

Jacques Rancière
*Subjekt, krivica, primer. Nekaj precizacij**

Res je, da mi pojem krivice [*tort*] pomeni dvoje. Krivica je najprej in predvsem heterogenost dveh redov, ki sta konstitutivna za politiko, to se pravi, da se enakost tu ne more nikdar manifestirati drugače kakor izjema, ki dopolni in hkrati dislocira družbeno logiko razdeljevanja, distribucije mest in vlog. Krivica je tu mišljena v pomenu torzije, izkrivljenja, prek katerega politika sploh lahko obstaja in ki je zatorej ni mogoče ukiniti, ne da bi hkrati z njo ukinili tudi same politike. V tem smislu je mogoče reči, da te krivice ni mogoče obdelovati [*intraitable*]. Vendar naj takoj povem, da mi ta izraz ni všeč, saj so ga avtorji, kakršen je Lyotard, uporabljali za to, da razglasijo ničnost politike v razmerju do subjektovega neodplačljivega, neskončnega dolga. Na drugi strani pa obstajajo oblike krivice, ki se obdelujejo in ki nastopajo kot kraj za posebne subjektivacije, kjer se neka posebna krivica poveže s pojavitvijo dela, ki ni del oziroma dela brez deleža.

Toda ne bi rekel, da obstaja na eni strani subjekt temeljne krivice, ki naj bi bil ljudstvo ali proletariat, kar bi napeljevalo na misel, da je še preveč substancialen, na drugi pa subjekti obdelovalnih krivic, ki jih je mogoče obdelovati in ki bi ustrezale specifičnim kategorijam, denimo, ženske, črnci, židje ipd., opredeljenim prej kot žrtve kakor politične zmožnosti. Po mojem je proletariat subjekt krivice, ki se obdeluje. Ljudstvo pa nas postavlja pred problem druge vrste: ljudstvo je hkrati ime subjekta in ime vseh imen subjektov, ime konstitutivne heterogenosti. Ime atenski demos je tako ime za tale paradoks: je vladavina tistih, ki nimajo pravice vladati, nič, ki je vse. Ljudstvo, dojeto v tem pomenu, odpre prostor za vse politične subjekte. Toda ono samo ni subjektivna figura. Lahko bi rekli, da je ničelna stopnja subjektivnosti, a hkrati pogoj za njeno možnost, omogočenje nekega posebnega štetja, odprtje prostora videza in spora, lastnega politični subjektivaciji. Svoboda demosa torej ni nič več in nič manj kakor to: lastnost, ki je navezana na odsotnost vseh lastnosti. Demos je ime za subjektovo prizorišče, še preden postane subjekt v pravem pomenu besede, to se pravi, zmožnost izrekanja in manifestacije primera. Hkrati pa je to ime, ki izbriše svojo lastno razliko, je ime, ki zmerom meri na ta subjekt kakor že dan, prav za-

* Besedilo J. Ranciéra je avtorjev odgovor na štiri predhodne intervencije. – (op. ur.)

radi tega se vedno giblje na tisti meji, ko subjektivna instanca lahko zgine, bodisi tako, da je nevtralizirana, bodisi tako, da je substancializirana.

Na drugi strani pa obstajajo subjektivne figure, ki so značilne za forme subjektivacije, konstitutivne za politiko v bolj modernem pomenu besede: konstitucija deklariranih figur krivice, konstitucija subjektov, ki se štejejo kot nevšteti v situacijo, kakor jo razgrne neki poseben red. Toda tisto, kar konstituira te subjekte, ni to, da so žrtve, pač pa da so izjavljalci krivice, da jo s tem, ko jo izrečejo, tudi spravijo na plan. To ne pomeni nič drugega kakor prevzeti nase tveganje izrekanja oziroma imena (»mi« proletarci, ženske, črnci, a tudi »ljudstvo«, dojeta kot figura posebne subjektivacije, ali pa državljani itn.), ki krivico izpostavijo ne kot krivico, ki jim je bila prizadejana, temveč kot razmerje med dvema svetovoma: denimo, med svetom, v katerem ženske pripadajo politični skupnosti, in tistim, v katerem za ženske ni mesta v politični skupnosti. Ta izpostavitvev se dogaja v izjavi, v izjavljanju in v njunem razkoraku, razmiku. Tako tudi »silogizem enakosti« vzpostavi razmerje med svetom, kjer »enakost pred zakonom« zaobseže delavce oziroma ženske in tistim, kjer jih »enakost pred zakonom« ne zaobseže. To razmerje se vzpostavi v argumentacijskem razvitju akcije (*mi* pokažemo, da je naš primer primer enakosti), a tudi v samem izjavljalnem dejanju (tisti oziroma tista, ki vzpostavi to razmerje, je nekdo, ki *mu oziroma ji tega ni treba storiti*, ki potemtakem zatrdi enakost s svojim dejanjem, drugače rečeno, ki jo zatrdi že s tem, da izjavi, da enakosti ni). K temu je treba še dodati, da je ime subjekta (ženske oziroma proletarec), ki razkrije krivico, produkt dezidentifikacije, razkoraka glede na »policijsko« identiteto, ki nosi isto ime (proletarec oziroma ženska sta imeni bitij, katerih dejavnost, produkcija oziroma reprodukcija, naredi iz njih zunajpolitična bitja, je ime subjektov, ki se deklarirajo in pokažejo kot obstajajoči zunaj te sfere). Politična subjektivacija torej implicira prav razkorak med poimenujočim (*se*) subjektom (*mi*) in imenovanim subjektom (ženske, proletarci, črnci), ki ni ime skupine, identificirane kot določen del družbe, temveč ime nevštetih nasploh.

Od tod izhaja, da sta možni dve obliki izničenja subjektivacije: na eni strani identifikacija dveh subjektov, substancializacija ljudstva, proletariata itn., na drugi strani pa ni nič manj nevarna ločitev: tam, kjer subjekt izjave zgolj razsoja, sočustvuje itn. To je tudi razlog, zakaj se ne morem strinjati z asimilacijo politične subjektivacije in prakso reflektirajoče sodbe, ki trdi: »to je primer«. O politiki lahko govorimo ne le takrat, kadar rečemo »to je primer«, temveč tudi takrat, kadar ta izjava sodi v subjektivno konstrukcijo nekega določenega primera. Politika ni to, da rečemo, to je primer oziroma to ni primer, pač pa je v tem, da konstruiramo tak primer v procesu vzpostavitve, razvitja subjektivacije neke določene krivice, v razmerju zve-

ze/razveze med nekim »mi« in subjektom, ki ga ta »mi« poimenuje. Zato ne bi rekel, da je politika »odločanje s točke neodločljivosti«, če uporabim Badioujevo formulacijo. V tej definiciji političnega subjekta je po mojem preživel ostanek subjekta-partije, ki leninistično zatrdi: to je situacija, ali pa preostanek sartrovskega subjekta, ki reče: odločim se, da je ta situacija primer moje svobode. Politika je po mojem nekaj drugega, namreč prezentacija primera, to se pravi, konstrukcija figure, s pomočjo katere se manifestira polemično razmerje med svetom, kjer je mogoče reči, »to je primer«, in svetom, kjer je mogoče reči »to ni primer«.

V egalitarnem silogizmu, ki meri na to, da vključi proletarce oziroma ženske v »vsi Francozi (ali drugi) enaki pred zakonom«, gre za vzpostavitev razmerja, kjer se manifestira razkorak med svetom, kjer stavek določa ta primer, in svetom, kjer ga ne določa. »Neodločljivo« tako kot »nepopravljivo« sta pojma, ki se mi zdita dvoumna. Nedvomno gre za pripravna izraza, saj delujeta kot menjalno sredstvo, s pomočjo katerega je mogoče med seboj povezati različni ontologiji, tako denimo lahko Lacan »spravi« Heidegggra z Marxom, ali pa gibanja, ki se razglašajo za politično radikalna, z »liberalizmom«. Toda veljavna sta le, kolikor temeljita na domnevi, da politika ni nikdar nujna in da konsekvence, ki jih proizvede njeno dejanje, ravno tako niso nujne same na sebi. Iz dejstva, da so ženske človeška bitja, katerih pravice mora vlada varovati enako kakor pravice moških, še ne izhaja, da morajo, tako kot moški, sodelovati v političnem življenju. Tako zahtevo po sodelovanju je mogoče formalirati edino v primeru, da konstruiramo tako posledico, da izpostavimo tak primer. »Neodločljivo« zato po mojem ne pomeni pravzparav nič drugega kako »nerazmerje«. Nobene strukturirajoče vrednosti nima, denimo v smislu producirajoče praznine ali pa obveznosti izbire. Nikakor pa ne določa prehoda iz nerazmerje v razmerje.

To pomeni dvoje: prvič, politika ni konsekvence nepopolnosti družbenega subjekta. Ta subjekt namreč ne nosi neke praznine, neke nezaceljenosti, nepopolnosti. S konceptom »policije« hočem povedati le tole: v policijskem redu obstaja zgolj polno. Policijski red je poln. Praznino, to je, razmik subjekta do »samega sebe«, mu je treba šele dodati. Drugič, ta razmik je delo političnega subjekta, ki je subjekt zgolj zaradi tega razmika. Politika ni aplikacija splošne teorije subjekta. Tako ne moremo iskati, denimo, pri Lacanu prazno mesto v subjektu, ki bi tako delovalo kot kraj za politiko, ali pa pri Kantu v modalnosti sodbe, ki bi bila politični »to je primer«. Politika ni učinek razlike od sebe družbenega subjekta, pač pa prelom s »podobnostjo s sabo«, a ta prelom povzroči neka heterogena moč.

Drugače povedano, politični subjekt ne deluje po analogiji s »subjektom« vobče. Tako alternativa, kot je prezentirana v egalitarnem silogizmu,

ni alternativa prisilne izbire po zgledu »denar ali življenje« pod budnim očesom velikega Drugega. Politični subjekt se ne odziva na noben klic Drugega. Ni partikularno, soočeno z zakonom univerzalnega. Če vzamemo alternativo, kakor je definirana v egalitarnem silogizmu, potem je treba v zvezi s tem pripomniti dvojje: prvič, univerzalno prve premise ni diskurz Drugega. Gre za specifično, problematično univerzalno, za materialno/nematerialno inskripcijo enakosti, kakor jo proizvede predhodni politični prelom in iz katerega nujno nič ne izhaja. »Francozi« ne implicira nujno »Francoze«, »enakost pred zakonom« ne implicira nujno, da ima neka dana instanca »politično zmožnost« itn... Partikularno je izpeljano iz univerzalnega edino v primeru, če konstruiramo svet, kjer je to dejansko res. Moja druga pripomba pa bi bila tale: gre za dve »univerzalni«: za tisto, ki pripada konstruirani situaciji, ki se vzpostavlja kot zakon, obligacija v tej situaciji (ker je enakost, potem...), in univerzalno, ki konstruira to situacijo: univerzalno enakosti kogar koli s komer koli, toda univerzalno, ki je tu udejanjeno. »Udejanjenje« enakosti je razmerje med dvema. Samozatrditev enakosti ni utemeljena na »samoumevnosti, očitnosti« prve premise. Kajti v politiki ni »samoumevnosti« oziroma »očitnosti«. Prav to pokaže aventinski apolog: propozicija »človeku je podeljen privilegij govornice« implicira, da je tisti, ki govori, človek, a to ne pomeni, da bitje, ki vpričo vas izpušča iz ust nekakšne glasove, govori.

Subjektovo dejanje tudi ni izbira. »Ali-ali« ni struktura dejanja političnega subjekta. Res je sicer, da strukturira prezentacijo primera, toda dejanje, lastno subjektu, je konstrukcija sveta, kjer se »ali-ali« prezentira. Subjektovo dejanje je potemtakem v tem, da vzpostavi razmerje med tem, kar ni v nobenem razmerju. Toda to »nerazmerje« ne opredeljuje strukture neodločljivosti. Zato ne bi rekel, da je v liberalizmu subjekt ženska »neodločljiv«. Kajti liberalizem ni politična misel enakosti, četudi »formalne« enakosti. Misel liberalizma, kolikor se nanaša na politiko, je v bistvu preprosta: liberalizem namreč trdi, da mora družbi vladati elita tistih, ki so zmožni uresničevati skupne interese, opirajoč se pri tem na moči, ki jih vodita predvsem obstoj in ohranitev družbe. Te moči, v prvi vrsti lastnina in družina, se opirata na predpostavko, da imajo individui kot taki pravice, torej tudi ženske, in sicer, prvič, kot »kdor koli«, drugič pa, denimo, kot instanca, ki ji je dodeljena posebna družbena vloga (matere, vzgojiteljice itn.). Nobenega protislovja ni v tem, da so bitja, katerih življenje, lastnino itn., je treba varovati, odrezana od politične reprezentacije. Tu ni mogoče videti nobene necelosti ali neodločljivosti. Prej bi lahko v tem videli delovanje koherentne logike razporejanja deležev in vlog. Protislovje pa se pokaže zato, ker je bilo samo to protislovje šele konstruirano, in to skozi stoletje politič-

nih bojev. Samo protislovje pa ni nič drugega kakor povezava dvojega: dela, ki je brez deleža, skratka, del, ki ni dela, in argumentacije, ki se nanaša na logiko strank in deležev. Protislovje, ki se je tako pokazalo, se je pokazalo zato, ker so ga konstruirale tiste, »ki jim ni bilo treba«, da to storijo, še več, ki niso imele nobene pravice, da to storijo, ki pa so vseeno to storile s tem, da so med seboj povezale dvoje: »formalno« enakost članov državljsanske moči, ki pravzaprav ne sodi v liberalizem, pač pa v demokracijo (na tem je treba vztrajati, kajti liberalizem ni »formalna demokracija«, ni abstraktna deklaracija enakosti) in nekim določenim številom silogizmov, izhajajočih iz samih »vlog«, pripisanih ženskam. Denimo, ali so Francozinje Francozi, Angležinje Angleži itn., to je, ali imajo enake pravice kot kdor koli. Ali pa drug primer: ženske so vzgojiteljice svobodnih državljanov. Toda državljanke lahko vzgajajo samo državljanji, torej ženske so (morajo biti, morale bi biti, lahko pa pokažemo, da niso) državljanke. O »neodločljivosti« je potemtakem mogoče govoriti le za nazaj, iz perspektive egalitarne argumentacije in demonstracije.

Skratka, politika ne sodi o tem, »kar se primeri«, pač pa sama konstituira to, kar se primeri. Politika torej ne deluje tako, da udejanja izsiljeno izbiro ali strukturirajočo praznino. Pač pa producira praznine v polnem svetu, vpeljuje alternative, tako da konstruira prizorišča, kjer stvari, ki med sabo niso povezane, postanejo povezane, s čimer izpostavi protislovje. Tisto »nekaj ali nič«, kar politika udejanja, ne sodi v izbiro, ne izsiljeno izbiro in tudi ne izbiro, ki jo določa struktura neodločljivosti. Obstaja to, kar je (distribucija deležev in vlog), čemur se včasih pridruži nekaj (del brez deleža, del, ki ni del), ki to, kar je, podvoji. To se včasih primeri in kadar se primeri, lahko govorimo o politiki in političnem subjektu. V tem trenutku vznikne spor v pravem pomenu, polemika o čutnih danostih, prerazporeditev čutnega. Zato se po mojem mnenju vprašanje »čutnega« ne umešča na raven razmerja med konstituirajočim in aficiranim subjektom. Pač pa se situira na raven razmerja med dvema načinoma razdelitve čutnega: na eni strani je policijska razdelitev čutnega, v kateri predmet krivice ni viden, kjer subjekt nima mesta itn. Na drugi strani pa je politična razdelitev, kjer vznikne nov objekt, ki se umesti v čutno in ki nastopa kot objekt, ki bi ga konstituirani subjekti morali videti in o njem govoriti. Gre torej za različne svetove čutnega, za reči, ki jih »vidimo« ali pa »ne vidimo«. Obstajajo različna razmerja med reči in videti, med ljudmi, katerih govor razumemo ali ne, ki govorijo o rečeh..., skratka, obstajajo svetovi, ki so na različni način konstituirani in »obljudeni«.

Še besedo o alžirskem oziroma bosanskem primeru. To, o čemer sem govoril, ni konstitucija oziroma nekonstitucija »alžirskega« političnega sub-

jekta v šestdesetih letih ali pa »bosanskega« političnega subjekta v devetdesetih. Šlo mi je samo za to, da primerjam oblike protikolonialne in protimperialistične mobilizacije na zahodu v šestdesetih letih z oblikami mobilizacije, do katerih je prišlo ob bosanskem primeru. Pri tem sem povedal samo tole: v času dekolonizacijskih vojn so bile v tako imenovanih »zahodnih« deželah mogoče specifične oblike subjektivacije, specifične forme razmerij med identitetami, kjer so se lahko, denimo, mladi Francozi, ki se niso mogli subjektivirati kot borci za alžirsko stvar, subjektivirali v razmiku od svoje francoske identitete, kar je veljalo tudi za Američane v zvezi z Veta-mom, a tudi za gibanja mladih v deželah, ki niso bile neposredno vpletene (denimo v Nemčiji). Ti mladi so se lahko konstituirali kot subjekt krivice, ki jih je družil z borci za dekolonizacijo, in to na način, ki je presegal sočustvovanje z žrtvami. Šibkost manifestacij na zahodu v zvezi z Bosno pa priča o dvojem: prvič, nemožnost manifestantov »za Bosno«, da bi se konstituirali kot subjekti, tako, da bi izpostavili politično krivico, ki bi jih družila z bosanskimi borci. Argumenti, po zgledu »smo sokrivci« ali pa »to se utegne pozneje zgoditi tudi nam«, skratka, argumenti strahu in sočutja, niso bili zmožni vzpostaviti razmerja med »njimi« in »nami«. Drugič, ta nemožnost po mojem priča o umiku polemičnega prostora »ljudstva«, o umiku heterološke strukture same politike. Priča o svetu, v katerem je ideja politične skupnosti kot skupnosti, temelječe na sporu, prekrita z identiteto skupnosti kot populacije, interesne skupine, manjšine, kulturne skupnosti itn.

Nisem prepričan, da se je mogoče zoperstaviti identitarizmu s politično teorijo, temelječo na sodbi. Kajti politika se dogaja na ravni razmerja, kakršno se vzpostavi med subjektom izjavljanja in subjektom izjave. Vprašanje, ali gre za »primer« politike emancipacije, se zmerom postavlja na ravni lokalnih procesov: v razmerju med »nami« in »ljudstvom« v »mi smo ljudstvo« nemških manifestacij iz leta 1989, narobe pa je v vsebini izjave »mi, Bosanci« mogoče izločiti vsaj tri pomene: prvič, etnično afirmacijo, drugič, idejo o večetničnosti in tretjič, zatrditev prostora skupnosti, ki je indiferentna do etnične razdelitve, to se pravi, da gre za vključitev ali za ne-vključitev bosanskih »njih« v »mi, francoski državljani« itn. To ne pomeni nič drugega kakor da gre v politiki za konstitucijo čutnega. Politika potemtakem ne more biti vključena v obzorje reflektirajoče sodbe. O tem, kakšne posledica ima politika za samo kantovsko shemo, pa bi bilo nedvomno še treba govoriti.

Prevedla Jelica Šumič-Riha