


Konec koncev: konec ali nov začetek?

Lana Zdravković

Mirovni inštitut

lana.zdravkovic@mirovni-institut.si

 © 2023 Lana Zdravković

Povzetek. Tekst obravnava specifično modalnost konca, ki se kaže kot vsesplošno prisoten občutek nenehne, neposredne in realne grožnje totalnega uničenja planeta, globalnega spopada ter izginotja človeške vrste (virusi in pandemije ter naravne katastrofe, jedrska grožnja, grožnja umetne inteligence). Tematiko konca umesti skozi predstavitve najpomembnejših in najaktualnejših eshatoloških teoretizacij radikalne politično-filozofske misli predvsem leve, postmarksistične provinience, kamor sodijo avtorji, kot so W. Benjamin, J. Taubes, G. Agamben, S. Žižek, A. Badiou, ki pri svoji politični teologiji izhajajo iz sv. Pavla. Namen teksta je pokazati, kako se v situaciji, ko se je izčrpal emancipatorni potencial konceptov, ki bi lahko ponudili konstrukcijo nekega političnega nadaljevanja v času konca, najradikalnejši politični misleci premikajo na efemerno onkrajpolitično področje, kjer politično upanje gradijo na teoloških konceptih. V nadaljevanju tekst prinaša premislek o tem, kakšno politično dinamiko, implikacije in posledice lahko takšne teoretizacije vzpostavijo ter kako nam le-te lahko pomagajo pri premišljevanju današnjega časa konca. V zaključnem delu tekst trdi, da se koncu lahko izognemo le, če politični emancipatorni potencial zastavimo teološko, to je če ga napolnimo s teološkimi pojmi odrekanje, samokontrola, samožrtvovanje. To pomeni, da je za konstrukcijo nekega možnega nadaljevanja v času konca ključno iznajti načine za izstop iz ekonomske logike, ki se je globoko zažrla v vse vidike življenja. Le konstrukcija užitka onkraj kapitalistične logike nas lahko iztrga nihilizmu sedanjega časa. Za razliko od ideje množične (kot zbira, kvantitete) kulture individualnosti, ki temelji na razliki, na ideji Drugega, je treba ponovno utemeljiti emancipatorno pojmovanje politike, ki temelji na ideji, da »obstaja en sam svet«, ki ga soustvarjamo vsi in ki se gradi na ideji skupnosti, kolektivitete (kot kvalitete), na ideji Istosti.

Ključne besede: konec, politična teologija, politična eshatologija

After All: The End Or a New Beginning?

Abstract. The text deals with the specific modality of the end, manifested as a pervasive sense of the constant, immediate and real threat of

total destruction of the planet, global conflict and the extinction of the human species (viruses and pandemics and natural disasters, the nuclear threat, the threat of artificial intelligence). The theme of the end is introduced by presenting the most important and up-to-date eschatological theorisations of radical political-philosophical thought, especially of the left-wing, post-Marxist province: W. Benjamin, J. Taubes, G. Agamben, S. Žižek, and A. Badiou, who derive their political theology from St. Paul. The aim of the text is to show how, in a situation where the emancipatory potential of concepts that could offer a construction of a political continuation in the time of the end has been exhausted, the most radical political thinkers move into an ephemeral beyond-political realm, where political hope is built on theological concepts. After that, the text offers a reflection on what political dynamics, implications and consequences such theorizations can establish and how they can help us to think through the present time of the end. In the concluding section, the text argues that the end can only be avoided if we posit the political emancipatory potential theologically, that is, if we infuse it with theological notions of renunciation, self-control, and self-sacrifice. It means that in order to construct some possible continuation in the time of the end, it is crucial to find ways to exit from the economic logic that has become deeply embedded in all aspects of life. Only the construction of pleasure beyond the capitalist logic can deliver us from the nihilism of the present time. It means that, unlike the idea of a mass (as a collection, a quantity) culture of individuality based on difference, on the idea of the Other, it is necessary to re-ground an emancipatory conception of politics based on the idea that 'there is one world', co-created by all of us, and which is built on the idea of community, of collectivity (as a quality), on the idea of the Same.

Key Words: the end, political theology, political eschatology

V knjigi *Konec*, ki je izšla le nekaj mesecev pred začetkom pandemije koronavirusa, Alenka Zupančič (2019, 7) današnji čas opredeli kot čas, ki ga determinira specifično in generalno »vzdušje konca«, ki niha med »občutkom konca kot takega«, »koncem konca« ter občutkom »nezmožnosti in nedoločenosti konca«. Pomenljivo ugotavlja, da nismo več soočeni s koncem (kot takšnim), temveč natanko z njegovo mutacijo. Ta mutacija konca se kaže skozi nenehno perpetuiranje kriz: politične, ekonomske, socialne, podnebne, zdravstvene, moralne. Multiplikacija kriz je postala značilna za naša življenja in oblikuje eksistencialni občutek pospešitve katastrofe. Da živimo z nenehno neposredno in realno grožnjo totalnega

uničenja planeta, globalnega spopada ter izginotja človeške vrste (virusi in pandemije ter naravne katastrofe, jedrska grožnja, grožnja umetne inteligence), je za nas do dandanes postalo popolnoma normalno.¹

Apokalipsa zdaj

Ta vsesplošni občutek konca, ki generira dominantno občutje današnjega časa, se je, kot izpostavi Alain Badiou (2005), vzpostavil tekom »dolgega 20. stoletja«² – v katerem so se že zgodili nekateri najstrašnejši dogodki v zgodovini človeštva (dve svetovni vojni, izum in uporaba jedrske bombe, izum koncentracijskega taborišča kot mesta popolne dehumanizacije, pandemija španske gripe, če omenim le nekatere) –, ki je, kot poudari, okarakterizirano s »strastjo do realnega« (str. 50). Kulminacija tega procesa, ki se je začel s koncem hladne vojne in padcem Berlinskega zidu leta 1989, je bila vzpostavitev postideološkega obdobja, ki je razglasilo zmago nad *totalitarizmi 20. stoletja* (in njihovo izenačitev), kar naj bi zagotavljalo »večni mir«³ in konec družbenih ter političnih antagonizmov.

Konec zgodovine, ki ga je ob triumfu liberalne parlamentarne demokracije zahodnega tipa in kapitalističnega načina proizvodnje razglasil Francis Fukuyama (1992), je utrdilo »postmoderno stanje« (Lyotard 2002), ki, kot definira Francois Lyotard – ki je izdelal nekakšen melanholičen sloves od modernosti 20. stoletja –, prinaša »konec velikih pripovedi« (str. 31). Vstop v postindustrijsko, postfordistično, prekarno dobo zaznamuje izguba vere v iskanje resnice, saj osnovno vlogo vednosti prevzamejo »jezikovne igre«, ki temeljijo na heterogenosti, sporu in nesoglasju (str. 9). Dokončna uresničitev politike v podobi tistega, kar Badiou (2006, 239) definira kot »kapitalo-parlamentarizem«, to je »preveč objektivistično sparjenje tržne ekonomije in volilnega rituala«, oblikuje

¹ Za podrobno analizo aktualnega fenomena »postčloveštva«, ki predpostavlja povezavo človeških možganov in digitalnega stroja (t. i. nevpovezava) ter da lahko ta digitalizacija življenja pripelje do konca človeštva (in sveta), kot ga poznamo, gl. Žižek (2019).

² Izraz, ki ga ponovno aktualizira Badiou, izvira iz znamenite knjige *Dolgo dvajseto stoletje: kapitalizem, denar in moč* (Arrighi 2009).

³ Kantov razmislek o vojni in miru je sprožil številne nadaljnje razprave, prinesel nov pogled na problematiko mednarodne varnosti in posredno pripomogel k nastanku Organizacije združenih narodov. Njegova ideja o večnem miru je predpostavljala, da bi lahko ustavna ureditev, po kateri za začetek novega vojaškega spopada ne bi bila dovolj volja vladarja, ampak bi moralo vodstvo države pridobiti tudi soglasje državljanov, preprečevala nove vojne. Žal pa v razsvetljenem duhu ni dovolj upošteval dejstva, da se ljudje ne vedemo nujno kot razumna bitja, tudi ko nas pri odločanju nič ne ovira (Kant 1937).

situacijo odsotnosti dialektike kot ultimativnega pospeševalca zgodovine oz. »situacijo nedialektičnega nasprotja med destrukcijo in utemeljitvijo« (Badiou 2005, 57). »Sloviti 'konec ideologij', s katerim označujemo našo skromnost, našo humanitarno pieteto, pomeni zgolj odpoved vsaki novosti človeka« (str. 50).

Badiou torej zagovarja modernistični internacionalizem 20. stoletja in kritizira postmoderni občutek konca ideologij, ki vse ideologije, ki se ne predstavljajo kot liberalne, razglša za totalitarne. Tudi Slavoj Žižek – globalno najbolj znani revolucionarni apokaliptik – je pred skoraj petnajstimi leti, v knjigi *Najprej kot tragedija, nato kot farsa*, zatrdil, da je po desetletjih zazibanosti v fukuyamovski sen o »koncu zgodovine« zgodovina ponovno vstala od mrtvih. S kombinacijo Marxove razredne analize družbe in Heglove ideje o nujnosti ponavljanja v zgodovini tako obdela dogodka, ki sta zaznamovala začetek in konec prvega desetletja 21. stoletja: 11. september 2001 (kot tragedijo) in finančni zlom 2008 (kot farso) (Žižek 2010). 11. september je dogodek, ki označuje simbolni konec določene postmoderitete in vrnitev velikih ideologij, ki zaostrujejo svetovno geopolitiko in krepijo apokaliptični občutek (do)končnega spopada. V iracionalnosti globalnega kapitalizma, ki z reševanjem bank in ne ljudi vrhunec doseže leta 2008, Žižek prepozna apokaliptična znamenja, ki jih tržna ekonomija kot taka ne more odpraviti, saj so pogoj za njeno existenco.

V svoji naslednji, obsežni knjigi *Življenje v času konca* Žižek ponovno poudari (2012, x), kako imperativ globalizacije tržnega gospodarstva pripelje globalni kapitalistični sistem do »apokaliptične ničelne točke«. Pokaže na krhanje stabilnosti svetovnega reda, ki je temeljila na hipokriziji in dvojnih standardih, ter na premik od unipolarnega k multipolarnemu svetu.⁴

»Ameriško stoletje« se je končalo in vstopamo v obdobje, za katerega je značilno oblikovanje več centrov globalnega kapitalizma s specifičnim lokalnim zasukom: ZDA z neoliberalizmom; Evropa s tistim, kar je ostalo od socialne države; Kitajska z »vzhodnimi vredno-

⁴ Žižek izpostavi, da so skladno s tihim paktom iz 90. let prejšnjega stoletja, ki je urejal odnose med zahodnimi silami in Rusijo, zahodne države Rusijo kot veliko silo obravnavale pod pogojem, da se le-ta dejansko tako ne bi obnašala. Težava pa seveda nastane, ko tisti, ki mu je določena ponudba dana samo zato, da bi jo zavrnil, le-to dejansko sprejme. »Kaj če bi se Rusija res začela obnašati kot velika sila?« se takrat sprašuje Žižek (2012, 167) in danes smo najbrž priče odgovoru na to vprašanje.

tami« in avtoritarnim kapitalizmom; Latinska Amerika s populističnim kapitalizmom. Po neuspehu ZDA, da bi se uveljavile kot edina velesila (»globalni policist«), je zdaj treba vzpostaviti pravila interakcije med temi lokalnimi centri moči v primeru nasprotujočih si interesov. Zato je trenutna situacija potencialno bolj nevarna, kot se morda zdi. [Žižek 2012, str. 166]

Preko aplikacije modela petih faz žalovanja Elisabeth Kübler-Ross (zanikanje, jeza, pogajanje, depresija in sprejemanje)⁵ na soočanje naše družbene zavesti z apokalipso Žižek pokaže, kako se postopoma normalizira nemogoče, to je, kako ideja konca počasi postaja sestavni del naših življenj. Proces univerzalizacije globalnega trga, ki ga Žižek poimenuje »vortex globalizacije« (2012, viii), je odprl postopno krnitev socialne države, ki je zagotavljala varnost, stabilnost in blaginjo, in to dejstvo čedalje bolj sprejemamo kot normalno, nujno ter nespremenljivo. S pogojevanjem svobode, pravičnosti in materialnega izobilja z nastankom »družbe tveganja« (Beck, 2009; Giddens, 1990), svobodnega tržnega gospodarstva je kapitalizem postal norma v »post-politični demokraciji« (Žižek 2012, ix). Sklicujoč se na Freudovo »nelagodje v kulturi« Žižek ta pojav poimenuje »nelagodje v liberalnem kapitalizmu«.

Nova, specifična modalnost konca se torej kaže v tem, da nismo pred apokalipso, temveč natanko znotraj nje. »Apokalipsa se je že začela in postaja aktivni del naših življenj in sveta, takšnega, kot je, ne čaka na nas neke v prihodnosti, temveč že ta hip narekuje družbene, ekonomske, okoljske pogoje sveta« (Zupančič 2019, 78–79). Ta situacija poraja globalni občutek nemoči, melanholije in letargije. Kapitalistični način proizvodnje, kot, sklicujoč se na Paola Virna, izpostavi Alenka Zupančič, generira določeno zgodovinsko zaporo, občutek konca zgodovine, svoj lastni *déjà vu* oz. »občutek nezgodovinskosti zgodovinskega trenutka« (str. 27). Kot glavna karakteristika »postzgodovine« (Virno 2019, 116) *déjà vu* ali »napačno prepoznanje« (str. 91) oz. »spominjanje sedanosti« sovpada s stanjem apatije in ravnodušja. Vendar ne gre za individualno, temveč kolektivno, javno, zgodovinsko patologijo, gre za kolektiven občutek »zaprtja zgodovine«. Oz., kot poudari Alenka Zupančič (2019, 13), gre za konstrukcijo »neke bizarne časovnosti, v kateri so se kot da zataknille sodobne zahodne družbe: kot da bi tekli na mestu; stvari, ki jih počnemo – zlasti v politiki in umetnosti – nimajo pravih konsekvenc in učinka, nikogar

⁵ Model petih faz žalovanja je v svoji knjigi *On Death and Dying* iz leta 1969 razvila švicarsko-ameriška psihiatrinja Elisabeth Kübler-Ross.

ne zmorejo zares prestrašiti in ničesar zares premakniti, kot da se ne bi uspele zares dotakniti realnega, ki mirno in ravnodušno ubira svojo pot«.

Mesija

Čas, v katerem se nahajamo danes, v svoji knjigi *Čas, ki ostaja: komentar k pismu Rimljanom* tematizira tudi Giorgio Agamben, in sicer na podlagi temeljite analize pisem sv. Pavla, še posebej »Pisma Rimljanom«. Pavlov mesijanski čas, »čas zdajšnjosti« (gr. *ho nyn kairós*), je za Agambena (2008, 17) paradigma zgodovinskega časa, to je današnjega časa konca. Kot pojasni, mesijanski čas ni ne kronološki čas (gr. *chrónos*) ne apokaliptični čas (gr. *éschaton*) oz. konec časa, kjer čas preide v večnost, temveč je to kratek čas med tema dvema časoma, ko nastane radikalno skrajšanje, skrčenje, pospešek časa. Kot operativni čas je mesijanski čas, preostali čas in za Pavla edini realni čas, je torej »čas, ki ga čas potrebuje, da se izteče« (str. 85), in iz tega Agamben skonstruira koncept »časa, ki nam ostaja« ter v katerem lahko delujemo.⁶

Agamben koncept mesijanskega časa kot »časa, ki ostaja«, razvija navdihnjen z Jacobom Taubesom, ki mu svojo knjigo tudi posveča.⁷ Čeprav

⁶ Kot osrednja figura sodobne politične teologije in filozofije zgodovine se pri omenjenih avtorjih tako pogosto znajde figura sv. Pavla. Med razlogi zatekanja k slednjemu je zagotovo dejstvo, da so njegova pisma po naravi eshatološka. Kot del zgodnje krščanske skupnosti je sv. Pavel pričakoval skorajšnji konec časa in ta konec je tematiziral ob značilni »eshatološki indiferentnosti« (Agamben 2008, 35). Ob tem je značilno tudi to, da je bil Pavel spreobrnjenec in »veliki cerkveni trouble-maker« (Kocijančič 2008, 226), ki je pridigal revolucionarne, subverzivne in antidogmatične načine za prestop iz poti mesa v pot duha, iz kraljestva zemeljskega v kraljestvo nebeško in iz poslušnosti tuzemskemu zakonu v izničenje vsakršnega zakona v veri. Sv. Pavel je tako v sodobni politični filozofiji postal paradigma upornega subjekta in invokacije revolucionarne emancipatorne politike (Žižek), egalitarnega univerzalizma (Badiou), konstrukcije kontramoči v mesijanskem (Agamben, Taubes), šibke mesijanske moči (Benjamin). Glej odlično študijo, ki v primerjalni perspektivi pokaže, kako so trije sodobni politični misleci (Taubes, Badiou, Agamben) skozi branje sv. Pavla izoblikovali svojo eshatološko misel oz. formulirali odnos subjekta do dogodka, univerzalnega in zgodovine (Gignac 2002).

⁷ Rabijev sin in tudi sam rabi, sociolog religije in filozof, predavatelj na Svobodni univerzi v Berlinu, je imel leta 1987, malo pred koncem svojega življenja, v zadnjem stadiju raka, sklop predavanj o »Pavlovi politični teologiji« v Protestantnem inštitutu za interdisciplinarna raziskovanja v Heidelbergu. Na podlagi transkriptov štiridnevnega seminarja je nastala istoimenska knjiga. Uvodoma Taubes pove (2008, 13): »Ko sem se strinjal da pridem, nisem imel pojma, da se čas tako izteka. Mislim sem, da se izteka bolj apokaliptično; nisem vedel, da se izteka tako osebnostno, namreč v obliki neozdravljive bolezni.« Taubesova misel se je izoblikovala pod velikim vplivom njegovega profesorja Gershoma Sholema, izraelskega filozofa in zgodovinarja, ki se je ukvarjal z judovskim misticizmom, in (tudi

je navdušen nad mesijansko interpretacijo sv. Pavla pri Taubesu, je tudi kritičen do Taubesovega razumevanja sv. Pavla kot utemeljitelja univerzalizma in to kritiko bo kasneje nadaljeval tudi v zvezi z Badioujem.

Pri konceptualizaciji revolucionarnega družbenega delovanja, ki ga razume kot mesijansko, se tako Agamben opira predvsem na »dialektično teologijo« (Taubes 2008, 140) Walterja Benjamina, katerega politična misel je globoko prežeta s teološkimi motivi. Svoje mesijansko pojmovanje zgodovine oz. globoko apokaliptično razumevanje svetovne politike, ki jo razume kot nihilizem, Benjamin pokaže že na začetku svojega »Teološko-političnega fragmenta« (2006, 61): »Šele mesija sam dovrši vse historično dogajanje, in sicer v smislu, da sam šele odreši, dovrši, ustvari njegovo navezavo na mesijansko. Zato se nič historičnega ne more samo iz sebe nanašati na mesijansko«. Šele s tem v mislih je mogoče natanko razumeti njegovo slovito deveto tezo *Zgodovinsko-filozofskih tez*, ki se glasi (Benjamin 1989, 219):

Ena izmed Kleejevih slik se imenuje *Angelus Novus*. Na njej je upodobljen angel, ki se namerava – tako je videti – odmakniti od nečesa, v kar strmi. Njegove oči so razširjene, usta odprta in peruti razpete. Tak mora biti videti angel zgodovine. Njegovo obličje je obrnjeno v preteklost. Kje se pred *nami* kaže veriga dogodkov, tam vidi *on* eno samo katastrofo, ki nepretrgano kopiči ruševine na ruševine in mu jih luča pred noge. Gotovo bi rad zastal, obudil mrtve in razbito zložil skupaj. Toda iz raja veje vihar, ki se je ujel v njegove peruti in je tako močan, da jih ne more več zložiti. Ta vihar ga nezadržno žene v prihodnost, ki ji obrača hrbet, medtem ko kup razvalin pred njim raste v nebo. *Ta* vihar je tisto, čemur pravimo napredek.

V svojem »mesijanskem pojmovanju zgodovine« (Agamben 2008, 161), Benjamin kot eden prvih marksističnih mislecev postavi pod vprašaj materialistično idejo napredka oz. slednjo poveže s pojmom konec zgodovine. *Teze* pomenijo zadnje dramatično soočenje Benjaminove teološke metafizike in njegovega historičnega materializma ter predpostavljajo, da se materializem iz teologije lahko nauči, da je ideja zgodovinskega napredka utvara. Benjaminovo mesijansko pojmovanje časa se pokaže kot kritika zgodovinskega napredka v imenu nedoločenega apokaliptičnega mesijanizma. Zaključek *Tez* tako ne pušča nobenih dvomov, da se mora,

po lastnem priznanju) Carla Schmitta, ki ga poimenuje »apokaliptik kontrarevolucije« (str. 129), s katerim se je leta 1978 tudi osebno srečal.

po Benjaminu, materializem zdaj z »meniško disciplino« (Benjamin 1998, 225) umakniti iz te vere v progresivni zgodovinski kontinuum (»bordel historizma«) in jo nadomestiti s pojmovanjem zgodovine, ki je bližje konceptu tradicionalnega judovstva, saj ohranja »šibko mesijansko upanje«, da je »vsaka sekunda ozka vratca, skozi katera utegne stopiti Mesija«.

Tudi za Badiouja predstavlja politično-teološka filozofija pot, ki jo je treba zasledovati v času konca.⁸ V svoji knjigi *Sveti Pavel* (1998) se fokusira na del iz Pavlovega »Pisma Galačanom« (3, 28), ki se glasi: »Ni ne Juda ne Grka, ni ne sužnja ne svobodnjaka, ni ne moškega ne ženske: kajti vsi ste eden v Kristusu Jezusu.« Iz te Pavlove izjave Badiou razvije filozofski temelj univerzalne singularnosti. Vendar, medtem ko Agambenovo interpretacijo sv. Pavla, ki slednjega postavi v benjaminovski horizont, lahko beremo kot liberalno-protestantsko eksegetsko delo, polno navdušenja nad apostolom in njegovim oznanilom, čeprav kritično do poznejše cerkvene prisvojitve njegovega nauka, Badiou na samem začetku svoje knjige o Pavlu precej vulgarno zatrdi, da je vsebina krščanskega verovanja »bajka«, izmišljotina. Za njega je Pavel, ki »raziskuje, kateri zakon lahko strukturira subjekt, ki je brez vsake identitete in ki visi na nekem dogodku, katerega edini ›dokaz‹ je ravno to, da ga nek subjekt deklarira« (Badiou 1998, 8), simbol utemeljitelja univerzalizma. »Ta paradoksalna zveza med subjektom brez identitete in zakonom brez opore, ki jo razglasi Pavel, v zgodovini utemelji možnost univerzalnega oznanjevanja.« Iz Pavlovega pisma namreč sledi, da ni pomembna identiteta, temveč zvestoba postopku resnice, ki temelji na veri in ne na zakonu; singularni dogodek pa individuume, ne glede na njihovo raso, spol, družbeni razred ali kakršno koli drugo identiteto, univerzalno interpelira v subjekte. Zvestoba dogodku kot stanje odsotnosti zakona je značilnost mesijanskega, kar omogoči delovanje po milosti in se upira vsakršni avtoriteti. Zakon (gr. *nomos*) predpostavlja neko razliko, milost pa je translegalna, je nasprotje zakona in pride, ne da bi bila dolžna (priti). »Njegovo, strogo vzeto, revolucionarno prepričanje« – zapiše Badiou (1998, 79) za Pavla – »je v tem, da je *znamenje Enega* ›za vse‹ ali ›brez izjem‹. Da obstaja en sam Bog, moramo razumeti ne kot filozofsko spekulacijo o substanci

⁸ Oz. kot zapiše drugje (Badiou 2012, 153): »V svojih delih rad uporabljam velike metafore s področja religije: čudež, milost, odrešenje, povečano telo, spreobrnitev itn. Na podlagi tega so nekateri sklepali, da je moja filozofija zamaskirano krščanstvo. Knjigi o svetem Pavlu [...] ni uspelo spremeniti tega mnenja. V celoti gledano sem raje revolucionarni ateist, ki se skriva pod religioznim jezikom, kakor pa zahodni 'demokrat', ki pod krinko laičnega feminista preganja musliman(k)e.«

ali vrhovnem bitju, temveč izhajajoč iz strukture naslavljanja. Eno je tisto, kar v subjekte, na katere se nanaša, ne vpiše nobene razlike. Maksima univerzalnosti, kadar je njena korenina dogodkovna, je sledeča: Eno obstaja le, v kolikor je za vse. Monoteizem je mogoče razumeti zgolj ob upoštevanju celotnega človeštva. Če ni naslovljeno na vse, se Eno razkroji in umakne.«

Do takšne interpretacije sv. Pavla kot utemeljitelja univerzalizma je, podobno kot pri Taubesu, še posebej kritičen Agamben, ki Badiouju očita, da Pavlov univerzalizem izvaja iz povsem nemesijanskega pojma tolerance. Pavlu pa, trdi Agamben, ne gre za to, da bi toleriral razlike, ampak skuša ravno razkriti, da identitete ne morejo biti istovetne s seboj. Četudi tako Taubes in Agamben kot tudi Badiou uspešno deteologizirajo sv. Pavla ter v njem skušajo najti politični navdih za konstrukcijo nekega nadaljevanja v času konca, to počnejo na precej drugačne načine in z drugačno teoretsko ter ideološko senzibiliteto.

Za Agambena (in Taubesa) je politično akcijo mogoče skonstruirati le kot benjaminovsko pobarvano »šibko revolucionarno politiko« (Agamben 2008, 255), to je z zavedanjem, da smo v mesijanskem času, ki se izteka, in odločnostjo, da je treba *delovati* zdaj. Po Badiouju se koncu lahko izognemo le, če sprejmemo možnost univerzalnega interpeliranja, ki jo pridiga Pavel in ki se je izgubila v dveh dominantnih režimih sodobnega časa: na eni strani je tu kontinuirano širjenje avtomatizmov kapitala in abstraktne homogenizacije, ki je dovršeno, izdelano kot svetovni trg, kjer velja enakost kapitala in številke ter ljudi, na drugi strani pa proces fragmentiranja na zaprte identitete, ki ga spremljata multikulturalistična ideologija ter relativizem. Tako kapitalo-parlamentarizem na eni kot identitetne in komunitarne »politike priznanja« na drugi strani sta antipolitična in onemogočata uresničenje potenciala ljudi kot »neštevne neskončnosti« (Badiou 1998, 15). Prav tako onemogočata proizvodnjo resnice, katere pogoji so za Badiouja znanost, umetnost, ljubezen in politika.

Sodobni svet je tako dvojno sovražen procesom resnice. Simptom te sovražnosti se oblikuje prek nominalnih prekrivanj: tja, kjer bi se moralo nahajati ime nekega postopka resnice, pride drugo ime, ki ga potlači. Ime kultura zabriše ime umetnost. Beseda tehnika zabriše besedo znanost. Beseda upravljanje zabriše besedo politika. Beseda seksualnost zabriše ljubezen. Sistem *kultura-tehnika-upravljanje-seksualnost*, katerega velika prednost je, da je homogen trgu,

in katerega vsi člani označujejo neko rubriko trgovske prezentacije, je moderno nominalno prekritje sistema *umetnost-znanost-politikaljubez*, ki topološko identificira postopke resnice. [Badiou 1998, 15]

Konec ... ali nov začetek

Ne glede na medsebojne ideološke, politične in filozofske razlike se nekaj najpomembnejših sodobnih radikalnih političnih filozofov strinja, da živimo v specifičnem času konca in da mora biti politično delovanje skonstruirano eshatološko, kot zavest o tem, da se svet, v katerem živimo, približuje svojemu koncu.⁹ To dejstvo je zaskrbljujoče samo po sebi in bi nam moralo dati misliti. Omenjeni se prav tako strinjajo, da je to stanje konca neposredno povezano z globalno prevlado kapitalizma kot agresivnega produkcijskega načina, ki se vsiljuje ne le kot najboljši, temveč tudi kot edini možni produkcijski način. S pomočjo apokaliptičnega mišljenja zato kličejo k radikalni revolucionarni transformaciji sodobne civilizacije, v kateri dominira liberalni Zahod s svojimi koncepti demokracije, pravne države in parlamentarizma, uokvirjen s kapitalističnim načinom proizvodnje. Še posebej zato, ker Zahod te postulate kot najboljše in celo edine možne načine oblikovanja družbe s kulturno hegemonijo, z ekonomskim izsiljevanjem in nazadnje tudi nenehnimi vojnami vsiljuje celotnemu svetu. Ideja »There is no alternative«, torej da ni alternative kapitalizmu, je pripeljala do distopije, v kateri živimo danes. Z globaliziranjem kapitalizma pa je tudi občutek strahu, tesnobe in negotovosti postal globalen. Nezmožnost skonstruirati izhod, prihodnost, nadaljevanje je postala univerzalizirana konstanta današnjega časa. Rek »Danes si je lažje predstavljati konec sveta kot konec kapitalizma« razkrije zaskrbljujoče dejstvo, da kot človeštvo nismo zmožni izumiti pravičnejšega ekonomskega sistema, čeprav nas obstoječi kolektivno pelje v propad.

Ker se omenjeni teoretiki strinjajo tudi, da je globalni kapitalizem uničujoč produkcijski način, kajti temelji na ideji nenehne gospodarske rasti, ki je nevzdržna, saj dokončno uničuje naravo, resurse in življenje kot takšno, menijo, da boljši svet lahko nastane le na pogorišču kapitalizma. Zato si vsi zamišljajo apokalipso kot nek transformativni dogodek, ki bo pripeljal do uničenja kapitalizma in izuma novega, pravičnejšega produkcijskega modela. Tako se Žižek zavzema za novo izumljanje revolu-

⁹ Ob tem je na omenjene avtorje zaznati vpliv C. Schmitta in njegove slovite teze iz Politične teologije, da so vsi najpomembnejši koncepti moderne doktrine države pravzaprav sekularizirani teološki koncepti (Schmitt 2005).

cionarnega potenciala levece kot nadaljevanje razsvetljenskega projekta z jakobinsko-boljševiški elementi. Badiou zagovarja obujanje ideje komunizma kot reinencijo emancipatorne politike na načelih radikalnega egalitarnega univerzalizma. Politično akcijo je za Agambena in Taubesa mogoče skonstruirati le z zavedanjem, da smo v mesijanskem času, ki se izteka, zato je treba sistem uničiti tako, da se ga ne nadomesti skozi učinkovito konstrukcijo kontramoči. Pri vseh pa je (latentno) prisotna kombinacija Benjaminovih idej, od božanskega nasilja¹⁰ preko kritike ideje napredka do šibke mesijanske moči.

Kot izpostavi tudi Alenka Zupančič (2019, 79), apokalipsa, v katero nas pelje globalni kapitalizem, ni toliko konec sveta, kot je sama najprej in predvsem *nek nov svet*, nekakšen »grozni novi svet«. Vse jasneje je, da sta konec sveta in konec kapitalizma notranje povezana ter da bi projekt iskanja rešitve za svet potreboval iskanje novega, pravičnejšega produkcijskega načina. »Zgodovina se je spet začela, a začela se je kot začetek konca (sveta). Ne toliko v smislu, da si je lažje predstavljati konec sveta kot konec kapitalizma, ampak bolj v smislu, da sta morda eno in isto« (str. 43–44).

Za konstrukcijo nekega možnega nadaljevanja v času konca je zato ključno iznajti načine za izstop iz ekonomske logike, ki se je globoko zažrla v vse vidike življenja in kjer je človek razumljen le še kot »človeški vir«, kot nosilec vrednosti in generator produktivnosti. Pomembno je iznajti načine za konstrukcijo življenja onkraj blagovne tržne logike, kjer je vse prepuščeno osebni svobodni izbiri posameznika v neskončni ponudbi različnih možnosti; kjer je želja reducirana na zahtevo, ki jo uravnava ponudba in povpraševanje na trgu, užitka pa ne uravnava več prepoved, pač pa pravo skrajne individualizacije, ki subjektu dopušča, da kot eno izmed temeljnih človekovih pravic zahteva takorekoč pravico do svojega posebnega načina uživanja. Ker kapitalizem temelji na izrabljanju strukture želečega subjekta, tako, da kateri koli objekt, ki ga je mogoče dobiti na trgu, predstavi kot vzrok želje, bi bilo nujno iztrgati resnični užitek iz te ekonomske zanke. Kot to pokaže Jacques Lacan, je resnični užitek paradigma antivrednosti, antiproduktivnosti, antiprofita; njegova kanonska definicija užitka je (1985, 6): »Užitek je to, kar ne služi ničemur.« Le konstrukcija užitka onkraj kapitalistične logike nas lahko iztrga nihilizmu sedanjega časa.

Vendar resnični užitek ni izpolnjevanje vsake, še tako bizarne, perver-

¹⁰ Glej poglavje o božanskem nasilju v Žižek (2007).

zne ali nespodobne želje egoističnega, narcisističnega, vase osrediščenega posameznika, kot nam to sedaj ponuja sodobna, visoko razvita, globalizirana kapitalistična ideologija, ki odlično utrjuje identitetni kulturni boj za prepoznanje drugačnosti. Ta fenomen je posledica natanko nekega postpolitičnega stanja konca, ki temelji na paradigmi permisivne družbe z imperativom individualnih svoboščin, kjer je vse dovoljeno in je izginjanje vseh meja razumljeno kot politika. V takšnem postideološkem stanju je transgresija sama postala norma in z vodilom »nič ni nemogoče« razglašala, da smemo ter moramo uživati do skrajnih meja naše imaginacije, ne glede na posledice. Toda takšno razumevanje užitka ni prineslo kolapsa kapitalizma, temveč, ravno nasprotno, popolno poglobljevanje užitka in razširitev blagovnega fetišizma na najintimnejša področja življenja. Fetišistični digitalni kapitalizem je dobil novi pospešek, saj je vsako še tako izprijeno transgresijo spremenil v nov izdelek, ki ga lahko kupimo na trgu. Ta situacija proizvaja »solipsistično egoistične« (Žižek 2007, 33), narcistične, brezčutne posameznike, ki utrjujejo specifičen simptom vseplošnega strahu pred Drugim, ki proizvaja apatijo in antisocialno, anti-kolektivno ter torej antipolitično stanje.

Za razliko od ideje množične (kot zbira, kvantitete) kulture individualnosti, ki temelji na razliki, na ideji Drugega, je treba ponovno utemeljiti emancipatorno pojmovanje politike, ki temelji na ideji, da »obstaja en sam svet« (Badiou 2008, 53), ki ga soustvarjamo vsi in ki se gradi na ideji skupnosti, kolektivitete (kot kvalitete), na ideji Istosti. Nasprotno zahtevi po različnosti, na kateri temelji antipolitični boj za osebne pravice razvajanega individuuma, je politični emancipatorni potencial tisti, ki ga je mogoče treba napolniti s teološkimi pojmi odrekane, samokontrola, samožrtvovanje. Kot je pokazal Lacan (1985, 6), je libidinalna ekonomija povezana z družbeno ekonomijo – tvorita kratek stik v kontekstu kapitalistične ekonomije. Oz., kot poudarita tudi Deleuze in Guattari (2017, 21), sta družbena ter želeča produkcija v kapitalizmu eno in isto. Konceptualizacija novega produkcijskega načina, v katerega je všteta omejenost naravnih (in človeških) virov in ki v nasprotju s kapitalizmom – ki upravlja ekonomijo želje v skladu z nenehno rastjo – promovira, da ne moremo in ne smemo imeti vsega (tj. koncepti odrasti, manj proizvodnje, manj potrošnje), bi bila lahko pomemben korak.¹¹ Temeljiti pa bi morala na zave-

¹¹ Teorija odrasti temelji na kritiki koncepta gospodarske rasti (kapitalističnega ali socialističnega) in bruto domačega proizvoda kot pogloblitvega merila za uspešnost človeškega razvoja. Je interdisciplinarni (ekonomija, antropologija, ekologija, okoljske vede) pogled,

danju, da nam ni treba zadovoljiti vseh želja, vseh potreb, vseh nagonov. To pomeni, da se moramo naučiti (*spomniti?*) zgraditi užitek onkraj konceptov potrošnje/vrednosti/produkcije. Benjaminova ideja »šibke mesijanske moči«, ki izhaja iz sv. Pavla, tako v današnjem času ne pomeni, da potrebujemo novega Mesijo, ki nas bo popeljal do izobilja, temveč da je mesijanska moč v nas samih. In da je skrajni čas, da jo uporabimo. Apokalipso torej lahko z lastno odločitvijo in angažmajem zadržimo le mi sami, kar pomeni našo odločitev za življenje *tukaj in zdaj*. Odgovornost za odločitev, da spremenimo ta svet na bolje. Takšna odločitev lahko vodi v konec sveta ali v njegov nov začetek.

Literatura

- Agamben, Giorgio. 2008. *Čas, ki ostaja: komentar k Pismu Rimljanom*. Prevedla Vera Troha. Ljubljana: Študentska založba.
- Arrighi, Giovanni. 2009. *Dolgo dvajseto stoletje: kapitalizem, denar in moč*. Prevedel Marjan Sedmak. Ljubljana: Sophia.
- Badiou, Alain. 1998. *Sveti Pavel: utemeljitev univerzalnosti*. Prevedla Alenka Zupančič. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- . 2005. *20. stoletje*. Prevedla Ana Žerjav. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo
- . 2006. *Pogoji*. Prevedla Samo Tomšič in Ana Žerjav. Ljubljana: Založba ZRC.
- . 2008. *Ime česa je Sarkozy?* Prevedla Miranda Bobnar. Ljubljana: Sophia.
- . 2012. *Deleuze, hrumenje biti; Drugi manifest za filozofijo*. Prevedli Samo Tomšič, Rok Benčin, Vojslav Likar in Miranda Bobnar. Ljubljana: Založba ZRC.
- Beck, Ulrich. 2009. *Družba tveganja: na poti v neko drugo moderno*. Prevedla Mojca Savski. Ljubljana: Krtina.
- Benjamin, Walter. 1998. *Izbrani spisi*. Prevedli Frane Jerman, Alenka Mercina, Rapa Šuklje, Janez Vrečko in Jaka Žuraj. Ljubljana: SH – Zavod za založniško dejavnost.
- . 2006. »Teološko politični fragment.« *Problemi: revija za kulturo in družbena vprašanja* 44 (5–6): 61–63.
- D'Alisa, Giacomo, Federico Demaria in Giorgos Kallis. 2019. *Odrast: besednjak za novo dobo*. Prevedel Tadej Turnšek. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Deleuze, Gilles, in Felix Guattari. 2017. *Anti-Ojdip: kapitalizem in shizofrenija*. Prevedla Jelka Kernev Štrajn. Ljubljana: Krtina.

ki trdi, da enotna osredotočenost na rast v smislu denarne vrednosti agregatnih dobrin in storitev ter neskončna širitev gospodarstva nista vzdržna, sta v nasprotju z omejenostjo materialnih virov na Zemlji ter povzročata obsežno ekološko škodo. Namesto tega teorija kontrolirane rasti predlaga osredotočenost na pričakovano življenjsko dobo, zdravje, izobrazbo, dostop do stanovanja in do dela kot kazalnike blaginje ljudi. Glej Kallis idr. (2022) in D'Alisa, Demaria in Kallis (2019).

- Fukuyama, Francis. 1992. *The End of History and the Last Man*. London: Penguin.
- Giddens, Anthony. 1990. *Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity.
- Gignac, Alain. 2002. »Taubes, Badiou, Agamben: Reception of Paul by Non-Christian Philosophers Today.« *Seminar Papers* 41:74–110.
- Kallis, Giorgos, Susan Paulson, Giacomo D'Alisa in Federico Demaria. 2022. *Zagovor odrasti*. Prevedel Marko Hočevar. Ljubljana: Inštitut za ekologijo in Inštitut Časopis za kritiko znanosti
- Kant, Immanuel. 1937. »K večnemu miru.« V Immanuel Kant, *Dve razpravi*, 53–99. Prevedel Izidor Cankar. Ljubljana: Slovenska matica.
- Kocijančič, Gorazd. 2008. »O razpotju razlage (Spremna beseda).« V Giorgio Agamben, *Čas, ki ostaja: komentar k Pismu Rimljanom*, 221–285. Prevedla Vera Troha. Ljubljana: Študentska založba.
- Kübler-Ross, Elizabeth. 1969. *On Death and Dying*. Hoboken, NJ: Routledge.
- Lacan, Jacques. 1985. *Seminar Jacquesa Lacana. Še: 1972–1973*, Knjiga 20. Prevedli Miran Božovič idr. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Liotard, Jean-François. 2002. *Postmoderno stanje: poročilo o vednosti*. Prevedla Simona P. Grilc. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Schmitt, Carl. 2005. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Taubes, Jacob. 2008. *Pavlova politička teologija*. Prevedel Roman Karlovič. Reka: Ex libris.
- Virno, Paolo. 2019. »Fenomen 'dèjà vu' in konec zgodovine.« *Problemi: revija za kulturo in družbena vprašanja* 57 (7–8): 85–135.
- Zupančič, Alenka. 2019. *Konec*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Žižek, Slavoj. 2007. *Nasilje*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- . 2010. *Najprej kot tragedija, nato kot farsa*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- . 2012. *Življenje v času konca*. Prevedla Simon Hajdini in Lidija Šumah. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- . 2019. »Apokalipsa ožičenih možganov.« *Problemi: revija za kulturo in družbena vprašanja* 57 (7–8): 5–29