

Boštjan Nedoh*

Krivica brez žrtev kot politična razsežnost aisthesis pri Jacquesu Rancièru

Pričujoči prispevek, katerega namen je premisliti *politično* razsežnost pojma krivice znotraj Rancièrovega mišljenja *aisthesis* politike, velja začeti z neko splošno opazko o načinu današnjega spontanega, vsakdanjega dojetanja tega izraza. Sam izraz sicer še vedno spada med tiste redke izraze, ki na tak ali drugačen način uspejo zbuditi neko afektivno pozornost naslovljenca. Kljub današnji splošni neučinkovitosti besed, je krivica vendarle izraz, tako se vsaj zdi, ki vsaj v minimalnem obsegu pritegne našo pozornost.

A tej ugotovitvi bi lahko takoj dodali, da je današnja afektiranost, ki jo povzroča izraz krivica, prej negativna oziroma pasivizirajoča kakor pa pozitivna. Odziv ob soočenju s krivico je vse prej molk, tišina, kakor pa politično angažirano delovanje, ki bi to krivico odpravilo. Zdi se, da je tak učinek mogoče pripisati dveh med seboj povezanim vzrokoma, in sicer po eni strani dejstvu, da v našem spontanem dojetanju sam izraz krivica neposredno evocira takšno ali drugačno podobo »žrtve« te krivice, pri čemer prva čedalje bolj stopa na mesto druge, po drugi strani pa ta implikacija žrtve krivico reducira na nekaj, kar je vselej partikularno: kakor je žrtev partikularna, tako je partikularna tudi krivica. Krivica je tako preko podobe žrtve reducirana na neko singularno izkustvo, izkustvo žrtve, ki na nek način ostaja onkraj obče intelegibilnosti. Tisto, kar potemtakem umanjka pojmu krivice, kakor deluje v vsakdanjem razumevanju, je torej njena univerzalna razsežnost: krivica je dojeta kot vselej konkretna krivica konkretne žrtve, nikoli pa »kot taka«, se pravi v svoji splošni razsežnosti. Pojem krivice zato danes prej sodi v področje pravnih partikularizmov, kjer gre vselej za popravilo konkretnih krivic prizadejanih posameznim nosilcem pravic, ter etičnemu oziroma boljše moralističnemu področju pričevanja o krivicah. Prav zaradi tovrstne predstave o krivici kot partikularni, je učinek obeh diskurzov, se pravi tako prava kot etike, da kaj hitro na mesto krivice stopi izraz žrtev, ki pa je vselej dojeta zgolj kot subjekt utrpevanja posameznih krivic.

119

* Filozofski inštitut ZRC SAZU

Ob taki ugotovitvi, če predpostavimo seveda, da je pravilna, pa je vendarle potrebno spomniti, da sam pojem krivice izvorno vendarle implicira svojo politično razsežnost, oziroma, kot bomo poskušali pokazati v nadaljevanju, je sam pojem krivice izvorno čisti konstituent politike in političnega. In v tej razsežnosti, se pravi kot »načelo« politike, je krivica vselej univerzalna, se pravi krivica kot taka. Zato bi na tem mestu najprej veljalo opozoriti na zgodovinsko usodo, ki je doletela pojem krivice znotraj filozofije in politike v zadnjih dveh stoletjih. Ta opazka ne zadeva toliko genealogijo tega pojma, pri čemer moramo dodati, da je samo govorjenje o pojmovni razsežnosti krivice v marsikaterem zgodovinskem kontekstu pretirano, temveč predvsem nek specifičen prelom ali, bolje, obrat, s katerim je ta pojem šele zadela redukcija na njegovo današnje razumevanje.

Kot bomo videli v nadaljevanju, se krivica kot moment konstitucije političnega sicer pojavi že z antičnim *demosom*, med modernimi avtorji pa jo je v tej smeri najbolj izrazito formuliral Marx v *Uvodu* spisa *H kritiki Heglove pravne filozofije*, kjer občo razsežnost krivice, se pravi »krivico nasploh«, postavi na mesto pogoja vznika modernega proletariata kot občega razreda, ki ravno zaradi svoje občosti, ki je hkrati izključenost, pomeni razkroj družbe. Spomnimo na Marxove besede:

Kje je torej *pozitivna* možnost nemške emancipacije? *Odgovor*: V oblikovanju razreda z *radikalnimi okovi*, razreda občanske družbe, ki ni razred občanske družbe, stanu, ki je ukinitvev vseh stanov, sfere, ki ima univerzalen karakter zaradi svojega univerzalnega trpljenja in ki ne terja nikake *posebne pravice*, ker ji ni bila storjena nikakršna *posebna krivica*, marveč *krivica nasploh*, sfere, ki se ne more več sklicevati na *historični*, marveč le na *človeški naslov*, sfere, ki ni v enostranskem nasprotju s konsekvencami nemške državnosti, marveč v vsestranskem nasprotju z njenimi predpostavkami, končno sfere, ki se ne more emancipirati, ne da bi se emancipirala od vseh drugih sfer družbe in s tem emancipirala vse druge sfere družbe, ki je z eno besedo *popolna izguba* človeka in ki se torej lahko pridobi *samo s popolno ponovno pridobitvijo človeka*. Ta razkroj družbe kot poseben stan je *proletariat*.¹

Že Marx je torej krivico mislil v kontekstu nastanka političnega subjekta, se pravi kot enega od pogojev možnosti revolucionarne spremembe. Krivica za Marxa v temu smislu ne implicira nobene žrtve v natančnem pomenu izraza, se pravi kot

¹ Karl Marx, »H kritiki Heglove pravne filozofije: Uvod«, prev. Marica Dekleva-Modic, v: MEID I, Cankarjeva založba, Ljubljana 1979, str. 207.

pasivnega utrpevanja krivice. »Človek« je tu pojmovan kot tisto, kar je zmožno prepoznati svojo krivico in svojo »izgubo« (proletariat je sfera, »ki je z eno besedo *popolna izguba človeka*«), a ne zato, da bi se identificiral kot žrtev te izgube, reducirane na animalično utrpevanje krivice, če uporabimo izraz Alaina Badiouja, temveč obratno, da bi pridobil nazaj svojo človeškost, ki se je zmožna upirati drugače kot žival (»ki se torej lahko pridobi samó s *popolno ponovno pridobitvijo človeka*.«). »Človek« lahko torej samega sebe pridobi nazaj zgolj tako, da proizvede razkroj pogojev, to je, razkroj buržoazne družbe in njene pravne ureditve, ki ga reducira na žrtveno, se pravi živalsko in pasivno utrpevanje svoje krivice.

Prelom oziroma obrat, s katerim je tako pojmovana krivica zamenjala svoj kontekst (in izgubila politično razsežnost), je seveda politični humani(tari)zem, katerega ključna poteza je v tem, da na mesto pojmovanja človeka kot tistega, ki je zmožen prepoznati krivico, postavi pojmovanje, ki človeka reducira natanko na animalnično utrpevanje krivice, se pravi na njegovo identifikacijo z žrtvijo.

Na ta problem je morda najostreje opozoril prav Badiou. Ko je namreč skoraj dve desetletji nazaj postavljaj temelje svojega pojmovanja etike, je v izhodišče svoje razprave postavil humanistično definicijo človeka, katero je po njegovem potrebnosti, če naj sploh govorimo o etiki in ne o morali, »razglasiti za nesprejemljivo«.² Po tej definiciji je človek prav »*tisto, kar se je zmožno prepoznati kot žrtev*«.³ Ne glede na to, da je ta definicija zgolj prvi element v seriji tistega, kar je po Badiouju treba razglasiti za nesprejemljivo (v prvi vrsti gre za humanitarizem in človekove pravice), je vendarle treba poudariti, da prav pojem žrtve dejansko poobči to serijo. Lahko bi namreč rekli, da je natanko ideja žrtve tista, ki na nek način »prešije« sodobno družbeno vez, kolikor se najrazličnejši, med seboj celo heterogeni diskurzi, od pravnega in političnega pa do religioznega, tako ali drugače opirajo na to idejo. Pri tovrstnem, humanističnem pojmovanju žrtve, kakor ga oriše Badiou, pa je vendarle potrebno izpostaviti dva poudarka. Po eni strani je namreč učinek te ekvivalence med človekom in žrtvijo, ki pravzaprav zadeva vprašanje človekove narave, ta, da implicira podobo človeka kot pasivne materije, ki, po drugi strani, utrpeva neko krivico, ki jo Badiou sicer imenuje Zlo. Pojemovni par, okoli katerega je organiziran sodobni diskurz, vključno z »novo

² Alain Badiou, *Etika. Razprava o zavesti o zlu*, prev. Jelica Šumič-Riha, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1996, str. 13.

³ *Ibid.*

filozofijo«, s katero polemizira Badiou, je potemtakem par krivica-žrtev. Obstaja krivica, katere učinek je žrtev kot subjekt njenega utrpevanja.

Avtor znotraj sodobne filozofije, ki je na zelo prefinjen način do potankosti razvil in celo radikaliziral to logiko, je seveda Lyotard. Ključna poteza, ki zaznamuje postmoderno stanje, katerega utemeljitelj Lyotard nedvomno je, je namreč množstvo heterogenih in inkomenzurabilnih stavčnih režimov oziroma jezikovnih iger, ki stopijo na pogorišče normativne vladavine Enega, značilne za moderno. Lyotard ob tem vseskozi vztraja, da je edino legitimno razmerje, ki pa je hkrati nemogoče, med temi heterogenostmi, razmerje navzkrižja, se pravi »konflikta (vsaj) med dvema strankama, ki ga ni mogoče pravično rešiti, ker ni pravila za razsojanje, ki bi ga bilo mogoče uporabiti za obe argumentaciji. Legitimnost ene argumentacije ne implicira, da druga ni legitimna.«⁴ Vsak poskus presojanja, subsumpcije enega stavčnega režima pod drugega, se pravi, razreševanje navzkrižja, je že pojmovan kot nasilno povzročanje krivice.⁵ Drugače povedano, »[k]rivica je na splošno nasilje, ki ga ena jezikovna igra ali en stavčni red izvaja nad drugo jezikovno igro oziroma stavčnim redom.«⁶

A če natančno beremo Lyotardovo *Navzkrižje*, potem moramo vendarle ugotoviti, da se krivica v resnici vpisuje na dve ravni: po eni strani gre namreč za faktično krivico, ki je posamezniku prizadejana in jo kot tako občuti. Lyotard sicer ne pojasni, kako pride do teh krivic, a tisto, kar je pri tem pomembno, je, da ta primarna krivica deluje kot »vzrok« za pričanje o njej, se pravi, da skozi poskus pričanja o tej krivici pride do interakcije med heterogenimi stavčnimi redi in jezikovnimi igrami. Po drugi strani pa Lyotard misli krivico natanko kot argumentativno spodletelost verifikacije in priznanja te primarne krivice znotraj nekega drugega stavčnega reda, se pravi kot poskus odprave situacije navzkrižja.

122

Tisto, kar je simptomatično pri temu »dvojnemu vpisu« krivice, pa je terminološki in posledično konceptualni premik, ki ga izvede Lyotard. V nadaljevanju namreč na to drugo raven vpisa krivice, se pravi na raven nemožnosti pričanja

⁴ J.-F. Lyotard, *Navzkrižje*, prev. Jelica Šumič-Riha, Založba ZRC, Ljubljana 2003, str. 11.

⁵ *Ibid.* Kot pravi Lyotard: »Vendar pa s tem, ko za to, da bi rešili navzkrižje, uporabimo isto pravilo za razsojanje za eno in drugo stranko, kakor da bi bil to pravni spor, prizadenemo krivico [tort] eni izmed njiju (vsaj eni oziroma obema, če nobena ne priznava tega pravila).« (str. 11.)

⁶ Jelica Šumič-Riha, *Totemske maske demokracije*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1996, str. 153.

in dokazovanja, postavi natanko pojem žrtve, ko pravi: »Biti žrtev pomeni ne biti zmožen dokazati, da ti je bila prizadejana krivica. Tožnik je nekdo, ki mu je bila prizadejana škoda in ki ima na voljo sredstva, da to dokaže. Žrtev postane, če ta sredstva izgubi.«⁷ S tem pa se tudi sama situacija navzkrižja dejansko spremeni: navzkrižje ni preprosto nevtralen »trk« heterogenosti, mirno soočenje ali srečanje dveh stavčnih režimov, kjer še ne prihaja do krivičnega nasilja enega nad drugim, temveč je že situacija, kjer se dve heterogenosti kot taki verificirata skozi nasilje in poskus subsumpcije ene pod drugo. Drugače rečeno, kot heterogenosti se vzpostavita zgolj skozi nasilje, ko en stavčni režim oziroma jezikovna igra ne more dokazati svoje krivice znotraj druge, pri čemer je predpostavka situacije nujnost dokazovanja. Lyotard heterogenosti sicer misli ontološko, toda kot take v strogem smislu vzniknejo šele takrat, ko se pojavi žrtev kot nemožnost dokazovanja. Takole pravi Lyotard: »Tožnik vloži tožbo na sodišču, obdolženec pa argumentira tako, da pokaže ničevost obtožbe. Pride do pravnega spora. Z navzkrižjem bi rad poimenoval primer, ko je tožnik oropan argumentacijskih sredstev, zaradi česar postane žrtev. Če so naslovitelj, naslovljenec in pomen pričevanja nevtralizirani, je tako, kakor če škode sploh ne bi bilo.«⁸

Od tod Lyotard izpelje tezo o ireduktibilnosti in neodpravljalivosti krivice oziroma, kot se je izrazila Jelica Šumič-Riha, »krivico absolutizira oziroma sámo aporijo, sámo nemožnost izhoda iz konfliktnosti ponuja kot rešitev za problem.«⁹ Toda tej Lyotardovi absolutizaciji krivice velja dodati, in to je ključno, da sam hkrati s tem še veliko bolj absolutizira žrtev, ki jo mestoma celo postavi na mesto krivice. Rezultat navzkrižja ni nič drugega kot žrtev, in to natanko kot utrpevaljoča svojo nemožnost pričevanja, argumentacije in dokazovanja. V temu smislu Lyotard celo radikalizira humanistično perspektivo, znotraj katere ni mogoče misliti krivice, ki ne bi na kakršenkoli način implicirala tako podobo žrtve. Zato tudi ni naključje, da je žrtev za Lyotarda vselej, zaradi vnaprej dane in neodpravljlive heterogenosti jezikovnih iger, partikularna. Znotraj Lyotardove zastavitve namreč ni možna univerzalnost žrtve kakor tudi ne krivice, kolikor je natanko poskus univerzalizacije oziroma subsumpcije ene jezikovne igre pod drugo že sam izraz nasilnega povzročanja krivice, ki je vedno usmerjena od ene heterogenosti k drugi. Natanko to pa Lyotardu v nekem radikalnem smislu preprečuje,

⁷ J.-F. Lyotard, *Navzkrižje*, str. 24.

⁸ *Ibid.*, str. 26.

⁹ Jelica Šumič-Riha, *Totemske maske demokracije*, str. 155.

da bi krivico mislil kot zares heterogeno, se pravi na ravni realnega, na kar je opozorila že Jelica Šumič-Riha:

Ves zastavek Lyotardove ontologije je namreč pokazati, da množstva, ki mu vladajo heterogene, singularne logike, gramatike, ni mogoče totalizirati, univerzalizirati, poenotiti, skratka, spraviti na skupni imenovalec. Kljub tej navidezni radikalni heterogenosti pa Lyotard vseskozi ostaja na ravni označevalne logike, to je simbolnega, zato v nekem odločilnem pomenu ne more zares misliti heterogenega, namreč heterogenega kot strogo realnega, kot tistega, kar se tej logiki izmika.¹⁰

V nadaljevanju bomo zato predstavili perspektivo, znotraj katere je krivico možno misliti v vseh treh ključnih točkah, in sicer tako v njeni razsežnosti realnega, kot moment vzpostavitve politike in političnega, prav tako pa kot strogo ločeno od kakršnega koli pojma ali podobe žrtve kot pasivnega utrpevanja krivice. Zdi se, da je natanko v tej perspektivi pojem krivice mogoče »vrniti« v njen političen kontekst, ki ga je načrtoval Marx. Takšno, politično pojmovanje krivice je v jedru misli Jacquesa Rancièra.

A preden preidemo k Rancièrovi konceptualizaciji krivice, si lahko vseeno zastavimo kontekstualno vprašanje o tem, kakšno vlogo zaseda ta pojem znotraj Rancièrove teorije *aisthesis* politike? Ob branju Rancièrovega opusa bralec namreč kaj hitro dobi vtis, da koncept krivice zaseda povsem obroben položaj. Posebej v poznejših delih, v katerih se Rancière loteva političnih učinkov estetike ter analize momentov medsebojne povezave estetike in politike,¹¹ sam izraz krivica povsem izgine iz njegovega besednjaka. Kar se utegne zdeti povsem presenetljivo, v kolikor v teh delih ne gre za nek konceptualni prelom s formulacijo, po kateri je natanko krivica tista, »ki vzpostavi politiko«, oziroma se slednja »začenja s skrajno krivico«, kakor se Rancière nedvoumno izrazi v svojem morda najpomembnejšem delu, to je *Nerazumevanju*,¹² temveč gre prej za nove variacije utemeljitve iste teze. Po teh formulacijah sodeč bi bilo torej pravilneje reči, da pojem krivice nikakor ne zaseda obrobne mesta, temveč gre prej za osrednji

124

¹⁰ *Ibid.*, str. 154.

¹¹ *Cf.* predvsem dela: *Emancipirani gledalec*, prev. Suzana Koncut, Maska, Ljubljana 2010 (izvirnik 2008), ter *Nelagodje v estetiki*, prev. Rok Benčin in Marko Jenko, Založba ZRC, Ljubljana 2012 (izvirnik 2004).

¹² *Cf.* Jacques Rancièra, *Nerazumevanje: politika in filozofija*, prev. Jelica Šumič-Riha, Založba ZRC, Ljubljana 2005, str. 33, 34.

pojem znotraj Rancièrove konceptualizacije politike. In če sam izraz krivica pri Rancièru kasneje »izgine«, je to morda zato, ker je na nek način predpostavka njegovega mišljenja politike prav striktna korelacija med politiko in krivico. Če gre torej pri Rancièru za ključno, pravzaprav inherentno povezanost krivice in politike, če je torej krivica element, ki vzpostavlja, konstituira politiko, potem se na tem mestu velja vprašati, kakšna je bolj natančna Rancièrova formulacija koncepta krivice, posebej v luči dejstva, da sam tega koncepta nikakor ne misli znotraj kakršnekoli povezave z idejo žrtve, oziroma ga misli celo v popolnem nasprotju z njo.

Začeti velja na mestu, kjer začenja sam Rancière. Če namreč sam vidi »začetek politike« v subjektivaciji antičnega *demos*, v tem, da ta predstavlja prvo znano zgodovinsko realizacijo »obče formule zgodovine vseh ljudstev«, ¹³ potem je to zato, ker najde na istem mestu hkrati tudi osnovno manifestacijo krivice. Krivica kot izključena se namreč nahaja v jedru slavnega odlomka iz prve knjige *Politike*, kjer Aristotel postavi razliko med govorom (*logos*) in glasom (*phone*), ter iz nje izpelje utemeljitev *polis*:

Govor pa ima človek, edini med živimi bitji. Glas je namreč sredstvo za kazanje bolečine in ugodja in zato je dan tudi drugim živim bitjem. Toda njihova narava seže samo do tod: občutijo bolečino in ugodje, ki ju lahko druga drugi kažejo. Govor pa rabi za izražanje koristnega in škodljivega, prav tako pa tudi pravičnega in nepravičnega. Ljudem je namreč glede na druga živa bitja lastno to, da so edina živa bitja, ki imajo občutek za dobro in zlo, za pravično in nepravično. Prav skupnost teh reči tvori družino in *polis*.

Ključni problem te navidez jasne Aristotelove zastavitve, problem, ki zadeva prav vprašanje politike in krivice, je po Rancièru natanko prehod od reda koristnega in škodljivega k strogo političnemu redu pravičnega, na katerem poskuša Aristotel utemeljevati *polis*. Za Aristotela so vsi problemi tega prehoda razrešeni z vstopom v sfero govora, znotraj katerega je možno artikulirati koristno in škodljivo, ter posledično pravično in nepravično. Toda, kot opozori Rancière, bi razlika med neprijetno bolečino, za katere kazanje zadostuje glas, in artikuliranim izražanjem »škode«, ki smo jo utrpeli zaradi te iste bolečine, »morala biti še občutena, in sicer občutena prav kot sporočljiva, kot opredeljujoča sfero skupnosti

¹³ *Ibid.*, str 38. Rancière si izraz sposodi pri Ballanchu.

dobrega in zla«,¹⁴ se pravi kot opredeljujoča sfero politične skupnosti. Delitev, ki jo Aristotel »spregleda«, je seveda dvojna, in sicer se v jedru samega *logosa* kot ločenega od animalnosti glasu nahaja še neka druga, pomembnejša razlika. Kot pravi Rancière: »Indic, ki ga omogoča posest organa – artikulirana govorica – je eno. Način, kako ta organ opravlja svojo funkcijo, katere deljeno *aisthesis* izraža govorica, pa je nekaj drugega.«¹⁵ Sama ločnica med glasom in govorom je tako inherentna samemu *logosu*, po katerem je ta enkrat dojet kot artikulirano izražanje pravičnega in nepravičnega, spet drugič kot animalni glas, ki mu manjka vsaka tovrstna artikulacija. Aristotelova konstrukcija v temu smislu temelji natanko na ukinitvi in izključitvi te razlike, zaradi česar je, v veliki podobnosti z utilitaristično formulo ustvarjanja največje sreče za največje število ljudi, možno ideal pravičnosti skupnosti deducirati iz povečanja koristnega in zmanjševanja škodljivega na ravni razmerij med posamezniki.

Toda resnični problem te dedukcije ni toliko v tem, da poteka med dvema ravnema, ki vsaj v izhodišču temeljita na heterogenih logikah (logika razmerij v politični skupnosti je heterogena menjalni logiki blagovne menjave, ki vlada med posamezniki), kakor tudi ne v približanju »sprejetja koristnega« idealu pravičnega, ki je njegov smoter, skratka v tem, da sploh gre za dedukcijo enega iz drugega. Za Rancièra je resnični problem prej v tem, »kako videti, da je mogoč prehod iz prvega [koristnega] v drugega [pravično] le prek njunih nasprotij in da je prav v igri teh nasprotij, v nejasnem razmerju med »škodljivim« in krivičnim jedro političnega problema, problema, ki ga politika postavlja filozofskemu premisleku skupnosti.«¹⁶ Težava je namreč v tem, da razmerje med koristnim in pravičnim »ovirata dve heterogenosti«.¹⁷ Najprej gre za pomensko heterogenost nasprotja med grškima izrazoma *sympheron* (koristno) in *blaberon* (škodljivo). Kljub temu, da izraza delujeta kot pojmovni par nasprotij, dejansko ne gre za pomensko nasprotje med njima; obstaja pomenska razlika, ki onemogoča izpeljavo enega iz drugega:

Blaberon ima dejansko dva pomena: v prvem pomenu je skupek neprijetnosti, ki dolete posameznika zaradi kakršnega koli že razloga. [...] V drugem pomenu pa je negativna posledica, ki jo posameznik utрпи zaradi svojega dejanja oziroma,

¹⁴ Jacques Rancière, *Nerazumevanje*, str. 18.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, str. 19.

¹⁷ *Ibid.*

pogosteje, zaradi delovanja drugih. *Blabe* tako ponavadi označuje škodo [*dommage*] v pravnem pomenu izraza, se pravi, objektivno določljivo krivico [*tort*], ki jo en posameznik prizadene drugemu. Ta pojem potemtakem ponavadi vsebuje predstavo o razmerju med dvema strankama [*parties*]. Nasprotno pa *sympheron* označuje predvsem razmerje do samega sebe, prednost, ki jo posameznik ali skupnost pridobita ali pričakujeta, da jo bosta pridobila z delovanjem. *Sympheron* potemtakem ne implicira razmerja do drugega. Ne gre torej za pravo nasprotje med tema členoma.¹⁸

Dejstvo, da je politični red pravičnega izpeljan iz *sympheron*, se pravi iz deleža koristnega, pri katerem »prednosti, ki jo dobi posameznik, ni mogoče izpeljati škode, ki jo utrpi drugi«,¹⁹ deleža, ki, skratka, v svoji avtoreferencialnosti izključuje *blaberon* (krivico drugega), ne implicira drugega kot »*polis* brez krivice«,²⁰ krivice, ki sta jo morala tako Platon kot Aristotel izključiti iz ideala pravične politične skupnosti, utemeljene na aritmetični izravnavi dobičkov in izgub, koristnega in škodljivega. Kajti krivica je natanko tisto, česar ni možno podvreči taki logiki izravnav, saj se ne nanaša na »več ali manj«, temveč na sam princip ali mero, ki šele vzpostavlja ta »več ali manj«. Skupnost brez krivice je zato natanko skupnost, kjer vsak del skupnosti prispeva svoj delež in ta delež tudi prejme v obliki udeležbe pri skupni moči. Da bi obstajal naravni red gospodstva oligarhije kot dela skupnosti, katerega lastnost je bogastvo, ter aristokracije, katere lastnost je vrlina, je bila ljudstvu podeljena svoboda kot posebna lastnost ljudstva. V tej konstrukciji da občo harmonijo vseh delov skupnosti prav natančna porazdelitev njihovih deležev (bogastva, vrline in svobode), ki jih prispevajo k skupnemu. Drugače rečeno, tako zasnovana konstrukcija reda pravičnega temelji prav na izpeljavi obče geometrične harmonije skupnosti iz aritmetike menjav med posameznimi deli, kar predpostavlja identičnost vsakega dela skupnosti njemu samemu oziroma njegovi funkciji. A prav ta identičnost vsakega dela s samim sabo ter posledično sprejetje sebi lastnega deleža skupnega preprečuje, da bi taka skupnost bila univerzalna. Taka skupnost ni drugega kot goli seštevek partikularizmov, ki ne pozna univerzalne izjeme, ki šele naredi skupnost za skupnost.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, str. 19.

²⁰ *Ibid.*, str. 20.

Resnična težava te konstrukcije, računsko napaka po imenu krivica, ki preperečuje, da bi se tovrstni račun oziroma tovrstno štetje delov skupnosti in njihovih deležev izšel brez preostanka, je natanko paradokсна narava svobode, ki je podeljena *demosu*, v kolikor ta svoboda dejansko ni nekaj, kar je *demosu* lastno. Kot se izrazi Rancière, so ljudje iz ljudstva »dejansko zgolj svobodni *tako kot drugi*«. ²¹ To pa implicira dvoje, in sicer, po eni strani dejstvo, da je svoboda obravnavana kot »skupna vrлина«, ²² se pravi kot obča lastnost skupnosti, po drugi strani pa, da je ljudstvo prav razred, ki razen svobode kot obče lastnosti skupnosti nima nobene posebne lastnosti. Z drugimi besedami, svoboda ljudstva kot delež, ki ga prispeva »obči blaginji«, dejansko ni delež ljudstva, ki pa istočasno nima nobenega drugega deleža. Zato je lahko ljudstvo zgolj nič oziroma brez (lastnega) deleža ali vse kot subjektivacija tega »brez deleža«, in sicer tako, da se subjektivira prav kot »delež tistih, ki so brez deleža«. In, kot sklene Rancière, natanko to »je temeljna krivica, izvorni voz *blaberon* in *adikon*, katerega 'demonstracija' pretrga vsako izpeljavo pravičnega iz koristnega: ljudstvo si prilasti skupno kvaliteto kot njemu lastno kvaliteto.« ²³

Iz te Rancièreove argumentacije jasno izhaja, da krivica, ki je pojmovana prav kot obstoj deleža tistih, ki so brez deleža, ni nič drugega kot sam moment vzpostavitve politike in, kar je ključno, politične skupnosti. Kajti pred to subjektivacijo deleža tistih, ki so brez deleža, politična skupnost pravzaprav sploh ne obstaja. Obstaja le aritmetika in geometrija dobičkov in izgub, koristnega in škodljivega. Kot pravi Rancière, »prav prek obstoja tega deleža tistih, ki so brez deleža [*part des sans-part*], tega nič, ki je vse, obstaja tudi skupnost kot politična skupnost, to se pravi kot skupnost, ki jo razdeli temeljni spor, spor, ki se nanaša na štetje njenih delov, in to še preden se nanaša na njihove 'pravice'«. ²⁴ Iz te izpeljave pa seveda sledi neogiben sklep, ki zadeva vzpostavitev političnega subjekta (*demos*) prav kot subjekta krivice, ter politične skupnosti kot skupnosti krivice: »[l]judstvo ni razred med drugimi. Ljudstvo je razred krivice, ki dela krivico skupnosti in jo vzpostavi kot 'skupnost' pravičnega in nepravičnega.« ²⁵ Vidimo torej, da je krivica lahko element vzpostavitve politike, ki obstaja zgolj zaradi krivice, v toliko, kolikor razglašča, demonstrira in dokazuje »napačno

²¹ *Ibid.*, str. 24.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, str. 24–25.

²⁵ *Ibid.*, str. 25.

štetje delov celote«. ²⁶ Ta, na prvi pogled sicer dvoumna formulacija, ne pomeni preprosto napačnosti »formule« izračuna, prav tako tudi ne napačnega seštevanja njenih elementov, temveč prej to, da elementi formule nikoli niso identični sami sebi oziroma so vedno več ali manj, skratka, neenaki tistemu, kar formula predpostavlja, da so, ko računa njihovo vsoto. Drugače povedano, delitev čutnega je tista, ki identificira in distribuira elemente kot sebi enake, politika jih dela sebi neenake.

Na podlagi teh izpeljav pa je mogoče podati natančnejšo opredelitev krivice, ki bi jo lahko opredelili prav kot identičnost, sovpadanje vsakega dela s samim sabo, sovpadanje, ki je dejansko lahko zgolj videz, dozdevek sovpadanja. Kajti pri tem sovpadanju gre seveda za sovpadanje, za identičnost samemu sebi tistega, kar strukturno ne more sovpadati samo s sabo – del, ki ni del, zato pa je celota. Tu velja spomniti na Rancièrov natančen opis načina, kako je atensko ljudstvo »prejelo« svobodo kot domnevno »svojo« lastnost: »Gola nemožnost, da bi *oligoi* v suženjstvo prisilili svoje dolžnike, se je spremenila v videz svobode, ki naj bi bila pozitivna lastnost ljudstva.« ²⁷ Videz, dozdevek svobode tu ne pomeni preprosto tega, da je skrita resnica ljudstva, ki bi jo bilo mogoče odkriti za videzom, suženjstvo. Videz se tu prej nanaša na dejstvo, da svoboda dejansko ni lastna ljudstvu, temveč je obča lastnost skupnosti. Je lastnost ljudstva, ki mu ni lastna. Zaradi te »konkretne občosti« svobode ljudstvo ni nikoli sebi enako, temveč je del, ki je hkrati vselej že celota. Videz oziroma dozdevek je zato dozdevek posamičnosti tistega, kar je obče. Krivica v temu smislu pomeni delitev čutnega, se pravi princip oziroma operacijo, ki ljudstvo identificira kot sebi enak del skupnosti tako, da mu podeli lastnost, ki mu ni lastna. Zato krivica prej sodi v register realnega, kolikor se ne nanaša na neko pozitivno resnico, ki bi stala za videzom, temveč se nanaša na sam princip, ki strukturira in razpo-reja videze, posebej videz svobode ljudstva, na katerem temelji »naravni« red gospostva. Še nekoliko drugače povedano, ljudstvo demonstrira krivico tako, da dekonstruira videz oziroma dozdevek svobode kot njegove posebne lastnosti, ki je obča lastnost skupnosti. Na ta način se namreč ljudstvo, ki je del, identificira s celoto, s tem pa šele vzpostavi politično skupnost kot razcepljeno skupnost krivice. Natanko skozi to intervencijo, skozi to dekonstrukcijo dozdevka se skupnost »sreča« s svojim realnim, se pravi s tistim protislovnim elementom, ki, s

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, str. 23.

tem ko je del, ki ni del, delež, ki je brez deleža, ravno uhaja logiki in izračunu, na katerih domnevno temelji obstoječa delitev čutnega, ki pravi ravno nasprotno, to je, da ni tistih brez deleža.²⁸

Če se na tej točki povrnemo k uvodni primerjavi z Lyotardom, potem bi lahko rekli, da Rancière, v nasprotju z njim, krivice ne samo ne pojmuje kot tistega, kar implicira kakršnokoli žrtev – antični *demos* ali pa moderni proletariati sta subjekta, ki se kar se da razlikujeta od žrtve kot pasivnega utrepanja lastne

²⁸ *Ibid.*, str. 29. Tu je mimogrede mogoče upravičeno zagovarjati »materializem« Rancièreove zastavitve, in sicer natanko proti samooklicanim marksističnim ugovorom, ki so sicer usmerjeni tudi proti številnim drugim sodobnim filozofom, in ki Rancièreu očitajo domnevno odsotnost tematizacije družbene *dejanskosti*, ki je dejanskost ekonomskih odnosov izkoriščanja. Daleč od tega, da bi sami s tem hoteli nasprotovati Marxovemu *Kapitalu*, kot edini sprejemljivi ekonomski analizi; nestrinjanje je drugje: ekonomski odnosi izkoriščanja so le delitev čutnega, znotraj katerega ni prostora za politiko, v kolikor je proletariati vselej pojmovan kot množstvo delavcev, ki ustreza svoji funkciji. Edina »politizacija« proletariata se v tej perspektivi lahko zgodi »od zunaj«, se pravi s posegom partije, če uporabimo standardne termine. V Rancièreovi zastavitvi pa politika ni stvar subjektivne volje niti mehanski učinek izkoriščanja, temveč je strukturalna, to pa zato, ker izhaja iz strukturne narave krivice. Politika obstaja, ker »obstaja napačno štetje delov celote«, to pa obstaja zato, ker obstaja »delež tistih, ki so brez deleža«. Ta pa je strukturalna, je nujni učinek vsake delitve čutnega. S tega stališča bi lahko rekli, da je težava realnega socializma bila natanko v tem, da je mislil družbena razmerja nedialektično – iz aksioma o brezrazredni družbi je izpeljal tezo o ukinitvi razrednega boja, o družbi, kjer ni delitve na vladajoče in vladane, kjer, skratka, ni tistih brez deleža. Kar ni drugega kot drugačen način zanikanja krivice, konstitutivne za politiko. Sklep, ki ga je treba iz tega potegniti, pa je tale: šele politična subjektivacija, s katero se proletariati, ki je del, identificira s celoto, vzpostavi skupno prizorišče, kjer lahko »kdor koli razpravlja s komer koli«, se pravi prizorišče, od koder je šele mogoče zastaviti vprašanje univerzalnosti izkoriščanja, ki ne zadeva zgolj zasebne pogodbene odnose med delavci in delodajalci. Razredni boj je zato boj za obstoj tega skupnega prizorišča.

V podporo temu argumentu lahko navedemo te Rancièreove besede: »Vzpostavitev politike je istovetna vzpostavitvi razrednega boja. Razredni boj ni skriti motor politike ali resnica, skrita za videzom. Razredni boj je sama politika, politika, ki jo kot tisto, kar je zmeraj že tu, odkrijejo tisti, ki hočejo utemeljiti skupnost na njeni *arche*. Tega ne smemo razumeti v pomenu, da politika obstaja zato, ker se družbene skupine med seboj spopadajo zaradi svojih različnih interesov. Izkrivljanje, prek katerega politika obstaja, je hkrati tudi izkrivljanje, ki vzpostavi razrede kot različne od samih sebe. Proletariati ni razred, ampak razkroj vseh razredov, in prav v tem je njegova univerzalnost, bo rekel Marx. Tej izjavi je treba dati vso njeno občost. Politika je vzpostavitev spora med razredoma, ki nista zares razreda. 'Resnični' razredi, so – oziroma naj bi bili – dejanski deli družbe, kategorije, ki ustrezajo svojim funkcijam. Toda to ne velja za antični *demos*, ki se identificira s celoto skupnosti, kakor tudi ne za marksistični proletariati, ki zase trdi, da je radikalna izjema glede na skupnost.« (*Ibid.*, str. 33)

krivice –, prav tako krivice ne pojmuje kot nemožnosti pričevanja ali izrekanja. Rancière si z Lyotardom sicer deli predpostavki o heterogenosti mnoštva ter neodpravljalnosti krivice. Toda v nasprotju z Lyotardom iz samega momenta heterogenosti izpelje načelo politike kot razmerja med deli, ki niso enaki samim sebi. S stališča Rancièra se zdi, da je glavna Lyotardova težava v tem, da s tem, ko v naprej predpostavi mnoštvo heterogenosti (jezikovnih iger itd.), hkrati spregleda njihov pogoj možnosti, ki heterogenosti kot take šele vzpostavi, se pravi realnega kot izključenega iz teh heterogenosti. Zato tudi krivice ne more misliti na ravni univerzalnega. Kot smo pokazali uvodoma, je namreč krivica za Lyotarda vselej partikularna, vezana na singularen stavčni red ali jezikovno igro. Logična posledica te zastavitve zato na nek način ne more biti kaj drugega kot partikularna žrtev, reducirana na pasivno utrpevanje krivice, ki ne more doseči univerzalne subjektivacije. V končni instanci bi lahko rekli, da je za Lyotarda krivica vselej krivica med drugimi in ne krivica kot drugo heterogenosti.

Rancière pa, v nasprotju z Lyotardom, postavlja krivico kot načelo politike, ki šele skupnost vzpostavi kot politično, to je, kot skupnost, ki jo razdeli spor kot »posebna« »kvaliteta« ljudstva. Politike kot vpisa enakosti kogar koli s komer koli pa tu vendarle ne gre razumeti kot poskusa vzpostavitve »skupnega imenovalca«, temveč prej kot spor, krivico, ki, s tem ko meri distanco med deli oziroma razredi skupnosti in njimi samimi, postavi skupno kot pogoj odsotnosti »skupnega imenovalca«. Kot kategorično zapiše Rancière: »Krivica, ki vzpostavi politiko, ni predvsem konflikt med razredi, pač pa je razlika vsakega razreda do samega sebe, ki nalaga samemu razcepu družbenega telesa zakon mešanja, zakon kogar koli, ki počne karkoli.«²⁹ Drugače rečeno, krivica je spor, ki vzpostavi skupnost kot razcepljeno, kjer deli niso nikoli enaki njim samim, temveč obstaja del tistih, ki so brez deleža, zato pa obstaja celota skupnosti, kakopak kot skupnosti krivice.

²⁹ *Ibid.*, str. 33.