

versko, etnično ali politično nasilje), ki so negativni strukturni učinek zgodovinsko teleološkega napredka 20. stoletja, katerega lik in paradigma je omenjeni *presežek nasilja*.

Ugotovitev, da je resnica nedokončanega razsvetljskega projekta 20. stoletja presežek nasilja, ima močno teoretsko implikacijo za neko drugo resnico, ki je stranski učinek istega razsvetljskega toka. Ker je pozitivna resnica *svetovne univerzalnosti* oziroma globalnega sveta 21. stoletja vse tisto, 1) s čimer se presegajo strukturno-družbeni antagonizmi, povezujejo posamezniki, skupnosti, države itd. – *multikulturalni univerzum* ali *postpolitična skupnost razlik* (na kar nas vedno znova opozarjajo politiki in takšni in drugačni poznavalci), 2) v katerega so vključene vse drugosti in ki teži k integriranju celotnega sveta, 3) se ponaša z demokratičnim pravnim sistemom in varstvom pravic in svoboščin, s katerima naj bi bilo zagotovljeno, da so vsi ljudje ne le *svobodni in enaki v svoji razliki*, temveč

– *impasse*), ker se udejanja zgolj v logiki prehajanja (*passé*), ki pa ni nič drugega kot ime za nedovršljivo (neskončnost odtegotovanja). O Badioujevem konceptu odtegnitve glej spis »Predavanje o odtegnitvi«, v knjigi *Pogoji* (2006, Založba ZRC, Ljubljana).

⁷ Balibarjeva teza o nemoči, da bi omejili nasilje (resnica kot presežek nasilja) znotraj svetovnega univerzuma, katerega vzrok tiči v sami strukturi oz. logiki proizvajanja razlike razsvetljskega projekta, sovpade z Badioujevim konceptom odtegnitve, ki onemogoča po logiki neidentitetnega delovanja dokončanje nekega projekta in ga sili v reproduktivno generičnost; sili ga v še več Zla (ali Balibarjev presežek nasilja), ki je partikularna resnica univerzuma (prim. Badiou, 2006: 194).

tudi *enotni v svoji razliki*, Σ)

potem imamo opraviti s pozitivno resnico, ki se je ujela v lasten *paradoks*. Želja nedokončanega projekta po oblikovanju konkretnega multikulturalnega svetovnega univerzuma in po preseganju antagonizmov se je sprevrgla v svoje diametrično nasprotje – proizvedla je strukturne in družbene razmere za *kontigentne izbruhe nasilja*. Iz tega paradoksa lahko sklepamo, da odtegnitev razsvetljskega projekta kot dogajanja resnice nasilja in krutosti pomeni figuro, ki odlikuje ter sooblikuje univerzum sodobnega življenja, iz katerega ni izključen nihče. Ali drugače: videti je, da je logika delovanja imanentna univerzumu, ravno kolikor je temu univerzumu zgodovinsko imanentno tudi (družbeno in strukturno) nasilje samo.

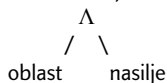
Kritika nasilja, pravni dispozitiv in njegovi učinki

Začasna ugotovitev je, da se je nemogoče izogniti izbruhom nasilja. Kar je dano, so ravno kontigentni izbruhi nasilja, ki na ravni imanence evocirajo *kritiko nasilja*.

To ne pomeni nič drugega, kot da lahko kritiko nasilja podamo tako kot je to storil Benjamin na začetku 20. stoletja v svojem spisu *Zur Kritik der Gewalt*, namreč da nasilje mislimo kot imanentno strukturirajočemu družbenemu redu. Benjamin je kritiko nasilja zastavil na ravni imanence delovanja *kapitalistične logike* (objektivnega strukturnega nasilja tj. ekspanzije kapitala, kolonialnega suženjstva itd.) v notranjem razmerju do vzpostavitve *pravne reda* (*mednarodnega prava oz. pravnega reda na ravni nacionalnih držav*) in spoštovanja *človekovih pravic in svoboščin*, ki sovpada s časom in procesom *konstruiranja moderne Evrope* (sodobnega evropskega družbenega reda in modernih nacionalnih form – držav, narodov in nacij), ter pojavom *novih družbenih tvorb* (sekularizacije družbenega življenja, nacionalizmov, totalitarizmov, beguncev in migracij, žrtev vojn in genocida, političnega čiščenja itd.).

Če primerjamo Benjaminovo podjetje z začetka 20. stoletja in Balibarjevo podjetje s konca 20. stoletja, ki še traja in se v vsej svoji teoretski podjetnosti osredotoča ravno na kritiko novodobnih oblik nasilja (*Gewalt*) in konstrukcijo nadnacionalne evropske tvorbe – tu mislim predvsem na deli *La crainte des masses* in *Nous, citoyens d'Europe? La frontieres, l'Etat, le peuple*, se ne moremo izogniti nekaterim vzporednicam.

⁸ Treba je opozoriti na foucaultovsko razlikovanje spektra pomenov besede *Gewalt*, ki jih grafično zapišemo takole:
power, moč, *pouvoir*



S tem želimo opozoriti na nujnost razločevanja treh konstitutivnih, med seboj povezanih modalnosti sile, ki znotraj teorije oblasti zasedajo različna strukturna mesta, na podlagi katerih jim pripisujemo različne pomeni. Več v Foucault, M. (1984): *Nadzorovanje in kaznovanje*, Delavska enotnost, Ljubljana in (1991): *Vednost-oblast-subjekt*, Krt, Ljubljana.

⁹ V tem dosegu je treba Althusserjeva teorijo ideologije razumeti tudi kot teorijo institucije, ki jo poznamo kot teorijo ideoloških aparatov države. Več o tem v Althusser, L. (2000): *Izbrani spisi*, *cf, Ljubljana.

Prvič, tako Benjaminu kot Balibarju gre za historično opredelitev nasilja in njegovih modalitet, ki so imanentne tako pravo kot politiki. V *Kritiki nasilja* gre Benjaminu za razkritje *dialektike prava in nasilja*, pri čemer pravo monopolizira nasilje ravno v tistem obsegu, ki mu hkrati omogoča reguliranje in ohranjanje stopnje nasilja, na podlagi česar se pravo (samo) vzpostavlja kot osrednji instrument zaščite demokracije in ohranjanja človekove svobode. Ravno ta presežek nasilja, ki nastane v omenjeni dialektiki, Balibar v svojem delu razume kot posebno *nekonvertibilno* obliko krutosti (Zla) oziroma *nefunkcionalno obliko nasilja*. Slednji dobiva svoj izraz bodisi v molekularnih državljskih (etničnih, verskih) vojnah, katerim smo bili priča na Balkanu, bodisi v čistem (rasnem, narodnostnem, verskem itd.) *sovraštvu do Drugosti* znotraj multikulturnega univerzuma »*all men are brothers*«. Paradoks slednjega je, da vključuje vase vse razlike, a hkrati tudi dela kratek stik med različnimi skupinami znotraj tega univerzuma, ki proizvede partikularizem »*all men are not brothers*«, in morebiti tudi njegov narobni ekstrem »*those who are not brothers are not men*«.

Drugič, Balibar opozarja na večpomenskost besede *Gewalt*, ki ne pomeni zgolj »nasilja« kot takega, temveč tudi »silo« in »oblast«. V tej foucaultovski kompleksnosti spekter pomenov besede *Gewalt* niha med »močjo«, »nasiljem« in »oblastjo«,⁸ ter reflektira tista razmerja sil, ki jih Laclau pripisuje notranjim in zunanjim kohezivnim aparatom (institucijam) sleherene zgodovinske hegemonije (prim. Laclau, 2001: 7–9). Seveda gre za vrsto *legitimnih institucij* oziroma tistih funkcionalnih prvin – Zakon, Ustava, Država, Narod –, ki sooblikujejo moderni *pravni dispozitiv*, in katere najdemo razvite v Heglovi *Pravni filozofiji* in *Filozofiji zgodovine*.

Ravno to je tudi poanta Benjaminovega razumevanja legitimizacije in formalizacije nasilja, ki zdaj nastopa v *double bindu*: a) pod legitimnim okriljem prava, ki si lasti monopol nad vsemi oblikami nasilja, in sankcijami nad nelegalno uporabo nasilja, in pod b) razvitim legalnim militatntnim državnim ustrojem, institucije policije in vojske, ki imata legitimno *pravico* do uporabe sile (kot posebne oblike nasilja) v službi ohranjanja oblastnih razmerij znotraj institucionalne forme države in varovanja njene zunanje meje.

Hrbtna stran tovrstne formulacije pravnega dispozitiva se nedvomno kaže ne le kot izsiljeno sovpadanje Benjaminovega in Balibarjevega pravnega dispozitiva, temveč tudi kot preformulacija Althusserjeve teorije institucij (ideoloških apartov države).⁹ Funkcionalnost slednje odraža mišljenje tistih nujnih pogojev iz heglavske teorije zgodovine, ki so nujni za vzpostavitev in delovanje državne hegemonije skozi formalistični pravni vidik, ki nikakor ne izključuje vloge *pravnega nasilja*, temveč opozarja na temeljno *prisotnost različnih modalitet nasilja nasploh v vsaki teoriji oblasti*.

Tretjič, Balibarjevo proučevanje foucaultovske decentralizirane oblasti – delovanja državnih institucij, ali če smo zvesti Althusserju »državnih aparatov«, se logično in formalno navezuje na zgoraj omenjeno dialektiko oblasti in nasilja ravno takrat, ko problematizira »*pravico do izvajanja nasilja*«, za katero stoji institucija prava (prim. Balibar, 2004: 437).

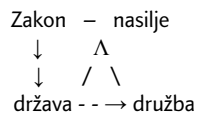
Problem prava se odraža v dveh komplementarnih modalnostih nasilja: na eni strani nasilja, ki je kot tako osrednje dejstvo pravnega imperativa, namreč uveljavljanja (sile, črke) Zakona, in na drugi strani, (že zgoraj tematizirane) legalne pravice določenih institucij, da izvajajo nasilje. Tovrstna formulacija ponovi že klasično dobro znano afirmacijo: država ima oblast in to oblast potrjuje s pravico, da si preko prava prilašča monopol nad nasiljem. Branje zgornje formulacije iz nasprotne strani pa pove naslednje: demokratična država prek družbene pogodbe odteguje družbi »sredstva nasilja« in jih prevzame nase in zase, pod obljubo, da bo družbo (recimo ji civilna skupnost) varovala pred vsemi oblikami nasilja.

Prav takšno formulacijo ponuja tudi Benjamin, ki vidi nesorazmerje že v samem aktu (družbene pogodbe) (ne)recipročne menjave med odpovedjo nasilju v zameno za varstvo in svobodo. Po njem je že s samim aktom legalne nesorazmerne in nepravične menjave izvedena oblika nasilja nad skupnostjo, ki je od sprejetja pogodbe v položaju nenehnega dokazovanja, da je (strukturno) nasilje še vedno prisotno v skupnosti in da se izvaja nad skupnostjo (prim. Benjamin, 1999: 298–299).

Skratka, pri Balibarju in Benjaminu opazimo, da se simptomatski problem prava formulira nekako onkraj prava kot Zakona, v razmerju med pravico (pravičnostjo) in nasiljem, ravno takrat, ko oblast ne izvršuje svoje obljube iz družbene pogodbe, torej ko ne izvršuje same črke Zakona.¹⁰ Drugače povedano, neizpolnjevanje obljube iz družbene pogodbe ni nič drugega kot ugotovljajanje dejstva, da kljub pravici do varstva (ki jo zagotavlja pravo) tj. kljub »pravici do pravic« prihaja do izvajanja nasilja v prostoru civilne družbe in s tem do kršenja človekovih in državljskih pravic. Problem pa nedvomno dobi še večjo in kompleksnejšo razsežnost ob ugotovitvah, da sama (državna) oblast, ki si je prilaščila monopol nad nasiljem, nastopa proti civilni družbi ne le z legitimno represijo, kaznovanjem, novodobnim suženjstvom, smrtno kaznijo itd., amak tudi s pozitivnimi mikrofizikami, kamor sodita tudi znanje in moč, in z njima tudi pravica do definiranja in produkcije (vednosti in resnice) družbenega.¹¹

Jasno je, da od tod (vednost o nasilju – pravica na nasilje) izhaja ne le etabrirana moč oblasti, temveč po drugi strani tudi temeljni dvom o dejanskem obstoju »pravice« in dvom o sami »pravičnosti« ekonomije razmerij, ki jo razgllašamo za demokratični konsenz. Še več, poleg moralne gre za politično pomembnost razumevanja ekonomije in legitimacije nasilja, ki prizadeva slehrenega človeka in državljana ravno s policijskim redom. Le-ta v rancеровski koncepciji (Ranciere, 2005: 127–130) vedno znova zahteva vzpostavljajanje »reda reda«, zato vice versa tudi zahteva in proizvaja nasilje ter tako omogoča vzajemno reprodukcijo pravnega reda in reda nasilja. Prav na tej točki se pokaže kompleksnost

¹⁰ Tukaj je treba (na kratko) opozoriti na dvojni kratki stik. Ponazorimo ga grafično:



Gre za kratki stik, ki nastane v strukturnem razmerju nasilje-zakon-država in v strukturnem razmerju država-družba. Na kratko orišimo problematiko: po družbeni pogodbi in po črki Zakona (v imenu Zakona), država po načelu zastopstva [↓] obljublja odpravo nasilja v družbi in nad družbo, nadzor nad uporabo nasilja in varstvo družbe pred nasiljem. A ker država dejansko ne odpravi nasilja ali ni sposobna odpraviti nasilja, temveč ga zgolj nadzoruje, in glede na strukturno razmerje, ki ga vzpostavlja, omogoča njegovo reprodukcijo, tako proizvaja pogoje za konfliktno razmerje [→] država-družba. Na podlagi tega antagonizma, do katerega prihaja z reprodukcijo pogojev, v katerih se ohranja (heterogenost) nasilja, in zavoljo sanacije tega antagonizma država razširja sam Zakon nad družbo, ki ni nič drugega kot oblika strukturnega nasilja, ki grozi polju družbenega. Potemtakem imamo opraviti s paradoksnim momentom sodobnosti, na katerega moramo biti pozorni: namreč, opravla imamo z momentom hkratnega širjenja Zakona/prava (pravne države in človekovih pravic) in reprodukcije pogojev za obstoj heterogenih oblik nasilja na eni strani in strukturnega nasilja na drugi.

¹¹ Tovrstni diskurz sovпада s Foucaultovim raziskovalnim angažmajem in preizkusnimi predavanji iz leta 1976 na Collège de France, kjer so skozi raziskovanje vojne, znanja in tehnik obladovanja populacije zastavljeni temelji njegovega podjetja na področju upravljanja (governmentality) in biooblasti. Več o tem v Foucault, M. (1997): *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1976*, Gallimard, Seuil.

¹² Več o tem glej tematsko številko ČKZ: *Jaune in zasbne vojne, Časopis za kritiko znanosti*, št. 225, let. 2006, Študentska založba, Ljubljana.

¹³ Vsekakor je treba na tem mestu vpeljati foucaultovsko logiko, ki pravi, da imamo opraviti s kontranasiljem tam, kjer imamo opraviti z oblastjo. V tem smislu je jasno, da Foucault meri na koeksistenco nasilja in protinasilja, pri čem je protinasilje zdaj razumljeno kot razpršena moč družbe (mnoštva/multitude), da se upira oblastnim razmerjem in nasilju, ki ga le-ta izvaja nad družbo (prim. Foucault, 1998: 337–338).

¹⁴ Pravzaprav gre Badiouju za figuro ponovnega (generičnega) začetka, kar pomeni, da je treba vztrajati na delokaliziranem kraju nemogočega (zarezi, na kateri se je zlomil klasični maksizem), a na katerem šele bo nekaj prišlo (dogodek). Tak poseg pa zahteva (re)formulacijo hipoteze o politični zmožnosti, ki se ravna po *non-dominat*ion (Badiou, 2004: 42–43). Skratka, če sledimo tej zahtevi, potem se zdi, da je res treba spisati nov manifest!

zastavljenega problema, ki že nekako avtomatično aludira na vračanje k Foucaultovim spisom o redu diskurza vednosti, diskurzu oblasti in tezah o *governmentability*, ki vodijo k zahtevi, naslovljeni na sleherni subjekt – namreč, zahtevi po obrambi (civilne) družbe pred nasiljem, silo, oblastjo ...

Četrtrič, če naj bi bilo pravo neki center simetrije, potem bi bilo mogoče pričakovati, da bo vsaj tam, kjer obstajajo demokratični parlamentarni sistemi, razporedilo odnose oblasti med državo in družbo, s čimer bi izpolnjevalo obveznosti iz pogodbe (varstvo družbe pred nasiljem). Tako pravo ne bi delovalo v smeri etabliranja pogojev za nasilno reproduktivno konfrotiranje države (nasilje) in civilne družbe (protinasilje), ki proizvaja ne le občutek dogajanja krivice, občutek nepravilnosti in razočaranja nad pravno državo. Ravno nasprotno, pripomoglo bi k preventivnemu protinasilnemu delovanju družbe (nasilje družbe proti nasilju države), nasilnemu revoltu in revolucionarnim dejanjem.¹²

Balibarjeva teza, ki temelji na omenjeni premisi, poskuša odpremisliti dialektiko nasilja, ki ne poraja le kritike nasilja, temveč po svoji imanentni logiki, kot je to v primeru Cronenbergovega filma *History of violence* (2005) ali Cuaronovega filma *Children of Men* (2006), proizvaja preventivno proti-nasilje, ki služi zgolj v končni instanci sami legitimaciji nasilja nasploh (Balibar, 2004: 438).

Dejstvo je, kot trdita tako Benjamin in Balibar: onkraj prava obstaja posebna vez med »nasiljem« (oblasti, države) in močjo kontranasilja (civilne družbe), ki ga je treba prekiniti.¹³ Zato Benjamin prizorišče nasilnega antagonizma zavrača, izpostavlja joč nenasilno, tj. politično reševanje konfliktov, ki se prav tako kot pri Balibaru izteče v protinasilni odpor z *institucijo politike* (prim. Benjamin, 1999: 289–291 in Balibar, 2004: 439).

Možnost političnega boja, kot ga je nekoč bil zastavil Marx (z antifilozofskim pozivom, da je treba svet spremeniti in ga ne le različno interpretirati) ali kot ga danes zahteva Badiou – kot generalizacijo pogojev za možnost političnega delovanja¹⁴ –, ima potemtakem vsaj tri implikacije za artikulacijo *politike emancipacije*: a) foucaultovsko: politični boj kot vrsto odpora, ki se (samo)poraja tam, kjer obstaja (nasilna) oblast, je treba prilagoditi tistemu kar danes imenujemo kapitalski parlamentarizem in apologija prava, pravne države in človekovih pravic; b) rancierovsko: ker smo priče nenehnemu širjenju pravne države in področja prava ter policijskega delovanja (kar je značilnost demokratskih konsenzualnih režimov) na področje civilne družbe, je potrebno premisliti razmerja med pravno državo, *pravom* ter *pravnicami* in *svoboščinami* (človeka in državljana); in c) rancierovsko-balibarjevsko: ker širjenje pravne države, ki heterogena prava – recimo mu državno vladavino prava (*du droit*) in civilno družbeno pravo na pravice (*droit*) –, enoti v nevprašljivo vladavino določenega prava (*d'un droit*), si tako tudi prisvaja pravico do izrekanja partikularne resnice, se ustvarja privid, da pravna politika vsiljevanja načela identitete čedalje bolj enoti obstoj civilnosti (tj. *ius civile*, ki je politični temelj demokracije) z obstojem pravne države; s tem ni postavljena v negotovost zgolj politična odgovornost za takno početje, temveč tudi sam obstoj politike

kot edine prave možnosti za emancipatorno delovanje, ki se čedalje bolj subsumira (ne le pod logiko kapitala, ampak tudi) pod koncept prava (kot zakonodajnega telesa).

Petič, Benjaminova filozofska kritika nasilja, institucije prava in zagotavljanja pravic človeka in državljana je bila napisana v razmerju do utemeljevanja moderne v času in prostoru nastajanja (nacionalnih držav) moderne Evrope (1921), odpravljanja posledic I. svetovne vojne, ki je bila z vojaškega in človeško humanega vidika zgodovinsko nasilje in krutost *par excellence*, utemeljevanja mednarodnega pravnega sistema in pojava antisistemskih družbeno-političnih gibanj. Benjaminovo podjetje je bilo v tem pogledu vezano na takratne evropske razmere, v katerih je bilo treba zagotoviti zaščito civilne skupnosti pred izvajanjem nasilja,¹⁵ medtem ko se Balibarjevo podjetje kaže kot reartikulacija Benjaminovega podjetja sedemdeset let pozneje ob instituciji EU, vsaj od 90. let 20. stoletja, od kar traja Balibarjevo podjetje ukvarjanja z mejami demokracije.¹⁶ Če nekoliko »zgoščeno« podamo argumente, lahko rečemo, da Balibarjevo početje dekonstruira Benjaminovo podjetje: a) v *metodi imanence* – , ko gre za referenčni okvir proučevanja, tj. evropski čas in prostor, v katerem se dogaja (de)konstrukcija nacionalne forme in nanjo vezanih strukturnih identitet (nacionalne oziroma narodnostne skupnosti) in v kateri nastaja nadnacionalna oziroma metadržavna forma EU, b) v okviru *kritike institucije prava in pravnega nasilja* – ustvarjanja umetnih in zasilnih demokratičnih pravnih držav, uveljavljanja pravnega reda EU ter odpravljanja posledic nasilja in krutosti državljanskih vojn na Balkanu, ki so se zgodile po propadu bloka antisistemskih držav, in c) v *afirmaciji* nastajanja novih družbenih (antisistemskih) gibanj.¹⁷ Toda, treba je opozoriti tudi na razlike, ki so posledica zgodovinskega gibanja, katerega gibalo je sam kapital oziroma logika gibanja kapitala¹⁸: a) medtem ko je Benjaminu šlo za kritiko nasilja in prava v povezavi z obvarovanjem prostora civilne družbe v času in prostoru konstitucij nacionalnih form (držav), meja, narodov in nacij, gre pri Balibarjevem početju za razkrivanje krize nacionalne forme, nacije in nacionalnih identitet v odnosu do etabliranja univerzalne evropske (nadenacionalne) forme, evropskega prava in varovanja evropskih meja, in b) medtem ko je šlo Benjaminu za kritiko nasilja v razmerju do prava, ki si lasti pravico nad nasiljem (*Gewalt*) v zameno za obljubo varovanja svobode in pravic človeka in državljana, ki je le-ta ne izpolnjuje, gre Balibarju za razkrivanje novih modalitet nasilja v prostoru evropske civilne družbe in nad njo, čeprav se čedalje bolj uveljavljata pravo in pravna država ter kljub širjenju človekovih in državljanskih pravic.

Antropologija civilnosti: Evropa med pravom in državo

Predlagam, da se tukaj posvetimo dvema procesoma, ki sta simptomatska, ko gre za razmerje med *državo, pravom in civilnimi pravicami*.

¹⁵ V *Das Ethos philosophischer Forschung* (1992, Reclam-Verlag, Leipzig) G. Hartung oriše duhovno-zgodovinsko ozadje, tj. tiste ključne poteze in primarne motive, na katerih se je artikulirala Benjaminova filozofija nasploh in na podlagi katerih je treba razumeti Benjaminovo kritiko nasilja. Glej tudi Hartung, G. (2002): »*Etos filozofskega raziskovanja*«, *Problemi 1-2*, Razpol št.12, Ljubljana.

¹⁶ Glej Balibar, E. (1992): *Les Frontières de la démocratie. Cahiers libres. Essais*, La Découverte, Paris.

¹⁷ Slednje je treba obravnavati skozi teorije Balibarja in Wallersteina ter Negirija in Hardta, ki so zastavljene v sledečih delih: Wallerstein, I. and Balibar, É. (1991): *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, Verso, London; Wallerstein, I. (1991): *Unthinking Social Sciences. The Limits of Nineteenth-Century Paradigms*, Polity Press, Cambridge & Oxford; Negri, A. and Hardt, M. (2000): *Empire*, Harvard University Press, Harvard.

¹⁸ Tukaj je dovolj, da opozorimo na ključno besedilo tovrstne tematike in izrazoslovja – Komunistični manifest K. Marxa in F. Engelsa, ki razgrinja spektre Kapitala in njegovega delovanja. Glej Marx, K. in Engels, F. (1976): *Manifest komunistične stranke*, v MEID, II, Canjarjeva založba, Ljubljana.

¹⁹ Treba je opozoriti, da takrat, ko imamo opraviti s sklicevanjem na dimenzijo človeka oziroma človeškega pri Badiouju, Agambenu ali Balibarju, stopamo po poti H. Arendt oz. k njeni opredelitvi človeškega bitja nasploh: kot »golega človeka«. Glej Arendt, H. (2003): *Izvori totalitarizma*, Claritas: Študentska založba, Ljubljana.

Pri prvem procesu gre za Balibarjevo logiko delovanja inkluzivne univerzalnosti, ki na podlagi pravne institucije enoti razlike, tako da zagotavlja *formalno enakost in svobodo* oziroma zagotavlja človekove in državljanske pravice. Negativna razsežnost tega procesa se kaže kot razširitev pravne oblasti države čez civilnost in v končni instanci enotenje le-teh, s čimer prihaja do afirmacije agambenovske teze *izgonotja civil-*

ne skupnosti in reduciranja človeka na homo sacerja – golo življenje človeka kot Človeka.

Pri drugem procesu, ki neposredno izhaja iz prvega, gre ravno za Badioujevo paradokсно ugotovitev, da je svoboda ujetnik liberalizma, doktrine parlamenta in komerciale, zaradi česar je danes edina *možnost* – vztrajati pri zahtevi po »*enakosti*«, ki ne predvideva neke totalitete, temveč enakost kot aksiom, ki napotuje na obstoj arendtovskega *humanizma istega*: na Človeka, človeštvo (Badiou, 2006: 250).¹⁹

Vprašanje, ki povezuje oba procesa, je naslednje: »ali je mogoče obnoviti civilnost, ki vztraja pri enakosti partikularnosti, tako da jo mislimo kot obliko politične emancipacije od institucije države in prava v okviru (evropskega) univerzuma«?

Da bi prišli do odgovora, začnimo z določitvijo temeljnih potez razmerja med pravom in pravicami. 1) Balibar v svojem delu, *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'Etat, le peuple* (2003), osrednjo artikulacijo med univerzalnim in institucionalnim diskuzom prava razume kot napetost med individualnim (univerzalno in abstraktno dimenzijo prava kamor Agamben postavlja predpolitičnost človekovih pravic, ki je danes predmet nenehnega širjenja in večanja) in kolektivnim oziroma njeno institucionalno dimenzijo, ki ni nič drugega kot tisti skupek meščanskih in socialnih državljskih pravic, ki jih je treba jamčiti. 2) Slednje naj bi zagotavljala sleherna republika oziroma demokratična država (glede na obstoj suverenih meja ali prostor politike EU) skozi svoje prakse pravne politike. Te nas vodijo k Rancierovemu vprašanju o a) statusu človekovih »pravic do pravic« v razmerju do državljanstva (nacionalno »mi«), in b) vprašanju o oblikah obstoja politik civilnosti v skupnosti brez skupnosti (civilno »mi«).

Dejansko smo prišli do klasičnega teoretiziranja civilnosti kot modela, ki se v demokratičnih družbah umešča na križišče procesa univerzalizma in dominacije nacionalnih form, na katera sta vezani ideji »enakosti« in »pravic«, ki naj bi bili podeljeni oz. lastni vsem (ravno prek nacionalnega koda).

Nedvomno je »deklaracija o pravicah« temeljna institucija, ki ima pomembno vlogo pri razumevanju slednjih. Na njej je zasnovana moderna meščanskost v okviru moderne suverene nacionalne forme – predstaviške demokracije in glasovalne pravice, ki je dandanes referent za dokazovanje enakosti, svobode in demokratično-pravne države. *Double bind* te institucije je dokazovanje enakosti vseh posameznikov skozi institucionalni formalni okvir politične ustanove (države), ki naj bi imela za cilj zagotajati in varovati človekove pravice. Takšna relacija med slehernim posameznikom in državljanom postulira za Balibarja vsaj potencialno razumevanje, da je vsak človek državljan. A od tod izvira hkrati tudi napetost med tema dvema oblikama pripadnosti. Napetost se reflektira skozi interferenco logike univerzalnosti pravic (človekove pravice) in notranjo logiko (državljanstvo, državljanske pravice) prek institucije prava prav tam, kjer prihaja do notranjega izključevanja iz državljanstva in posledično izgube državljskih pravic oziroma socialnih oblik varstva in pravic (prim. Balibar, 2003: 127–130 in Rancier, 2005: 132–133).

Iz tega lahko sklepamo na pomembno dejstvo, da gre za logiko delovanja inkluzivne/izključevalne skupnosti, ki potemtakem v svoji negativiteti delovanja proizvaja *civilno skupnost brez pravic*. In zopet smo pri Sv. Pavlu in njegovem paradoksu »vsi ljudje so bratje«, ki se izteče v vprašanje: »ali tisti ljudje, ki ne želijo biti naši bratje, niso več ljudje« in kot taki niso več zaščiteni z zagotovljenimi pravicami?

Na tej temeljni ravni abstrakcije gre za problem, ki ga izsledimo pri Agambenu. Problem tematizira *napetost med univerzalnimi človekovimi pravicami*, ki pripadajo vsakemu človeku kot takemu, *in pravicami državljana kot pripadnika države* (prim. Agamben, 1998: 126–136). Prve pravice so predpolitične, medtem ko so druge specifične politične pravice. Zato lahko rečemo, da vprašanje sega onkraj politizacije človekovega obstoja, saj je nesimetrija zarisana ravno med konceptoma človeka in državljana, kot pravi Balibar (prim. Balibar, 2003: 228–229), kjer nadmoč institucije državljana pride do izraza, ko zahteva od predpolitičnega človeka podreditve. Moment podreditve dejansko pomeni *podreditev golega predpolitičnega življenja človeka* brez identitete (partikularno) *instituciji države* (univerzalno), s čimer je človek, ko je zreduciran na človeka nasploh, že prikrajšan za »človekove pravice«. In ta vrzel je ključni moment pravne politizacije. Ali drugače (v prostorski kategoriji): ta generična zev je ključni prostor – »pogoj in s tem tudi možnost« za *kolonizacijo človekove predpolitične univerzalnosti (golega življenja)*.

Učinek te kolonizacije je najbolj očiten ravno v pravnem dosegu, ko so posameznikom in posameznicam v civilni skupnosti podeljene državljanske pravice brez reference na univerzalne človekove pravice, s čimer je dejansko artikulirana postpolitična skupnost. Hrbtna stran tega procesa je Rancierovo partikularno spoznanje, da so človekove pravice, ko so zreducirane na predpolitičnega golega *homo sacerja*, tako rekoč neuporabne, saj so subsidirane pod (državljanske) pravice, ki jih pravno regulira sleherna nacionalna forma (država) (prim. Rancier, 2005: 99–100).

V tem smislu je treba spregledati logiko delovanja, kako se demokratična suverena oblast dejansko približuje foucaultovskemu mehanizmu biopolitike kot celote upravljanja. A ker vemo, da je vzpostavitev totalne hegemonije vselej že spodletel poskus, kot pravi Badiou, obstaja možnost vznika politične subjektivnosti in možnost geneze politike delovanja (prim. Badiou, 2004: 42–43). Zato Foucaultovo svarilo, da je »družbo treba (za)ščititi« ravno pred pravnim nasiljem – novim apartheidom (kolonizacijo predpolitičnega človeka, čemur smo priča v EU), dobi presežek smisla ob boku Badioujevega svarila o upadanju politizacije prostora civilnosti. Ta se v končni instanci lahko omeji na politiko pragmatizma in usklajevanja interesov, a s tem povzroči izgubo (smisla) referenta – univerzalnih človekovih pravic ter se efektira v konkretnem Agambenovem izpeljevanju nesmisla človekovih pravic, ki prizadevajo *homo sacerja*.

Naše zgornje vprašanje se reartikulira ravno ob zavedanju, ki ga vsak zase obravnava Balibar in Rancier (prim. Rancier, 2005: 124–125 in Balibar, 2003: 213), namreč da je kljub večanju pravic in ekstenzivnosti prava ob upadanju moči kolektivitete in krčenju prostora civilnosti, status meščana v demokratičnih državah zopet omejen na položaj »hlapca«, medtem ko politična participacija postaja stvar vladavine prava in policije.

Dejstvo pa je, da se ti fenomeni subsidirajo pod vprašanje nove civilnosti kot oblik pripadnosti, ki so v Althusserjevi terminologiji, naddeterminirani na treh ravneh univerzalnega. Gre za: a) raven globalnega (kjer je realno logika kapitala), katerega logika delovanja je tisto, kar vemo že od *Manifesta komunistične stranke* – logika inkluzivnosti, katere učinek je notranja izključitev, b) raven imaginarne skupnosti kot modusa institucije in ideologije, s

²⁰ Več o tem glej v Badiou, A. (1998): *Sveti Pavel: utemeljitev univerzalnosti*, Analecta, Ljubljana.

²¹ Pri razmišljanju o multitudini – teoretskem pojmu množstva ne moremo mimo teoretskih pristopov, ki se razvijajo v artikulaciji med spinozistično imanenco gibanja Hardta in Negrija v delu *Empire* (2000) in Laclauovo v delu *Hegemonija in socialistična strategija* (skupaj s Mouffe, C., 1985/1987, Analecta, Ljubljana), zastavljeno pozicijo nezmožnega doseganja samoidentitete oz. popolne emancipacije gibanja množstva (Laclau, 2001: 6–8). Vsekakor Balibarjevo razumevanje možnosti za emancipacijo kot rešitev civilnosti sega ravno po dekonstrukciji Negrijevega razumevanja multitudine, da bi prispeval sklep o multitudini kot temeljnem konceptu politične teorije, ki je treba misliti kot »moč množice« (*potentia multitudinis*) oziroma kot »pravo število razmerij« (Balibar, 2004: 70–71). Nedvomno gre za »način štetja« (Rancier 2005:92-93), ki vsekakor mora prešteti, da vselej že obstaja minimum individualnosti, tako kot minimum družbenih razmerij, s katerim se zagotavlja stalna napetost (vštetje). A prav to je tisto, kar nekako trdi Badiou s svojim šolskim primerom množic in podmnožic, ki artikulira tisti generični »mi« množstva (neskončna indiferenca čistega množstva) kot neskončni reproduktivni »mi istega« (Badiou, 2006: 176–177), ki zagotavlja neskončno možnost za politiko emancipacije na podlagi ne-identitete.

²² Glej Habermas, J. (1998): *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, MIT Press, Massachusetts.

prostora civilnosti. To dejanje potem ni samo odklon od tiste oblike družbene, tj. meščanske skupnosti življenjskega sveta, ki jo je predlagal Habermas,²² temveč tudi odklon od vsake (teoretske) oblike kozmopolitanskega komunitarizma ali (neo-)liberalizma kot demokratskima političnima institucijama, ki naj bi bila normativni model skupnosti, in ki si lastita prostor civilnosti.

Postavitev civilnosti v navzkrižje kozmopolitizma in komunitarizma je paradoksnu učinek (pojavnost), ki ga Rancier poimenuje *postdemokratično stanje* (prim. Rancier, 2005: 122–125). Postdemokratično stanje je notranji režim distribucije skupnosti, v kateri se uresničuje *proizvodnja* (s foucaultovskimi termini) *specifične strukture skupnosti*, tako da se strogo identična enakost med ljudmi uresničuje ravno s tem, da del prebivalstva ne misli nič drugega, kot da je del prebivalstva. Ravno to je paradoks, ki nas opozarja, da je ta (sicer nemogoča) točka identitete

katero se zagotavljata družbena kohezija in reprodukcija oziroma s katero se konec koncev regulira ideološka hegemonija (prim. Laclau, 2001: 5–8), in c) raven ohranjanja prostora civilnosti kot pogoj za politično delovanje (prim. Balibar, 2003: 258–264).

Ni se treba odpovedati politiki emancipacije

V tem specifičnem pogledu je zdaj jasno, da gre Balibarju za kapitalsko naddoločitev ob dekonstrukciji nacionalne institucije in hkrati tudi za dekonstrukcijo institucije skupnosti, ki proizvede razloček med institucijo državljske skupnosti (*antične politeia*) kot kraja dogajanja naroda (*demos*) in civilnostjo (latinsko-krščanske *civilité* kot oblike skupnosti). Prva je pravno vezana na proces zgodovinske institucionalizacije suverene države, tj. nacionalne forme (mehanizma kohezije, reprodukcije in proizvodnje učinka skupnosti), medtem ko civilnost kot način obstoja skupnosti meščanov teži k temu, da v času mondializma in oblikovanja svetovnega univerzuma (vsaj kolikor gre za institucijo EU in genezo evropskega meščanstva) po *krščanskem modelu* »postane transnacionalna«.²⁰ Jasno je, da slednji ne gre nikakor za sklicevanje na historično genezo buržoaznega meščanstva, temveč gre za artikulacijo civilne multitudine kot abstraktnega modusa bivanja (transnacionalizacijo svetovnega prebivalstva), ki je uporabnik univerzalne razsežnosti javne sfere, katere rojstvo sovпада z razvojno logiko demokracije in ideologijo kapitalizma.²¹

Ob navedenem se ne moremo znebiti občutka, da gre Balibarju potemtakem za reflektiranje *koncepta skupnosti* na abstrakcijo meščanskosti (*politeia*). Ustroj slednje sodoločata a) *kolektivni prostor civilnosti* – prostor priznavanja in boja za enakost pravic in b) *proces emancipacije* – zgodovinska izboritev temeljnih kolektivnih in individualnih pravic, ki jih jamčita država in pravni sistem – kot oblike političnega delovanja znotraj