

Rado Riha

Politika emancipacije

Na začetku bom postavil dve tezi, ki zadevata način, kako Rancière misli politiko.

1. Rancièrova konceptualizacija demorakacije kot načina politične subjektivacije omogoča, da se izognemo pasti lažne alternative, v katero pogosto pade sodobna misel o politiki. V čem je past? V tem, da misel ali zgolj reproducira podobo, ki jo imajo t. i. »liberalno demokratične države« o samih sebi, ali pa narobe zavrača vsako etatistično politiko, tako da se na koncu izteče v negativno, pesimistično filozofijo zgodovine.

Ogniti se pasti te alternative pomeni preprosto tole: četudi priznamo, da ima etatistična politika svojo *raison d'être*, svojo pravico do obstoja, pa to še ne pomeni, da je vsa politika. Drugače povedano, Jacques Rancière nam ponuja drugačno mišljenje politike, ki ni politika filozofov. Ta politika, ki ji bom rekel preprosto politika emancipacije, je pri Rancièru opredeljena kot radikalna prekinitev neke dane situacije, ki je po Rancièru zmerom konstituirana kot policijski red, z učinkom verifikacije enakosti kogar koli s komer koli. Dodal bi še, da mora filozofija, zato da bi lahko mislila tako politiko, opustiti obe tradicionalni skušnjavi: na eni strani misliti politiko v luči njene norme oziroma njenega ideala, na drugi strani pa skušnjavi, da se vzpostavi kot instanca, ki je zmožna racionalno pojasniti, da je misel zmerom že določena s politiko.

2. Druga teza utegne biti manj očitna od prve, četudi jo lahko iz prve izpeljemo. Po tej tezi nam misel o politiki, kot jo razvija Jacques Rancière, omogoča da mislimo tudi to, kar se je v osemdesetih letih dogajalo v vzhodnji in srednji Evropi. Natančneje, omogoča nam, da zatrdimo, da je šlo pri tem, čemur se ponavadi reče bodisi »zlom državnega marksizma«, bodisi »reinvencija demokracije«, tudi za proces politične subjektivacije, to se pravi, za primer politike emancipacije.

Vendar pa ti tezi, četudi nista nezvesti Rancièrovi misli, vseeno zahtevata, da si ponovno ogledamo nekatere njegove koncepte in jih na novo premislimo. V nadaljevanju se bom ukvarjal predvsem z enim vidikom njegove misli. Na začetku bi poudaril, da se strinjam z Rancièrovo tezo, po kateri je proces subjektivacije zmerom hkrati tudi že proces dezidentifikacije, to se pravi, proces konstrukcije identitet, ki so zmerom različne od sa-

mih sebe. Toda afirmacija relacijske narave identitete še ni dovolj. K temu je treba še dodati, da je proces subjektivacije-dezidentifikacije neločljivo povezan z nekim asubjektivnim, lahko bi rekli, objektnim momentom. Šele ta objektni moment namreč podeli minimalno konsistenco političnemu subjektu, namreč subjektu, ki je zmerom v razkoraku glede nase. In menim, da se ne motim, če rečem, da koncepti *aisthesis*, estetike in čutnega, kakor jih tematizira Rancière, merijo prav na ta objektni moment.

Najprej se moramo seveda vprašati, kakšen je »ontološki« status tega izraza čutno, ki kot nekakšna stalnica spremlja Rancièrovo konceptualno razvijanje, ki ga torej vseskoz podpira, četudi po mojem ostaja nekoliko v senci? Zato da bi odgovoril na postavljeno vprašanje, si bom najprej sposodil iz lacanovske teorije koncept vozla simbolnega, imaginarnega in realnega. Moj namen seveda ni »posiliti« Rancièrov tekst s koncepti, ki so mu tuji. Kajti pri lacanovskem vozlu me zanima najprej in predvsem število tri, in to v tisti meri, v kateri tradicionalne konceptualne opozicije: čutno in racionalno, telo in duša, forma in materija, ne zadoščajo za to, da bi lahko mislili čutno. Zato da bi ga lahko mislili, potrebujemo po mojem mnenju trojiški dispozitiv oziroma v našem primeru vozle simbolnega, realnega in imaginarnega.

Naj čisto na kratko povzamem, kako razumem ta vozle. Simbolno bi tu lahko razumeli kot tisto, kar omogoči govorečemu bitju dostop do realnosti, imaginarno, to je zmerom že simbolizirana realnost, realno pa je tisto nekaj, kar vznikne kot ostanek oziroma presežek, ireduktibilen na simbolno. Kam se torej umešča Rancièrov koncept čutnega? Na stran simbolnega, imaginarnega ali realnega?

Zato da bi lahko odgovorili na to vprašanje, se moramo poprej vrniti k dvema tezama, formuliranima na začetku. Svojo prvo tezo bi reformuliral takole: filozofija, ki misli danes politiko, ima pravico vztrajati na stališču, da je politika emancipacije, ki je sicer nezvedljiva na kakršno koli etatiistično politiko, a vseeno navezana nanjo, še vedno možna, celo po zlomu držav-partij, drugače rečeno, celo po globalizaciji tako imenovane liberalno demokratske paradigme. Gre torej za tezo, ki dvigne svojo zahtevo po veljavnosti na raven univerzalnosti: to se pravi, gre za tezo, ki zahteva možnost udejanjenja procesa politične subjektivacije kjer koli in kadar koli.

Drugo tezo, ki se nanaša na situacijo v nekdanjih socialističnih deželah, bi zdaj lahko formuliral takole: univerzalna afirmacija politike emancipacije je veljavna le, kolikor obstajajo primeri take politike. V našem primeru to pomeni, da recimo ne morem postaviti take teze in zahtevati njene univerzalne veljavnosti, če hkrati ne predpostavim, da je mogoče odkriti v procesu razkroja držav-partij »primere politike emancipacije«. Iz tega iz-

haja, da lahko zatrdim, da se je v obdobju »reinvencije demokracije« na vzhodu nekaj vendarle zgodilo oziroma da je mogoče zatrdati, da je v tem procesu vzniknil dogodek, politična inovacija oziroma invencija politike. Vse to lahko predpostavljam, četudi po pravici povedano tako imenovana »demokratska reinvencija« v svojem končnem rezultatu ni prinesla drugega kakor čisto preprosto restavracijo parlamentarno-kapitalizma, skratka, nekaj že videnega, kar bi prej napeljalo na sodbo, da je »reinvencija demokracije« po vzhodnoevropsko ne-dogodek *par excellence*.

Moja druga teza, po kateri je možnost univerzalnega odvisna od partikularnega primera, je utemeljena na tistem, kar Rancière poimenuje »singularizacija univerzalnega«. Navajam: »Univerzalno je [v polemičnih situacijah] zmerom na specifičen način v igri, in to v obliki primerov, v katerih sta tako njegov obstoj kakor tudi njegova pertinentnost ravno predmet spora.«¹ Sam bi isto misel rajši izrazil nekoliko drugače, zato predlagam tole formulacijo: univerzalno ne obstaja, če ni dopolnjeno z neko ireduktibilno singularnostjo. Drugače povedano, univerzalno obstaja le s pogojem, da je dopolnjeno s svojim lastnim primerom, skratka, v neki zmerom specifični formi. Asubjektivni oziroma objektni moment kot neogibno oporo procesa subjektivacije-dezidentifikacije bi lahko v prvem približku situirali prav te primere.

Ostane še, da se vprašamo, kakšen je »ontološki« status takih primerov. Na to vprašanje bom poskušal odgovoriti prek ovinka. S tem ko sem predpostavil obstoj »primera emancipatorične politike« v razmerah »reinvencije demokracije«, sem ustvaril nesoglasje, nesoglasje [*la mésentente*] prav v pomenu, kakor ga opredeljuje Jacques Rancière. Kajti s tem, ko sem predpostavil, da v razmerah razpada držav-partij obstaja »primer emancipatorične politike«, sem videl nekaj, česar veliko drugih filozofiv, ki govorijo o isti situaciji, ne vidijo. Pri tem mislim, denimo, na Jean-Clauda Milnerja ali pa Alaina Badiouja, če naj navedem le nekatere najbolj vidne.²

To, da gre tu za nesoglasje in ne za gol nesporazum oziroma nepoznavanje dejstev, pomeni, da tisto, za kar tu dejansko gre, ni dejanskost oziroma resničnost domnevno preteklega primera. Zato bi se morali najprej vprašati, za koga ima ta domnevno pretekli dogodek pravico do obstoja, za koga ta dogodej obstaja in ima čutno, vidno eksistenco, in kdo, po drugi strani, obstaja prek tega primera oziroma dogodka?

¹ Cf. Jacques Rancière, *La Mésentente. Politique et Philosophie*, Galilée, Paris 1995, str. 86.

² Cf. Jean-Claude Milner, *Constat*, Verdier, Paris 1992 in Alain Badiou, *D'un désir obscur. Droit, Etat, Politique*, Ed. de l'Aube, Paris 1991.

Odgovoril bom s trditvijo, da se primer, za katerega gre, primer emancipatorične politke na vzhodu, manifestira in obstaja najprej kot predmet nesoglasja. Od tod izhaja, da njegov »ontološki« status, pravzaprav bi moral reči ontološki status katerega koli »primera«, ne izvira iz objektivnosti oziroma dane dejanskosti. To pa hkrati pomeni, da ne izvira niti iz imaginarnega reda. Zato bi lahko čisto preprosto rekli, da izvira iz nesoglasja.

Toda poprej je treba še precizirati neki določen vidik tega nesoglasja, kajti moj primer, namreč primer emancipatorične politike, predstavlja primer filozofskega nesoglasja. Posledica tega je, da se to nesoglasje nanaša najprej na obstoj samega nesoglasja. Toda obstoj nesoglasja je v zadnji instanci isto kot obstoj same filozofije. Kajti filozofijo bi lahko čisto preprosto opredelili kot miselno dejavnost, ki je »pri sebi« samo takrat, kadar obdeluje to, kar ji je radikalno tuje. Filozofska resnica je učinkovita tako, da z nekega glede na dano situacijo ireduktibilno zunanjega izhodišča izreče nekaj, kar zadeva samo jedro te situacije, vtem ko ji ostaja radikalno zunanje. Drugače povedano, v svojem srečanju, denimo, s politiko, umetnostjo ali pa znanostjo, filozofija razume in ne razume isto, kakor slednje. Po drugi strani pa filozofija hkrati že zatrdi, da je ta reč, četudi je nekaj drugega, dobesedno druga reč, vseeno nekaj istega, ista reč. To pomeni, da je v osrčju filozofije nesoglasje oziroma, z drugimi besedami, da je nesoglasje konstitutivno za filozofijo. To ne pomeni, da si filozofija zmerom prizadeva izzvati nesoglasje ali pa da se filozofija lahko razvija le prek nekega temeljnega nesoglasja. Prav nasprotno, filozofska misel je nesoglasje *in actu*, dejavno nesoglasje. Filozofija je praksa prezentifikacije oziroma demonstracije takega nesoglasja. Zato bi jo lahko opredelili kot specifičen način rokovanja s heterogenostjo. Pri tem je treba dodati, da to, kar je heterogeno, nedostopno filozofskemu zapopadenju, ni tako že spočetka, prav narobe, heterogeno lahko vznikne v svoji ireduktibilni heterogenosti zgolj kot rezultat, kot produkt filozofskega zapopadenja.

Zdaj pa se vračam k specifičnemu nesoglasju, ki zadeva razmere »demokratske reinvencije« v deželah srednje in vzhodne Evrope. To, kar bi očitil tistim, ki zanikajo obstoj primera emancipatorične politike, ni to, da ne vidijo, da se je tam pojavil tak »primer« emancipatorične politike. Pač pa bi jim očitil, da ne vidijo nesoglasja, ki se nujno proizvede, brž ko je izrečena sodba »Na vzhodu se ni nič zgodilo« ali pa »To je bil samo hrup«. Prav gotovo, samo dejstvo nevidenja tega nesoglasja ne pomeni, da imamo tu opraviti z nespoznanjem ali z napačnim gledanjem. Prej bi lahko govorili o zaslepitvi, ki bi jo lahko opredelili kot poskus izključitve, zaobidenja ali domestikacije, če smem tako reči, učinka nesoglasja, konstitutivnega za sam filozofski postopek. Drugače povedano, če ti misleci ne vidijo ničesar na vzho-

du, je to prav zato, ker so slepi za nesoglasje, ki ga je sprožil njihov lastni miselni postopek.

Dejal sem, da »ontološki« status »primera« ne izvira iz neke dane realnosti, pač pa prej iz temeljnega nesoglasja, lastnega samemu filozofskemu postopku. Zdaj pa bi to trditev še nekoliko dopolnil rekoč, da je modus te pripadnosti oziroma status »primera« realen, to se pravi, da ima status nečesa, kar se dodaja filozofskemu diskurzu v obliki nekakšnega ireduktibilnega ostanka oziroma presežka. Po mojem je politiko, ki ni politika filozofov, mogoče razumeti prav v luči tega ostanka. To pomeni, da je politika emancipacije neodvisna, avtonomna glede na filozofsko zapopadenje. Tisto, čemur sem rekel, »znati prepoznati« učinek nesoglasja v samem osrčju filozofije, ni drugega kakor artikulacija tega nekaj realnega, ki se nujno zavozla s simbolnim in imaginarnim. V našem primeru je prav nesporazum glede temljenega postopka filozofije in predstava, ki jo ima filozofija o tem, tisto, ki naredi ta voz. »Primer emancipatorične politike« je zatorej realno političnega dogodka, ki se lahko pojavi le, če ga spremlja filozofski postopek, ki je zmožen artikulirati nesoglasje v svojem lastnem osrčju.

Na koncu bi za sklep moral vsaj nakazati, na kakšen način se lahko filozofiji posreči »prepoznati« učinek nesoglasja. Spomnimo se najprej, da videti ali izreči v filozofiji obstoj »primera«, ne sodi ne v kategorijo ugotavljanja dejstev, ne v opis dejanskosti. Prav narobe, po mojem je treba zatrditi, da »to je primer...« prej predstavlja deklarativ, še natančneje, preskriptiv.

Ekspemlatični model take presprijice po mojem predstavlja ravno sodba »to je primer«, kakor jo je opisal Kant v tretji *Kritiki*. Tu gre tako rekoč za elementarno obliko rzsodne moči, refleksijske sodbe, kajti v tej sodbi gre za zapopadenje razmerja med dvema členoma: med nečim partikularnim, primerom, in univerzalnim, pravilom tega primera. To zapopadenje nujnega razmerja pa ni postopek, ki bi subsumiral partikularno vladavini univerzalnega. Kajti, kot je znano, reflektirajoča sodba ne razpolaga vnaprej z normo ali pravilom za ta primer. To pa pomeni, da je mogoče soditi le, če univerzalno proizvedemo, izumimo spotoma, v samem postopku, kar ne pomeni nič drugega kakor da je nekaj partikularnega povzdignjeno na raven »primera univerzalnega«.

Kot sem že dejal, sodba »obstaja politika emancipacije«, ni ugotovitev, pač pa je vse prej preskripcija. S tem ko sodba predpiše »obstoj primera politike emancipacije«, realnosti ne predpiše najstva, po drugi strani pa tega tudi ne izpeljuje iz odločitve kakšnega subjekta, ki bi obstajal pred sodbo. Kajti tisto, kar je predpisano, univerzalno in njegov primer, ne obstajata drugače kakor v izjavljalnem dejanju: »to je primer«. To izjavljanje ni

utemeljeno ne v realnosti ne v regulativni ideji, ki bi si jo subjekt utegnil ustvariti. Sodba je zato lahko utemeljena zgolj v zvestobi primeru, to se pravi, lahko je utemeljena v izbiri zmerom obnovljive in obnovljene sodbe »to je primer«. Tu gre za odločitev, ki ne izvira iz nobene odločitve, skratka, gre za odločitev, ki je tako rekoč »brez odločitve«. Prav zato bi jo lahko poimenovali, če uporabimo formulo Alaina Badiouja, »popolnoma čista izbira, izbira, očiščena vsake druge predpostavke razen nujnosti, da je treba izbrati.«³ Prav iz te »izbire brez odločitve« je po mojem razviden svojevrstni status »primera«, to se pravi, njegov realni status. Dejanskost primera kot predpisana dejanskost, ni nič objektivnega oziroma subjektivnega. Pravzaprav bi lahko rekli, da ni drugega kakor realno te »izbire brez odločitve«, to je, tisto nekaj, kar daje minimalno konsistenco subjektu, ki zatrjuje primer, subjektu, ki je zmerom dislociran glede nase, subjektu brez lastne identitete. Tako priznati predpisano dejanskost oziroma priznati realno »primera« ni nič drugega kakor priznati nesoglasje, konstitutivno za filozofijo, v našem primeru nesoglasje, ki vznikne v srečanju med filozofijo in politiko, kjer se proizvede sodba »to je primer« oziroma »obstaja politika emancipacije«.

Zato bom rekel, da je filozofska preskripcija »primera« hkrati dejanje »pripoznanja« nesoglasja, kakršno izvira iz samega filozofskega postopka. Ta supozicija se mi zdi upravičena v tisti meri, v kateri je edino z njeno pomočjo mogoče pojasniti implikacije Rancièrove tihe supozicije, supozicije, s katero se nikakor ne morem strinjati. Gre namreč za Rancièrovo tezo o politični situaciji v Bosni. Po tej tezi naj bi ime Bosanci ne moglo biti podlaga za politično subjektivacijo. Sam bi postavil nasprotno tezo, to je, da je treba zatrditi, da je ime Bosanci vsekakor zmožno politično subjektivirati, kajti v nasprotnem primeru tvegamo, bodisi da ostane politika iztrebljanja nemišljiva, da ostane, če smem tako reči, nekaj banalnega, vsakdanjega, bodisi da se boj proti taki politiki reducira zgolj na »hrup«, v najboljšem primeru na »moralizirajoči« hrup. Da bi pojasnil, kaj mislim z banalnostjo, bom navedel tisto sijajno mesto v Rancièrovi knjigi, kjer Rancière pove o iztrebljanju židov tole: »V grozovitosti holokavstva ni strogo vzeto ničesar, kar bi bilo onstran mišljivega, ničesar, kar bi presehalo združene zmožnosti krutosti in strahopetnosti, kadar izkoriščata sredstva, ki jim ji dajo na voljo moderne države; ničesar, česar države ne bi bile zmožne v trenutku, ko se sesujejo oblike neidentitetarne subjektivacije seštevka nevštetih, ko je demokratično ljudstvo utelešeno v etničnem ljudstvu.«⁴

³ Cf. Alain Badiou, *Conditions*, Seuil, Paris 1993, str. 190.

⁴ *La Méésentente*, str. 181.

Tisto, kar je tu pomembno, je, da se obe nasprotni izjavi – da obstaja »primer« in da ne obstaja »primer« – sklicujeta na politiko, ki ni politika filozofov. Ta politika je, kot sem ravnokar pokazal, mogoča le, če izhajamo iz filozofske preskripcije »to je primer« (in seveda »to ni primer«). Razprava o obstoju oziroma neobstoju predpisanega primera – v našem primeru razprava o imenu Bosanci kot kraju, kjer bi se utegnila konstruirati krivica – ta razprava o obstoju oziroma neobstoju primera ni po svojem bistvu niti razprava o dejanskem obstoju politike, niti razprava o politični fikciji. Primer predstavlja namreč na eni strani, na strani politične situacije, moment, ki ne pripada sami tej situaciji, ki pa se vanjo vseeno vpisuje kot njena radikalna prekinitev. Repräsentira tisto nekaj radikalno izkrivljenjega glede na situacijo – in prav zato nesoglasje glede imena Bosancev, dokazuje na najboljši možni način, da je samo to ime že del bosanske situacije, toda del, ki ga ravno ni mogoče šteti kot njen del. Ime Bosanci potemtakem nastopa kot nekaj, česar ni mogoče umestiti v bosansko situacijo, to je, nastopa kot »del, ki je brez deleža«, ki nima nič, oziroma nastopa kot »nič, ki je vse«. Na drugi strani, to se pravi, na strani filozofije, ta primer nastopa kot preskripcija, ki konec koncev ne predpisuje ničesar drugega kakor realno eksistenco subjekta – to je, realno, in to v tisti meri, kolikor mora, če smem tako reči, vnaprej obstajati ali, rajši, kolikor mora dopolniti vsako situacijsko identiteto subjekta, zato da bi le-ta sploh bila mogoča. Ta moment ni dan, ne konstruiran, ne izvira ne iz kreacije čutnega, ne iz njegove delitve. Lahko bi rekli, da je čisto preprosto »tu-bit«, Da-sein subjekta, ki se postavlja in predpostavlja, izhajajoč iz sodbe »to je primer«. Je tu-bit subjekta brez vsakršnega pomena. Prepoznati ta realni moment, ta moment, ki je prezentifikacija subjekta kot »smisla brez pomena«, je po mojem edini način, kako je mogoče prepoznati temeljno nesoglasje filozofije, nesoglasje, ki v njej vztraja in jo konstituira. In prav v ta »smisel brez pomena« bi bilo po mojem treba situirati čutno, o katerem govori Rancière.

