej banalen – z opombami vred ima knjiga skoraj petsto strani in je torej že zaradi svoje forme nekako ne-manifestativna. Drugi razlog je nemara v tem, da bi s tem avtorja tvegala neposredno primerjavo s *Komunističnim manifestom* Marxa in Engelsa. To primerjavo v resnici sama na nekem mestu tudi potegneta, a prek primerjave in obravnave z Machiavellijem, ki jo je storil že Althusser. Temeljni očitke Marxu in Engelsu je tako zanj v tem, da sta bila v času nastanka *Komunističnega manifesta* subjekt, ki definira stališče in gledišče teksta (proletariat), in objekt, cilj (komunistična partija in komunizem) so-navzoča, medtem, ko je danes, v dobi postmodernizma, to nekoliko drugače. »Kako naj konstruiramo aparat, ki bo združil subjekta (množico) in objekt (kozmpolitsko osvoboditev) znotraj postmodernosti? Očitno je, da tega ne moremo doseči, četudi v celoti predpostavimo argument o polju imanence, če pri tem samo sledimo napotilom Marx-Engelsovega manifesta.« (64) A navkljub temu se avtorja vendarle ne odpovedujeta povsem formi manifesta – tako na večih mestih³ v delu nastopa tekst v kurzivi, ki je očitno manifestnega značaja.

Nemara bi lahko postavili tezo, da se primerjavi s *Komunističnim manifestom* izogibata ravno zato, ker na tej točki njun projekt stoji in pade. Ni nič drugega kot gesta, gesta, ki se sicer skliče na številne avtorje, a le zato, da bi jih že v naslednjem hipu vrgla v isto črno brezno, brezno svoje izjavljalne pozicije. Takšna usoda, ne glede na številna sklicevanja nanju, doleti tako Marxa kot – o čemer nekoliko obširneje v nadaljevanju – tudi Deleuza. Marxa se tako nenehno omenja, tu in tam kritizira, a brez prave utemeljitve ali morebitne alternative. Preberemo lahko, na primer, da »celo Marxova teorija vrednosti plačuje ceno metafizični tradiciji, saj je njegova teorija vrednosti v resnici teorija mere vrednosti« (355), in da je njegova teorija evropocentrična – Marx si namreč ne more zamisliti druge poti od tiste, »ki jo je že prepotovala evropska družba« (120). Mimogrede, zanimivo je, da kritika Marxovega evropocentrizma nastopa ob Marxovi obravnavi Indije, ni pa omenjena, recimo, njegova obravnava Rusije, korespondenca z Vero Zasulic⁴, njegov odnos do malih narodov⁵ itn.. A to niti ni tako pomembno. Pomembneje je, da oba avtorja svojo pozicijo dojemata kot pozicijo *onstran* Marxa – še najbolj eksplicitno se je o tem izjasnil Hardt v že zgoraj omenjenem intervjuju: »Negri in jaz raje dojemava svojo usmeritev kot komunistično, ne pa kot marksistično, saj to za

³ Denimo na straneh 63-68, 91-92, 156-159, 348-349, 411-413.

⁴ Prim. Etienne Balibar, *Marxova filozofija*, Kratina, Ljubljana 2002, razdelek Ruska komunina.

⁵ O tem obširneje Božidar Debenjak, *Friedrich Engles, Zgodovina in odtujitev*, Obzorja, Maribor 1981, str. 80-81.

naju pomeni, da se izogneva dogmatizmu. Posvetiti se tradiciji enega samega misleca, ne pa nizu metod, načel in idej, pomeni, da smo vselej izpostavljeni tveganju, da bomo onemogočili iznajdbo in ustvarili novi dogmatizem. Prav gotovo močno kritizirava Marxa, kakor tudi Spinozo, Deleuza, Machiavellija in druge. Morda je tradicijo komunističnega mišljenja dejansko preveč obvladovalo Marxovo ime, ter tako zatrla razne alternative in možnosti. Drugače rečeno, komunistična misel je mnogo večja od Marxa. Trdiva, na primer, da je bil Spinoza komunist dolgo pred Marxom – kako naj sicer razumemo njegov predlog 'absolutne demokracije', prav tako je bil Deleuze komunistični mislec, četudi se sam ni tako dojemal.⁶ Morda je sedaj nekoliko bolj jasno, zakaj umanjka neposredna primerjava s *Komunističnim manifestom* – zato, ker bi pač preveč neposredno asociirala na Marxa, ne pa zato, ker bi se avtorja besedi komunist izogibala. Ravno nasprotno. V nekem pomenu bi lahko rekli, da je bilo celotno delo, vključno z že vnaprej vračunanimi reakcijami nanj, nedvomno napisano samo zato, da bi čisto na koncu avtorja lahko zapisala: »To je nezadržna lahkost in radost biti komunist«. Ja, res jima nihče ne more preprečiti tega »joy«, veselja, radosti in sreče. Krasno je biti komunist – postavimo radikalne zahteve po »globalnem državljanstvu« (400), »družbeni mezdi in zagotovljenemu dohodku za vse« (403), si za zgled postavimo legendo sv. Frančiška Asiškega, ki naj bi nas navdihovala in nam kazala »pot pri naši komunistični akciji« (413). Tu, v tej točki se po našem mnenju nahaja simptom *Imperija*, simptom razkoraka med nalogo, cilji in izpeljavo celotnega dela, ki se na koncu izteče v tako rekoč anti-klimatični vrhunec. V nekem pomenu je celoten projekt že vnaprej žrtvovan prav zaradi tega simptoma, v nekem pomenu ni ta simptom, ki ga avtorja seveda ljubita bolj od samih sebe, nič drugega kot način uživanja, užitka v lastnem simptomu. Ker je užitek vselej nekaj partikularnega, individualnega, ker nam je užitek Drugega po definiciji nekaj tujega, v tej točki obema avtorjema ne moremo reči drugega kot: »Enjoy, dear comrades!«

Paradokсно je, da vse te zgoraj omenjene zagate, zapleti s samorazumevanjem, lastno pozicijo itn., izhajajo iz namena avtorjev, da bi se izognila dogmatizmu, potem pa sama zapadeta v žargonizacijo in najhujši možni dogmatizem. Ni namreč hujšega dogmatizma od dogmatizma užitka, užitka biti radikalen kolikor se le da, pa naj stane kar hoče, užitka v odklonu, ki ga je Lenin nekoč označil za eno izmed otroških bolezni komunizma, a je videti kot neozdravljiva kronična bolezen. Užitek, kot je znano, vselej najde pot, najlažjo in najkrajšo, pri čemer se za ceno, ki jo mora plačati subjekt, ne zmeni. In kakšno ceno zaradi tega partikularnega načina uživanja avtorjev mora plačati *Im-*

⁶ Točka 27: http://muse.jhu.edu/journals/theory_&_event/v004/4.3hardt.html.

perij? Kako uresničiti in udejaniti radikalni program, ki izhaja iz kritike Imperija? V katerih točkah je ta program postavljen z resnimi nameni, v katerih pa gre samo za imidž? Kdo in proti komu bo realiziral tak program? Je lahko tak program osnova za boj proti Imperiju? V čem se nahajajo izhodišča in nastavki za delovanje? Kdo je naslovnik in opora takšne politike? Nedvomno je to za avtorja tisto, kar sama imenujeta »množica«, »multitude«, pri čemer vztrajata pri tem, da se pravo vprašanje dandanes glasi, »kako naj množica postane politični subjekt« (394)? In kaj je sploh množica? Kako jo avtorja definirata? V kakšnem razmerju je do Imperija? Kje se nahajajo filozofske predpostavke in zastavki njenega projekta? Avtorjema bi napravili krivico, če bi trdili, da si v svojem delu ne postavljata teh vprašanj in da obenem še kako dobro veda, da njuno delo ne predstavlja dokončnega odgovora nanje. Glede na to, da je njun naslednji skupni projekt prav knjiga o množici, se postavlja vsaj vprašanje, ali *Imperij* ponuja prave nastavke zanjo.

Med Imperijem in množico

Kaj je pravzaprav Imperij? Glede na to, da ga avtorja vselej pišeta z veliko začetnico, to pomeni, da ne gre za *nek*imperij, za enega izmed imperijev, prav tako pa ne več za klasično obliko imperializma, temveč za Imperij, ki je prvič v zgodovini globalnega značaja in pomena. A na kaj se opira teza o Imperiju? Na dejstvo, da v svetu obstaja red, svetovni red, ta red pa ima neko obliko, pravno formacijo. Ta red predpostavlja neko obliko suverenosti. Takšna svetovna ureditev sega v 17. stoletje, ko je bil vzpostavljen tako imenovani Westfalski mir. Ureditev je bila deležna številnih variacij in popravkov od Locka, Hobbesa do Kelsna – dandanašnji rezultat je »hibrid Luhmanna in Rawlsa«. (15) Obstajata dva temeljna modela, izvorno rešitev teh dveh modelov sta podala že Locke in Hobbes. Razlika med enim in drugim je v tem, da se suverenost za drugega prenese na državo in vojsko, medtem ko je za Lockov model značilna večja pluralnost. A dandanes je ne glede na različice celotni model postavljen pod vprašaj. Priča smo namreč krizi suverenosti države, pri čemer zaton suverenosti nacionalnih držav še ne pomeni, da je suverenost kot taka v zatonu. Nastala je namreč neka nova, globalna oblika suverenosti, ki jo avtorja imenujeta Imperij. »Imperij je politični subjekt, ki dejansko nadzoruje te globalne izmenjave, suverena oblast, ki vlada svetu«. (ix) V nasprotju z imperializmom, Imperij ne vzpostavlja teritorialnega središča oblasti in se ne opira na fiksne meje ali pregrade. Je decentralizirani ali deteritorializirajoči aparat vladavine, ki postopoma utelesi celotno globalno področje znotraj svojih meja, ki se nenehno širijo in premeščajo. Ta novi sistem vladavine pred-

stavlja prehod v kapitalističnem načinu produkcije, ustvarjanje bogastva se vse bolj nagiba k tistemu, kar avtorja imenujeta biopolitična produkcija. Pri tem vztrajata, da Imperij ni metafora, temveč koncept, pojem. Prva njegova značilnost je, kot že rečeno, da nima meja, njegova vladavina ni omejena. Druga značilnost je v tem, da ne gre za zgodovinski režim, temveč za red, ki dejansko ukine zgodovino in s tem obstoječe stanje stvari fiksira za večno. Tretja značilnost je, da ne gre le za nadzor in upravljanje s teritorijem, kar je bilo značilno za klasično obliko suverenosti, pač pa Imperij tudi ustvari sam svet, v katerem se nahaja. Četrta, predmet vladavine Imperija je družbeno življenje v celoti. Gre za novo paradigmo bio-oblasti, »biopower«. In peta značilnost te nove oblasti je v tem, da četudi se sam Imperij nenehno koplje v krvi, je vedno in povsod posvečen miru – v tem pomenu je večni in univerzalni mir zunaj zgodovine. Imperij torej »že od vsega začetka postavlja etično-politično dinamiko, ki se nahaja v središču njegovega pravnega pojma. Ta pravni pojem vsebuje dve temeljni tendenci: prvič, pojem prava, ki je zatrtjen v konstrukciji novega reda, ki zaobsega celotni prostor tega, kar smatra za civilizacijo, brezmejen, univerzalen prostor; in drugič, pojem prava, ki ga vsebuje ves čas znotraj svoje etične utemeljitve. Imperij izčrpa zgodovinski čas, suspendira zgodovino, in znotraj svojega etičnega reda posrka vase preteklost in prihodnost. Drugače rečeno, Imperij svoj red predstavlja kot permanenten, večni in nujen.« (11)

V osnovi torej teza o Imperiju izhaja iz dejstva, da smo danes priča upadanjju moči države. Toda to opozorilo ni nekaj, kar bi si avtorja Imperija lahko lastila kot neko veliko iznajdbo. Gre za opozorilo, ki dandanes v politični teoriji ni novost, temveč prejkone stalnica. Vzemimo nekoga, ki bi ne mogel biti bolj zoperstavljen Negriju in Hardtu, nekoga, ki sliši na ime Jürgen Habermas. Kaj je jedro argumentacije, ki jo predstavlja nedavno Habermasovo delo *Die Postnationale Konstellation. Politische Essays*⁷? Dinamiko stoletja, ki je za nami, imenuje Habermas sočasna evolucija scientizacije in sekularizacije, oziroma nadaljevanje tistega, kar je Max Weber imenoval »detradicionalizacija življenjskega sveta«. Eden izmed rezultatov tega procesa ni le dramatično naraščanje svetovnega prebivalstva, temveč tudi vpeljava novih materialov, tehnologij in medijev, ki revolucionizirajo načine medčloveške interakcije. Eno plat tega procesa predstavlja tako znanstveni napredek, prežetost vsakdanjega življenja do najmanjših podrobnosti in intimnosti z diskurzom znanosti. Stranski učinek tega in pa neizmernega tehnološkega napredka, ki smo mu priča, je vse večja laičnost v pomenu ne-ekspertnosti. Čeravno je za Habermasa temeljni

⁷ V izvorniku je delo izšlo leta 1998 pri založbi Suhrkamp, Frankfurt na Majni. Sami smo si pomagali z angleškim prevodom: *Postnational Constellation, Political Essays*, prevedel Max Pensky, Polity Press, Oxford 2001.

dogodek v tem kratkem dvajsetem stoletju, ki ga na enem koncu zaznamuje začetek prve svetovne vojne, na drugem pa zrušenje železne zavese, zmaga nad fašizmom in čeprav sam priznava, da so se totalitarne poteze dobe vtkale v samo strukturo kritičnih diagnoz tega časa, zanj temeljno strukturno grožnjo konec dvajsetega in začetek enaindvajsetega stoletja predstavlja konec države blaginje, ki ga spremlja zmagoslavje neo-liberalizma. Ta proces obujanja družbenolahkomiselnih oblik neo-liberalizma prinaša s seboj vse manjšo suverenost nacionalne države. Tu smo pri temi, ki jo izpostavljata avtorja *Imperija*. Tudi za Habermasa državna suverenost ni več nedeljiva, v številnih primerih si jo morajo dandanes države deliti z mednarodnimi agencijami ter imajo tako vse manj nadzora nad svojimi nacionalnimi teritoriji. Protekcionizem kot ena izmed oblik »varovanja« domačega gospodarstva postaja vse bolj in bolj neučinkovit, keynesijanizem v eni deželi ni več možen. Ekonomska globalizacija ima tako očitno učinek tudi na vse manjše in manjše prihodke iz davkov, ki jih je čedalje manj za financiranje socialnih politik – nezaposlenost, ki jo populisti in nacionalisti izkoriščajo s tem, ko se zavzemajo za okrepitev nacionalnih držav, je tako v resnici vse manj v domeni nacionalnih držav. Denar uspešno »uhaja« državnim kontrolam, »vladarje teritorijev« so tako zamenjali »gospodarji hitrosti«, »obvladovalci tokov«, kot se koncizno, v govorici, ki je tako blizu avtorjema *Imperija*, izraža sam Habermas. Tisto, kar ga skrbi, je, da bo opisani proces prinesel konec različnih oblik solidarnosti in kopičenje različnih oblik izključevanja – razredi se delijo na podrazrede, vsepovsod se kopičijo razni »podrazredi«. Ves ta proces grozi, da bo neizogibno uničil univerzalistično samodojemanje in samorazumevanje, na katerem temeljijo sodobne demokratične družbe. Ti tako imenovani globalizacijski procesi nimajo le ekonomske plati, pač pa, opozarja Habermas, presegajo meje nacionalnega teritorija tudi na številne druge načine. To drugo in drugačno razsežnost najavljajo pojavi, ki jih vsi poznamo pod imeni »Černobil«, »ozonska luknja«, »kisli dež«, zaradi te nove perspektive pa se zavedamo vse večje medsebojne odvisnosti družbenih prizorišč, skupnosti in tveganj ter – če zopet navedemo Habermasov termin, ki je blizu našima avtorjema – »mrež« skupne usode. Skratka, potrebna je vse večja globalna solidarnost, edino, kar preostane, pa je osredotočenje na nadsolidarnostne institucije. Habermas predlaga, da je treba skušati najti takšne ne-večinske in nepreglasovalne oblike legitimnosti, najprej seveda na ravni Evrope, ki bi v nekem demokratičnem procesu zagotovile osnovo za legitimacijo onstran nacionalne države. Kdo in kako lahko iznajde te osnove? Kako si lahko predstavljamo demokratično legitimnost odločitev onstran sheme nacionalne države? Habermasov odgovor je seveda v tem, da tega ne morejo zagotoviti ne državne strukture ne tržni mehanizmi, pač pa procesi kolektivnega oblikovanja volje, drugače rečeno,

zgoj javna umna razprava vseh, katere akter je celotna svetovna javnost. Demokratični proces se mora stabilizirati s svojimi rezultati, edino tako obstajajo upanja za zagotovitev solidarnosti pred pretečimi notranjimi silami, ki grozijo, da bodo družbo razpočili. Takšen proces za Habermasa lahko uspe le, če izpolni priznane standarde družbene pravičnosti in demokratičnosti. Te standarde postavlja pravo, s čimer smo pri Habermasovi stalnici, ki zadeva premislek prava – prek javne razprave, katere rezultat je racionalni in umni konsenz, pridemo do zakonov. »Pravni pojem samozakonodajalstva mora pridobiti politično dimenzijo: moramo ga razširiti tako, da bo vključil pojem družbe demokratičnega načina samousmerjanja in samointervencije.«⁸ Drugače rečeno, funkcije, ki so jih poprej imele države blaginje na nacionalni ravni, bi bilo treba prenesti na nadnacionalne oblasti. Ključno vprašanje v dani situaciji za Habermasa tako je, ali zmoreta civilna družba in politična javnost izoblikovati nov pojem kozmopolitske solidarnosti.⁹

Habermasov oris problematike zatona suverenosti nacionalnih držav, ki se v grobem in površno gledano navidez ujema z izhodiščnimi tezami Negrija in Hardta, priča torej o tem, da je tema o zatonu nacionalne suverenosti stalnica sodobnih razprav. Vendar pa se težave, kot vedno, nahajajo v podrobnostih. Če se Habermas v svojih razpravah odkrito postavi v bran evropocentrizmu, če pri tem nekonsistentno krši lastne standarde, po katerih mora biti javna razprava brez prisile in nujnosti, medtem ko se sam, denimo v polemiki o Deklaraciji o skupnih vrednotah, ki jo je leta 1991 izdala singapurska vlada in t. i. Bangkokiški deklaraciji iz leta 1993 (ki so jo podpisali Singapur, Malezija, Tajvan in Kitajska), skliče na ekonomsko nujo,¹⁰ je prav to dvoje, evropocentrizem in pa kapitalizem, osnovna tarča Negrija in Hardta. Z drugimi besedami, ravno tisto, kar za Habermasa ni sporno, je problem. Še več. Avtorja *Imperija* v nekem pomenu s svojo tezo ravno postavljata, da problem ne le ni takšen, kakor ga vidi Habermas, pač pa, da ga vsaj v tej obliki v resnici sploh ni

⁸ *Postnational Constellation*, nav. delo, str. 60.

⁹ Razprave o kozmopolitizmu in kozmopolitski demokraciji presegajo okvire pričujočega prispevka in segajo od že zgoraj omenjene zahteve avtorjev *Imperija* po »globalnem državljanstvu« (400), Derridajevega pamfleta (Prim.: »Kozmopoliti vseh dežel, še en napor!«, prevedla Simona P. Grilc, v: *Razpol 12, Problemi 1-2*, letnik XL, Ljubljana 2002, str. 143–160), pa do drugih konkretnjših predlogov in načrtov, kako udejaniti kozmopolitsko demokracijo (Prim. npr.: David Held, *Cosmopolitan Democracy*, Polity Press, Oxford 1995; isti, »Democracy: From City States to a Cosmopolitan Order?«, v: *Contemporary Political Philosophy. An Anthology*, ur. Robert E. Goodin in Philip Pettit, Blackwell Philosophy Antologies, Oxford 1997, str. 78–101, Ulrich Beck, *Was ist Globalisierung*, Edition Zweite Moderne, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1998, str. 159–163.

¹⁰ Prim. o tem naš prispevek »Vloga človekovih pravic v Habermasovem modelu demokracije«, v: Jelica Šumič-Riha (ur.), *Pravo in politika*, Liberalna akademija, Ljubljana 2001, str. 101–122.

– tisto, kar bi bilo treba za Habermasa *šele* narediti (vzpostaviti učinkovite nadnacionalne mehanizme), se je namreč *že* zgodilo – globalna oblika suverenosti, ki jo avtorja imenujeta Imperij, namreč *že obstaja*. Čeprav sama Habermasa v tem kontekstu ne omenjata, bi tisto, kar pravita o lockeovskem pogledu na mednarodno pravo, verjetno lahko razumeli tudi kot odgovor tisti tradiciji v sodobni politični filozofiji, ki jo Habermas predstavlja: »[...] tisto, kar je predlagano v tem kontekstu, je globalni konstitucionalizem, oziroma projekt preseganja državnih oblasti z vzpostavljanjem *globalne civilne družbe*. Ti slogani naj bi priklicali v spomin vrednote globalizma, ki bi navdihnile novi mednarodni red, oziroma dejansko transnacionalno demokracijo. Medtem ko hobbesevska hipoteza poudarja pogodbeni proces, katerega rezultat je nova unitarna in transcendentalna nadnacionalna oblast, se lockeovska hipoteza osredotoča na nasprotno moči/oblasti [counterpowers], ki navdihujejo konstitutivni proces in podpirajo nadnacionalno oblast. Vendar pa je v obeh primerih novi globalni red predstavljen zgolj v analogiji glede na klasično pojmovanje nacionalne suverene oblasti držav.« (7)

Avtorjev *Imperija* ne zanima, kako *legitimirati* pravo, red, zakon in novi svetovni red – sama sta kot pravita »onstran starega terena kot ga je opisal Jürgen Habermas«. Ne gre za to, da bi bilo treba sodelovati z Imperijem – kar, kot trdita, počno nevladne organizacije, ki dejansko vodijo in »pomagajo pravičnim vojnām«. (36) Prav tako ne gre za problematiko, ki jo je predstavil postmodernizem – daleč od tega, da bi Imperij naredil konec tako imenovanim velikim pripovedim, »dejansko jih producira in reproducira«. (34) In za nameček je treba pripomniti, da ne obstaja ena velika pripoved, pač pa obstajata vsaj dve »veliki pripovedi«. Moderna zanju ni enoten pojem, temveč nastopa v »vsaj dveh pojavnih oblikah«. (74) Tako obstajata dve razsvetljenstvi, dve tradiciji, ki ju Negri in Hardt imenujeta dve Evropi. Ena tradicija odkrije ravnino imanence, v to tradicijo spada Spinoza, druga tradicija, Descartes, Hobbes, Kant, Hegel, pa v bistvu zopet vzpostavi transcendenco. Čeprav se je, denimo, Descartes delal, da ustanavlja novi humanistični projekt, je v resnici »ponovno vzpostavil transcendentni red« (79). Podobnih rokohitrskih in na pamet izrečenih trditev v celotni knjigi, mimogrede rečeno, nikoli ne zmanjka. Pod udarom se nahajata zlasti evropocentrizem ter vsi možni in nemožni krivci zanj. Tako ni heglovstvo nič drugega kot »apologija imperialistične Evrope« (381), Hobbes pa se s svojo teorijo reprezentacije nahaja na začetku tistega procesa, katerega realizacija kasneje pripelje do rojstva bio-oblasti. (Prim. 89) Včasih ima bralec občutek, kot da imata avtorja že vnaprej pripravljeno shemo, po kateri obravnavata določene avtorje, nekateri so pač dobri, drugi slabi fantje. Ker je to povezano z njuno izjavljalno pozicijo, o čemer je bilo govora zgoraj, je tudi vsakršno polemiziranje z njunimi stališči glede ocen

posameznih avtorjev jalovo. Edino resno težavo z določenim avtorjem imata Negri in Hardt namreč takrat, ko ta avtor predstavlja njuno lastno stališče. Vzemimo Foucaulta, ki je poleg Deleuza ena glavnih referenc. Kako združiti slavne Foucaultove trditve o smrti Človeka iz dela *Besede in stvari*, ki ga je Foucault spisal leta 1966, z njunim projektom, v katerem jima gre za humanizem? Preprosto. Foucaultovo pozno delo razglasita za humanizem, kar pa ne predstavlja preloma s prejšnjim stališčem, saj Foucaultov anti-humanizem »neposredno izhaja iz sekularizirajočega projekta renesančnega humanizma, ali, natančneje rečeno, njegovega odkritja ravnine imanence. Oba projekta sta utemeljena na napadu na transcendenco. Obstaja stroga kontinuiteta med religiozno mislijo, ki oblast nad naravo podeli Bogu in moderno 'sekularno' mislijo, ki isto oblast nad naravo dodeli Človeku. Tako kot poprej Bog tudi ta Človek nima mesta v filozofiji imanence«. (91) A kaj je zanju sploh imanenca? »Imanenco določa odsotnost vsake zunanje meje poti dejavnosti množice, imanenca je zavezana, v svojih afirmacijah in destrukcijah, režimom možnosti, ki tvori jo njeno tvorbo in razvoj.« (373) Skratka, »Ni Dieu, ni maître, ni l'homme – nobena transcendentna oblast ali mera ne bo določala vrednot našega sveta. Vrednoto bo določala zgolj nenehna inovacija in kreacija človeštva« (356).

Prehod k Imperiju tako zanju ponuja predvsem nove možnosti za sile osvoboditve, za sile imanence – teorija o vzpostavitvi Imperija je namreč tudi »teorija o njegovem propadu« (370). Ne gre za emancipacijo, kot sama opozarjata (prim. 359), temveč za osvoboditev ustvarjalne sile množic, ki ohranjajo Imperij in ki so ravno tako zmožne avtonomno konstruirati proti-Imperij, alternativno politično organizacijo globalnih tokov in izmenjav. Bi bilo treba kolo zgodovine zavrteti nazaj? Ne gre za to, da bi se bilo treba vrniti v stanje pred Imperijem, v tej točki se je treba sklicati na Marxov argument, ki zadeva kapitalizem: »Trdiva, da je Imperij boljši na isti način kot Marx trdi, da je kapitalizem boljši od družbenih oblik in načinov produkcije, ki so bili pred njim.« (43) Prav tako ni več proletariat tisti, ki bi lahko izvedel revolucijo; časov proletarskega internacionalizma je nepreklicno konec. Že samo izoblikovanje Imperija predstavlja odgovor na proletarski internacionalizem, obenem pa priča o dvojem: najprej o tem, da sam pojem nacionalne suverenosti ni več učinkovit, hkrati pa to učinkovitost izgublja tudi »avtonomija političnega«. (307) Toda, če proletariat ni tisto, kar je bil, to tudi še ne pomeni, da je izginil – v tem pomenu je treba omeniti zavračanja množice, da bi jo izkoriščali. A kaj se je zgodilo z nekdanjimi razrednimi boji? Vzrok za to, da dandanes ni več bojov, je to, da ni več pripoznanja skupnega političnega sovražnika – »pojasniti, kdo je skupni sovražnik, je tako bistvena politična naloga«. (57) Odgovor je zanju kakopak na dlani – »sovražnik je specifični režim globalnih razmerij, ki ga imenujemo Imperij« (45–46).

Oblast in upor, množica in Deleuzovo mnoštvo

Na kakšen način sta Imperij in množica, ki očitno tvorita osnovni teoretski par dela, povezana? Na globalni ravni je treba Imperij, ki seveda ne temelji samo na sili, temveč se vselej predstavlja v »službi miru« (15) in tako utemeljuje pravico do nenehnega interveniranja in vmešavanja, misliti kot stroj, kot »high-tech stroj« (39). In ker je kri Kapitala treba hraniti z novo krvjo, ker mora Kapital nenehno »iskati nove meje« (227), ker je Imperij zgolj vampir, aparat zajetja in omejevanja, »parazitski stroj« (62), ki parazitira na množici, torej njuna povezava ni nič drugega kot parazitiranje enega na drugem. Kako je možno to parazitiranje, naj bi potemtakem pojasnila teorija oblasti. Temeljna teza njune teorije oblasti je, da »oblast postane povsem biopolitična, celotno družbeno telo zajame stroj oblasti in ga razvije v njegovi virtualnosti« (24). Tu smo v osrčju in po lastnih besedah avtorjev »temeljni tezi« (25) *Imperija*, tezi o oblasti kot bio-oblasti, oblasti, ki se dogaja v okviru družbe nadzora. A kaj pravzaprav trdi omenjena teza? Da pravna forma Imperija v resnici ni nič drugega kot policijsko pravo, pravica intervencije, poseganja, vmešavanja v vse in vsakogar? Da ta »police« vključuje vse, kot se glasi navedek iz Foucaultovega opusa? Da oblast, ki tako kot pri Foucaultu nikjer ne obstaja, ne pomeni nič drugega kot produkcijo življenja? Da ta družba, v kateri se vse skupaj dogaja, ni več disciplinarna družba, ki jo je v svojih delih detajlno prikazal Foucault, temveč družba nadzora, družba kakršno je genialno začrtal Deleuze? Da je torej Deleuze bližje resnici kot Foucault, in da jedro Deleuzove kritike Foucaulta, ki jo avtorja jemljeta za dovršeno dejstvo, predstavlja zamenjava Foucaultovega termina »plaisir« z Deleuzovo »désir«, četudi nas o tem le informativno obvešča opomba na strani 422? In ta zamenjava naj bi predstavljala odgovor na vprašanje, na katerega se je Foucault izmikal odgovoriti, odgovor na vprašanje, »kdo ali kaj vodi [drives] sistem«, predvsem pa, kaj je sploh »bios«? Kakorkoli že, Foucaultu naj bi namreč »ne uspelo dojeti resnične dinamike v biopolitični družbi. Nasprotno pa nam Deleuze in Guattari predstavljata poststrukturalistično razumevanje bio-oblasti v pravem pomenu besede, ki prenavlja materialistično mišljenje in se trdno utemeljuje v vprašanju produkcije družbene biti. Njuno delo demistificira strukturalizem in vsa filozofska, sociološka in politična pojmovanja, ki iz trdnosti epistemološkega okvira delajo neizogibno referenčno točko. Našo pozornost jasno usmerjata na ontološko substanco družbene produkcije. Stroji producirajo. Nenehno funkcioniranje družbenih strojev v njihovih raznih aparatih in zbirih [assemblages] producira svet skupaj s subjekti in objekti, ki ga konstituirajo. Vendar pa se zdi, da sta Deleuze in Guattari zmožna pozitivno dojeti zgolj tendence, usmerjene v kontinuirano gibanje in absolutne tokove, tako da tudi v njuni

misli ostajajo kreativni elementi in radikalna ontologija produkcije družbenega nesubstancialna in nebogljena [impotent]. Deleuze in Guattari odkrije-ta produktivnost družbene reprodukcije (ustvarjalno produkcijo, produkcijo vrednot, družbenih razmerij, afektov, postajanj), a jima jo uspe artikulirati zgolj površno in za kratko, kot kaotični, nedoločeni horizont, ki ga zaznamuje nepojmljivi dogodek.« (28) Potem, ko sta tako na hitro opravila s Foucaultom, opirajoč se na Deleuzovo kritiko Foucaulta, ki je prav tako ne navajata podrobneje, podobno opravita, kot smo ravnokar videli, še z Deleuzom in Guattarijem – če neizrečene polemike z Giorgijem Agambenom, ki ga avtorja omenjata šele na strani 366, niti ne omenjamo.¹¹ Po takšnem *tour de force* si zastavita tudi svojo nalogo: »Najina naloga je potemtako graditi na teh delno uspešnih poskusih pripoznanje potenciala biopolitične produkcije. Natančno s tem, da koherentno združimo različne določujoče značilnosti biopolitičnega konteksta, ki smo jih opisali do te točke, in da jih zvedemo nazaj na ontologijo produkcije, bomo zmožni identificirati nov lik kolektivnega biopolitičnega telesa, ki kljub temu lahko ostaja tako protisloven kot paradoksen. To telo postane struktura ne s tem, da negira izvorno produkcijsko silo, ki ga navdihuje, temveč s tem, da jo prizna; postane (tako znanstveni kot družbeni) jezik, ker je množica singularnih in določenih teles, ki iščejo razmerje. Je tako hkrati produkcija in reprodukcija, baza in nadstavba, ker je življenje v najpolnejšem smislu ter politika v pravem pomenu besede: Najina analiza se mora spustiti v džunglo produktivnih in konfliktnih določitev, ki nam jih ponuja kolektivno biopolitično telo. Kontekst najina analize mora biti tako samo razvijanje življenja, proces konstitucije sveta, zgodovine. Analizo je treba predlagati ne skozi idealne oblike, temveč znotraj nepredirnega kompleksa izkustva.« (30)

Čeravno gre po izjavah avtorjev za osrednjo točko njunega projekta, te teze avtorja obširneje ne razdelata. Namesto, da bi jima sledili v »v džunglo produktivnih in konfliktnih določitev, ki nam jih ponuja kolektivno biopolitično telo«, si bomo ogledali predvsem dvoje. Očitno je, da bi bilo treba obširneje analizirati samo kompleksno razmerje Foucault-Deleuze, tezo o biopolitiki in Agambenovo tematizacijo suverenosti, življenja in bio-oblasti, s katero avtorja potihem polemizirata ter se nanjo deloma tudi opirata, a si tega tu zaradi pomanjkanja prostora ne moremo privoščiti, pač pa bo treba za to izrabiti kako drugo priložnost. Tisto, kar bomo skušali storiti je primerjava temeljne zastavitve *Imperija* z Deleuzovim filozofskim projektom v dveh točkah: prvič, teoriji oblasti, povezani z Deleuzovim pojmovanjem upora, mesta filozofije in kritike kapitalizma, ter, drugič, z njegovo teorijo množstva.

¹¹ Prim. njegovo delo *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, prev. M. Raiola, Seuil, Pariz 1995.

Kot je razvidno iz obeh kratkih Deleuzovih tekstov, intervjuja z Negrijem in pa kratkega programskega teksta o družbah nadzora, objavljenih v pričujoči številki *Filozofskega vestnika*, prav ta shema predstavlja temeljni teoretski okvir *Imperija*, vprašanje je le, ali je konsekvence, ki jih iz nje potegneta Negri in Hardt, najti potem tudi že v njem. Tako kot avtorja *Imperija* poudarjata, da se nahajamo v prehodih od ene suverenosti k drugi, od ene produkcije k drugi, tudi Deleuze poudarja, da živimo v obdobju, ko bodo družbe nadzora nadomestile tisto, kar je Foucault imenoval disciplinarne družbe. Deleuze uporablja pri vzporejanju dveh oblik številne pojmovne pare, dvojice, ki naj bi ponazorile temeljno razliko funkcioniranja dveh družb, ki se zaenkrat še prepletata. Na eni strani imamo v disciplinarnih družbah podpis, ki napoteva na individua, število ali matično številko, ki kaže na njegov položaj v množici, osnovna funkcija družbe se dogaja prek ukazov, metafora takšne družbe je krt, medtem ko na drugi strani družbe nadzora ne delujejo več s pomočjo podpisa ali številke, pač pa s pomočjo gesla, šifre, »passworda«, metafora za takšno družbo je kača. Če je v disciplinarnih družbah obstajala tako instanca, ki je izdajala ukaze, kot tudi instanca, ki jih je prejemale, posameznik, individuum, pride v družbi nadzora do vzpostavitve anonimnega sistema. Ta sistem ima različne predele, v katere je mogoče vstopiti s pomočjo gesel, sistema samega pa, vsaj videti je tako, ni mogoče zapustiti, saj ga tako rekoč nosimo s seboj. Tu smo pri veliki Deleuzovi temi, temi kompromisa – če je za disciplinarno družbo značilno to, da so njene institucije prostorsko omejene, tako ali drugače arhitektonsko prepoznavljive in zamejiljive, če v disciplinarni družbi nenehno začinjamo iz nič, pa v družbi nadzora nikoli ne končamo, nikoli se je ne znebimo ali jo zapustimo. Meje so v družbi nadzora sicer vzpostavljene – spomnimo na Guattarijev primer mesta, v katerem bi lahko vsakdo, zahvaljujoč svoji elektronski kartici, ki bi dvignila to ali ono zapornico, zapustil svoje stanovanje, ulico, okoliš, toda pomembne niso meje, temveč osrednji računalnik, ki ves čas beleži mesto elementa znotraj sistema. Ta element ni več individuum, nedeljiva enota, temveč postaja »dividuelen« – kot po-sameznik, če izberemo slovensko inačico, ni nikoli »sam«, temveč vselej že potisočerjen in tako razcepljen. Od tod tematika kompromisa in omejitev upora, na katere Deleuze nenehno opozarja. Če je za Deleuza filozofija vselej naperjena proti svojemu času, če je vselej na nepravem mestu in v nepravem času, Času neprimerna, če je vselej na strani disonance, nevstavljljiva v vladajoče bloke mišljenja, vedno na strani manjšine, pri čemer manjšino za manjšino ne naredi število, saj je lahko številčnejša od večine, če je torej bistven upor, upor smrti, hlapčevstvu, nečastnosti, sramoti, sramu, ima ta upor filozofije določene omejitve. Filozofija sicer lahko vodi velike notranje boje, lahko se upira svojemu času, vendar pa ni sila, kakršne so religije, države in mediji, zato se z njimi ne more spuščati

v boj, temveč lahko vodi kvečjemu vojno brez boja, nekakšno gverilo. Ker silam nima česa povedati, se z njimi ne pogovarja, temveč kvečjemu pogaja, »pregovarja«. Ker pa sile prečijo slehernega od nas, smo pravzaprav v večnih pogajanjih s samim seboj. Enak vmesni status ima tudi ljudstvo, na katerega se sklicuje upor. To ljudstvo ne obstaja, ampak šele bo, bo šele nastalo.

Ključno vprašanje, ki nas na tem mestu zanima je, ali je v tem pojmovanju mogoče prepoznati Hardtovo in Negrijevo »množico«? »Peuple à venir« je za Deleuza nekaj paradoksnega – je nekaj, kar šele moramo ustvariti in kar nikoli ni »ustvarjeno«, »dano«, vselej moramo neprenehno ustvarjati, ker »peuple à venir« »še ni« ustvarjeno, hkrati pa seveda ne bi mogli ustvarjati, če to ljudstvo, ki bo šele prišlo in ki šele bo, ne bi v nekem pomenu »vselej že« bilo (ustvarjeno). Referenca upora se tako nahaja v nekem vmesnem prostoru in času, je hkrati »vselej že«, a obenem »šele bo bila«. Tako kot smo tako mi sami »dividuelni« in torej brez trdne, stalne identitete, je tudi samo »peuple à venir«, vselej v prehodu, »vselej vmes«. Ravno zaradi tega, ker »peuple à venir« ni nekaj gotovega, je potrebno »verjetje v prihodnost«¹² oziroma »verjetje v svet«: »Moderno dejstvo je, da ne verjamemo več v ta svet. Ne verjamemo več v dogodke, ki se nam zgodijo, v ljubezen, smrt, kot da bi nas zadevali le polovično. Nismo mi tisti, ki delamo film, svet je tisti, ki nastopa kot nek slab film.«¹³ Šele na določeni točki pride do subjektivacije, ki je za Deleuza to, »da se posamezniki ali kolektivi konstituirajo kot subjekti: takšni procesi veljajo zgolj, kolikor tedaj, ko se vzpostavljajo, uhajajo hkrati vzpostavljenim vednostim in vladajočim močem/oblastem. Četudi pozneje porodijo nove moči ali preidejo v nove vednosti. Toda v tistem trenutku so ravno uporniška spontanost. Pri tem ne gre za noben povratak k »subjektu«, se pravi, k instanci, obdarjeni z dolžnostmi, močjo in vednostjo.« Subjektivacija torej pomeni, da »se posamezniki ali kolektivi konstituirajo kot subjekti«, kar pomeni, da Deleuze nikakor ne govori o uporuh množstva kot takega. Četudi pripominja, da bi »raje kot o procesu subjektivacije ravno tako lahko govorili o novih tipih dogodkov«, poudarja, da se ti »v nekem trenutku dvignejo, in ta trenutek je pomemben, to je tisto srečno naključje, ki ga je treba izkoristiti. [...] Verjeti v svet, tega nam najbolj manjka; popolnoma smo izgubili svet, razlastili so nas sveta. Verjeti v svet, pomeni podpirati dogodke, naj so še tako majhni, ki uhajajo nadzoru, oziroma povzročiti rojstvo novih prostorov-časov, četudi so površinski ali v zmanjšanem obsegu. To je tisto, kar vi imenujete *pietàs*. Zmožnost upora ali, nasprotno, podvrženje nadzoru presojamo na ravni vsakega posameznega poskusa. Hkrati sta potrebna ustvarjanje in ljudstvo.«

¹² Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, Pariz 1968, str. 122.

¹³ Gilles Deleuze, *Image-temps, Cinéma 2*, Minuit, Pariz 1985, str. 223.

Nadaljnji Deleuzov poudarek je v tem, da je »sama bit politična«¹⁴. Ta poudarek sam razume v sklopu tega, da sta skupaj s Félixom Guattarijem ostala marksista – mimogrede, Jameson nekje pripominja, da je Deleuze tik pred smrtjo načrtoval veliko delo o Marxu – in sicer v tem pomenu, da se mora politična filozofija osredotočiti na analizo kapitalizma in njegovih razvojov, analizo kapitalizma kot imanentnega sistema, ki neprenehno premika svoje meje. Razlika med disciplinarno družbo in družbo nadzora je tako tudi neka mutacija kapitalizma. Medtem ko je kapitalizem devetnajstega stoletja kapitalizem koncentracije, produkcije in lastnine, je današnji kapitalizem kapitalizem presežne produkcije, nad-produkcije – tisto, kar hoče prodati, so usluge, tisto, kar hoče kupiti, so dejanja. Ta kapitalizem je disperziven, tovarna je prepustila mesto poslu, podjetju. Sedaj je instrument družbenega nadzora marketing, človek pa ni več zaprt človek, sedaj se več ne pošilja v zapor, norišnico ali vojašnico, pač pa se nekoga zadolži – ljudi nadziraš tako, da jim odobriš kredit.

Deleuze kot marksist pa ne slika zgolj črno-belega vsakdanjika kapitalizma – kapitalizem kot proces ima tako, če lahko tako rečemo, tudi svoje pozitivne plati. Kolikor je kapitalizem proces desakralizacije je vez moderne filozofije s kapitalizmom za Deleuza iste vrste, istega žanra kot vez med grško filozofijo in Grčijo: gre za povezavo neke absolutne ravnine imanence z nekim relativnim družbenim okoljem, ki ravno tako napreduje prek imanence. Vprašanje je, zakaj se kapitalizem pojavi ravno na Zahodu in ne, recimo na Kitajskem v tretjem ali osmem stoletju? Še več. Videti je, da je samo Zahod širil in propagiral svoja gorišča imanence. Kot je pokazal Braudel, pravi Deleuze, kapitalizem napreduje iz mest, prebivalec velikih mest pa ni Robinson, pač pa Odisej, zviti plebejec, ki je bodisi avtohtoni Proletarec bodisi tuji Migrant, oba pa sta lansirana v neskončno gibanje, ki preči kapitalizem, gibanje, ki ga prečita dva krika – »Emigranti vseh dežel, združite se« in »Proletarci vseh dežel, združite se«. Drugače rečeno, moderna filozofija ni nič bolj prijateljica kapitalizma, kot je bila grška filozofija prijateljica mesta.¹⁵

Če se filozofija zaveda omejitev svojega upora, če se zaveda, da je njen nastanek možen le v določenih pogojih, v določenih skupnostih in sistemih, če se sklicuje na »peuple à venir«, če postavlja geslo »Emigranti vseh dežel, združite se« in »Proletarci vseh dežel, združite se«, kaj to konkretno pomeni za tip skupnosti, ki ga skuša Deleuzova filozofija udejaniti? Kako to vprašanje tematizirata Negri in Hardt v *Imperiju*? Najprej tako, da pokažeta meje nacionalizma – če so se staremu imperializmu narodi upirali tako, da so vzpostavili

¹⁴ Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Éditions de Minuit, Pariz 1990, str. 121.

¹⁵ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, prevedel Stojan Pelko, Študentska založba, Ljubljana 1999, str. 99-102.

svoje države, če je postala nacija edini način zamišljanja skupnosti, se je pokazalo, da cilj nacionalizma – osvoboditi množico od tuje oblasti in prevlade – , dejansko vzpostavlja domače strukture gospostva, ki so »enako stroge in nepopustljive« (133). Nasploh v tem pomenu Negri in Hardt tudi ločita med »people« in »multitude«, ljudstvom in množico, ki jo je v 17. stoletju razdelal Thomas Hobbes: »Velika ovira civilni oblasti, še posebej monarhični, je, da ljudje razlikujejo med ljudstvom in množico. Ljudstvo je nekaj, kar je eno, ima eno voljo, in ki mu lahko pripišemo eno dejanje; nič od tega pa ne moremo pripisati množici. Ljudstvo vlada v vseh vladah. Kajti celo v monarhijah ljudstvo ukazuje, saj ljudstvo hoče z voljo enega človeka ... (ne glede na to, kako je to videti paradokсно), kralj je ljudstvo.« (*De Cive*, XII, pogl. 8. razdelek) Če je ljudstvo nekaj vzpostavljenega, kar vključuje odnos do tistih, ki so zunaj, je za množico značilno, da nikoli »ni sklenjena« (103).

Kot vidimo, gre za nasprotje dveh množtev, ljudstva, zaprte skupnosti, vezane na teritorij, in množice, ki ostaja vselej odprta in ki nima nekega določnega teritorija. Je mogoče reči, da gre v osnovi za deleuzovsko rešitev, glede na to, da Deleuze svojo filozofijo opredeljuje »kot logiko množtev«¹⁶ in da tudi sam loči med dvema množtvi? »Množtev«, trdi Deleuze, »je več: že od začetka potrebujemo vsaj dve, dva tipa. Ne gre za to, da bi bil dualizem več vreden od enote; množstvo je natanko tisto, kar se dogaja med obema. Dva tipa potemtakem ne bosta eden nad drugim, temveč eden ob drugem, eden proti drugemu, iz oči v oči ali tesno s hrbtom skupaj.«¹⁷ Toda po drugi strani Deleuze ravno tako opozarja, da množstva ne smemo razumeti skozi par Eno in množstvo. »Bistveno pojma množstvo je vendarle v tem, da vzpostavitev samostalnika, kakršen je 'množstvo', preneha biti predikat, zoperstavljen Enemu ali pripisljiv subjektu, določenemu kot eno. Množstvo ostaja povsem indiferentno do tradicionalnih problemov množstva in enega, ter predvsem do problema subjekta, ki bi ga pogojeval, mislil, izpeljal iz izvora itn. Ni ne enega ne množstva, kar bi na vsak način pomenilo napotevanje na neko zavest, ki bi se pričela v enem in razvila naprej v drugem. Obstajajo zgolj redka množstva, s singularnimi točkami, praznimi mesti za tiste, ki v nekem trenutku v njih za funkcionirajo kot subjekti, kumulativne regularnosti, ki so ponovljive in ki se lahko ohranijo na sebi. Množstvo ni ne aksiomatsko, ne tipološko, temveč topološko.«¹⁸

Vprašanje topologije je tudi za Hardta in Negrija vprašanje mesta, tega, kako naj množica »postane politični subjekt« (394), oziroma vprašanje, kje, na kateri točki se je treba lotiti oblasti? Če je nekoč marksistična teorija razvila

¹⁶ Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Éditions de Minuit, Pariz 1990, str. 201.

¹⁷ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, str. 157.

¹⁸ Gilles Deleuze, *Foucault*, Éditions de Minuit, Pariz 1986, str. 23

teorijo o najšibkejšem členu, s spremembo paradigme oblasti, ki jo predstavlja Imperij, to ni več mogoče. Imperij nima središča in v tem pomenu tudi velja, da Imperij niso ZDA. »Najprej zato, ker prihajajoči Imperij ni ameriški, ZDA niso njegovo središče. Temeljno načelo, kakor sva ga opisala skozi celotno knjigo je, da njegova moč/oblast ni dejanskega ali lokalizabilnega terena ali središča. Imperialna oblast se distribuira preko omrežij, prek mobilnih in izoblikovanih mehanizmov nadzora.« (384) Drugače rečeno, »v tem gladkem prostoru Imperija ni *mesta* oblasti – oblast je hkrati povsod in nikjer. Imperij je ou-topia, ali dejansko ne-mesto.« (190) Ravno zato lahko »virtualno središče Imperija napademo s katerekoli točke.« (59)

Program, ki nam bo povedal, od kod napasti, mora biti ontološko utemeljen, nenazadnje ontologija »ni abstraktna znanost«. (362) Potrebna je torej »proti-imperialna ontologija.« (363) Ta ontologija je v povezavi z drugo bistveno določitvijo množstva po Hardtu in Negriju, množica je namreč produktivna. Če je namreč ljudstvo konstituirana sinteza, ki uveljavlja ali pa tudi ne svojo suverenost, je množica nekaj, kar je obdarjeno s produktivnostjo in ustvarjalnostjo. »Ustvarjalne sile množice, ki ohranjajo Imperij so zmožne prav tako avtonomno konstruirati proti-Imperij, alternativno politično organizacijo globalnih tokov in izmenjav«. (xv) V tem kontekstu je treba tudi razumeti ontološki par razpadanja in nastajanja, gnitja in porajanja, korupcije in generacije. Korupcija je znak »odsotnosti vsake ontologije« (202), pri čemer »je v Imperiju korupcija povsod. Je vogelni in temeljni kamen gospodstva. Nahaja se v različnih oblikah v najvišji vladi Imperija in njegovih vazalnih administracijah, najbolj gnilih administrativnih silah policije, lobijih vladajočih razredov, mafijah vzpenjajočih se družbenih skupin, cerkvah in sektah, povzročiteljih in preganjalcih škandalov, velikih finančnih konglomeratih in v vsakodnevnih ekonomskih transakcijah. S pomočjo korupcije imperialna oblast spušča dimno zaveso čez svet, in njen nadzor nad množico se izvaja v tem gnilem oblaku, v odsotnosti svetlobe in resnice.« (389) Imperij se namreč dela, »da je gospodar sveta zato, ker ga lahko uniči. Kako grozljiva iluzija! Biopolitični svet je neizčrpno skupno tkanje generativnih dejanj, katerih motor je kolektiv (kot sečišče singularnosti). Nobena metafizika, razen delirantne, se ne more delati, da definira človeštvo kot izolirano in nemočno. [...] Nastajanje, to prvo dejstvo metafizike, ontologije in antropologije, je kolektivni mehanizem ali aparat želje. Biopolitično postajanje slavi to 'prvo' resnico v absolutnih terminih. Ta nova realnost sili politično teorijo, da se radikalno redefinira. [...] Politično [namreč] ni tisto, kar nas uči cinični makiavelizem politikov; pač pa je prej, kot nas uči demokratični Machiavelli, moč nastajanja, želje, ljubezni. Politična teorija bi se morala v tem duhu re-orientirati in privzeti jezik nastajanja.« (388)

Na tej točki je krog sklenjen, v nekem pomenu smo zopet na začetku – na eni strani sile teme, korupcije, gnitja, propadanja, pasivnega parazitiranja, na drugi sile svetlobe in resnice, sile nastajanja, želje, ljubezni, radosti. Na eni strani ustvarjanje, produkcija, na drugi jemanje, poraba, potrošništvo. Od Marxove analize je na koncu ostalo bore malo in vprašanje je, če bi tudi Deleuze pristal ne le na shematsko operiranje s kategorijo množstva v preobledi novega termina »množica«, pač pa tudi na poenostavljeno shemo heglovskega boja gospodarja in hlapca, Imperija, tega anonimnega parazitskega high-tech stroja, in množice produktivnosti, ki sicer ima deteritorializirajočo moč, za katero pa nič manj kot za heglovskega hlapca ne velja Lacanova pripomba, da ji je »užitek zlahka dostopen, podložniško delo pa ostane«.¹⁹ Pravi problem se tako postavlja na tej točki, točki, ki jo Deleuze imenuje kompromis in ki izključuje poenostavljajočo manihejsko črno-belo tehniko Hardta in Negrija, ki naravnost kliče po podrobnejši opredelitvi tako tega, kaj je »množica« drugega, razen tega, da je »množica produktivnosti«²⁰, kakor tudi, na kakšen način in kako dandanes deluje oblast. Glede na to, da avtorja obljubljata nadaljevanje Imperija, pa nas tudi zanima, kako se bosta – če se bosta – uspela izogniti zgoraj orisanim zagatam in kako bosta glede na lastno zahtevo sama udejanjila, reformirala in preusmerila politično teorijo, opirajoč se na »jezik nastajanja«.

¹⁹ Jacques Lacan, *Spisi*, Analecta, Ljubljana 1993, str. 287.

²⁰ Mimogrede, pri Hardtu naletimo tudi na nekoliko drugačno definicijo: »Množica je množstvo [multiplicity], ki je postala moč«. Prim. Michael Hardt, Gilles Deleuze. *An Apprenticeship in Philosophy*, UCL Press, London 1993, str. 110.