

**UNIVERZA V LJUBLJANI**  
**FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

**Boštjan Nedoh**  
**Politična dimenzija štetja pri Jacquesu Rancièru**  
**Diplomsko delo**

**Ljubljana, 2008**

**UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

**Boštjan Nedoh**

**Mentor: doc. dr. Peter Klepec Kršič**

**Somentorica: izr. prof. dr. Alenka Krašovec**

**Politična dimenzija štetja pri Jacquesu Rancièru**

**Diplomsko delo**

**Ljubljana, 2008**

## **Politična dimenzija štetja pri Jacquesu Rancièru**

Avtor se v prispevku ukvarja s konceptom štetja v okviru teorije emancipacije, kot jo je v svojem delu *Nerazumevanje: Politika in filozofija* zasnoval Jacques Rancière. V prvem delu avtor predstavlja kritičen pregled bistvenih konceptov iz navedenega dela – kot so krivica, politika, policija, nerazumevanje –, ki tvorijo ogrodje Rancièrove teorije emancipacije. V zaključku prvega dela predstavi Lacanovo teorijo štirih diskurzov, s katero je mogoče pokazati na nekatere pomanjkljivosti in protislovja Rancièrovega konceptualnega aparata. V nadaljevanju se avtor osredotoči na umestitev štetja v Rancièrovo misel ter preko Lyotardovega paradoksa dokazovanja krivice pokaže na točko politične dimenzije molka, ki je Rancière ne tematizira. Na tem mestu izpelje svojo prvo tezo, da je za razkrivanje krivice političnega subjekta nujna intervencija zunanje instance Drugega. Ob zgledih alžirske emancipacije, ki jih najde pri Rancièru, posledično pokaže na temeljno protislovje znotraj Rancièrove argumentacije. Elaboracijo molka, ki je zgoščena v Lacanovi kritiki Wittgensteina in Lyotarda, v zadnjem delu poveže z Brechtovim »učnim komadom« *Ukrep*, v luči katerega pokaže, da lahko točka molka oziroma političnega subjekta kot nič pomeni materialistični obrat v politični dimenziji štetja. V nasprotju z Rancièrovim vodilom emancipacije »bili smo nič, bodimo vse«, si avtor prizadeva pokazati, da lahko šele odločitev političnega subjekta, ki vzame nase svoj molk in posledično šteje kot nič, proizvede dejanske materialne učinke in odpre možnost za dejansko emancipacijo.

**Gljučne besede: štetje, krivica, politika emancipacije, molk, dejanje.**

## **Political dimension of counting in Jacques Rancière**

In the text author treats the concept of counting as it occurs in Jacques Rancière's *Disagreement: Politics and Philosophy*. In first part the critical review of all essential concepts in this Rancière's work is presented, such as harm, politics, police and disagreement, concepts that present the framework of Rancière's theory of emancipation. At the end of the first part Jacques Lacan's theory of four discourses is presented, and with its help some limits and contradictions of Rancière's theory become more visible. The author then proceeds by focusing on the concept of counting in Rancière's conceptual framework, and shows through paradox of proving the harm, developed by Lyotard, the place of political extension of silence, which otherwise in Rancière's theory remains untreated and unconceptualized. At this point the first thesis is posed that for the declaration of a harm by political subject the instance of Lacanian Other is necessary. On the case of Algerian emancipation, the case presents a prominent example for Rancière himself, the author points out the very fundamental contradiction in Rancière's line of argumentation. Finally, in the last part the author links the elaboration of silence found in Lacan's critic of Wittgenstein and Lyotard with Bertolt Brecht's song *Die Maßnahme*, and shows how the point of silence or the political subject as nothing might present materialistic turn within political extension of counting. Against Rancière's fundamental formula of emancipation, which proclaims »we are nothing, let us be everything«, the author tries to show how only political subject's decision to take on itself its silence as impossible, might produce real materialistic effects and open possibility for the real emancipation.

**Key words: counting, harm, politics of emancipation, silence, act.**

# VSEBINA

<b>1 O VPRAŠANJU IN KONTEKSTU .....</b>	<b>5</b>
1.1 UVOD .....	5
1.2 PREDHODNE OPAZKE .....	6
1.3 HIPOTEZE .....	7
<b>2 KONCEPTUALNI APARAT NERAZUMEVANJA IN NJEGOVA MEJA .....</b>	<b>9</b>
2.1 GLAS IN GOVOR .....	9
2.2 <i>SYMPHERON</i> IN <i>BLABERON</i> : KRIVICA IN NJEN SUBJEKT .....	11
2.3 ANTAGONIZEM DVEH LOGIK: POLITIKA IN POLICIJA .....	17
2.4 MEJA .....	21
2.5 EKSKURZ: VEDNOST V LACANOVI MATRICI ŠTIRIH DISKURZOV .....	24
<b>3 ŠTETJE .....</b>	<b>29</b>
3.1 KRIVICA IN LOGOS .....	29
3.2 KRIVICA IN ŠTETJE .....	31
3.3 ŠTETJE IN IMENOVANJE .....	34
3.4 LYOTARDOV PARADOKS DOKAZOVANJA .....	36
3.5 RANCIÈROV IZHOD .....	38
3.6 LYOTARDOV IZHOD .....	40
<b>4 UKREP: K MATERIALISTIČNI TEORIJI ŠTETJA .....</b>	<b>44</b>
4.1 MOTIV SMRTI .....	44
4.2 »WIR SIND SIE?« .....	46
4.3 »JAZ IN MI« .....	49
4.4 KOMUNISTIČNI FORMALIZEM POSTOPKA PROTI SPONTANOSTI IN KREATIVNOSTI SODOBNIH DRUŽBENIH GIBANJ .....	53
4.5 »NI NAM ŠE DANO, DA NE BI UBIJALI« .....	55
4.6 KAKO BITI NIHČE? .....	57
<b>5 SKLEP .....</b>	<b>60</b>
<b>6 LITERATURA .....</b>	<b>63</b>

# 1 O VPRAŠANJU IN KONTEKSTU

## 1.1 UVOD

Predmet pričujoče razprave je politika emancipacije v navezavi na politično dimenzijo koncepta štetja. Ker živimo v obdobju nihilistične politike, se zdi, da je koncept emancipacije »času neprimeren«, če parafraziramo Nietzscheja. Dandanes o emancipaciji govori le še redko kdo, tako rekoč nihče. O tem nenazadnje priča splošna ugotovitev, da se večino političnih problemov zvaža na problem tolerance oziroma netolerance, ne pa denimo na probleme eksploatacije in neenakosti, pri čemer se za strategijo boja proti tem problemom predlaga strpnost – v nasprotju z emancipacijo, političnim ali celo oboroženim bojem (Žižek 2007, 125). Slavoj Žižek vzroke za tako stanje pripisuje glavni ideološki operaciji liberalnih multikulturalistov, to je kulturalizaciji politike (prav tam). Posledično politiko čedalje pogosteje nadomeščajo predikati kulture v širšem smislu, s čimer je prostora za dejansko, emancipatorično politiko vse manj. Zato lahko celo rečemo, da emancipacija v svojem statusu imanentne radikalne spremembe nekako ustreza statusu travme v aktualnem družbenem in političnem diskurzu: če je bila v dvajsetem stoletju eno glavnih vodil politike, je iz aktualnega političnega diskurza popolnoma izginila – zaznamuje jo *tišina*. Drugače povedano, zdi se, da je dandanašnji o emancipaciji neprimerno govoriti.

Vendar se s takim vstopom v razpravo nočemo postaviti v defenziven položaj, položaj »obrambe« nečesa, česar sploh ni na agendi javnih razprav, tudi strankarskih ne (saj velja za nekaj nemožnega). Zato lahko za našo politično stavo označimo prav vztrajanje pri relevantnosti koncepta emancipacije in nepotrebnosti njenega dodatnega utemeljevanja. A samo vztrajati še ni dovolj. Bolj relevantno se namreč zdi vprašanje, *katera* oziroma *kakšna* emancipacija. Prav temu vprašanju pa je v resnici tudi namenjena pričujoča razprava.

Na tem mestu se seveda zastavljajo teoretski problemi, ki zahtevajo svojo argumentacijo. Namesto odvečnega vprašanja, ki zadeva dilemo »emancipacija da ali ne«, se velja posvetiti emancipaciji kot taki. Konkretnije se bomo posvetili teoriji politike emancipacije, kakor jo je v svojem upravičeno najbolj slavnem delu *Nerazumevanje: Politika in filozofija* razvil filozof Jacques Rancière, sicer eden od učencev znanega francoskega marksista Louisa Althusserja. Natančneje povedano, v sklopu Rancièrove politike emancipacije nas bo zanimal koncept *štetja*, saj je »štetje nevštetih«, kot temu pravi Rancière, poleg koncepta krivice osrednja točka

Rancièrove utemeljitve politike. Pri tem velja pripomniti, da sta pri Rancièru emancipacija in politika pomensko enakovredna izraza.

## 1.2 PREDHODNE OPAZKE

Preden formuliramo delovne hipoteze razprave, je potrebno dodati nekaj splošnih predhodnih opazk. Jacques Rancière je, kot reèeno, svojo teoretsko pot zaèel kot uèenec marksistiènega filozofa Louisa Althusserja. Prvi skupni in odmevnejši teoretski projekt sta zakljuèila z izdajo znanega zbornika z naslovom *Lire le Capital* (1965).<sup>1</sup> Nato je sledil kljuèni prelom: po študentskih demonstracijah maja 1968 se je Rancière javno distanciral od Althusserja, ki je takratne dogodke nekoliko cinièno pospremil z Leninovimi besedami, èeš da gre pri vsem skupaj za izbruh »otroške bolezeni«.<sup>2</sup> To javno distanciranje oziroma zavrnitev pa je hkrati pomenilo tudi teoretsko zavrnitev oziroma loèitev Rancièra od svojega uèitelja. To je prviè utemeljil leta 1974 v knjigi *La leçon d' Althusser*, kjer je na svojega uèitelja naslovil ostro kritiko, s tem pa zavrnil tudi svoje dotedanje teoretske doneske (glej Žižek 1998, 115). S tem se je prièel tudi njegov metodološki obrat, skupaj s premestitvijo fokusa na drug predmet raziskovanja. Loèitev od Althusserja je za Rancièra hkrati pomenila loèitev od »marksizmov, ki proletariat pojmujejo kot družbeni subjekt, opredeljen z razmerjem do dela in neudeležbo pri lastnini in, kar je za Rancièra še pomembnejše, neudeležbo pri različnih družbenih vednostih« (Švabiè 2006, 228). V tem smislu predstavlja nadaljnji teoretski in metodološki obrat njegovo delo z naslovom *La nuit des prolétaires* iz leta 1981 (prav tam). Kljub specifiènosti njegove misli je Rancièra potrebno obravnavati kot filozofa, vendar velja dodati, da je, kot reèeno, metoda njegovega raziskovanja filozofsko zelo netipièna:

*Namesto da bi se ukvarjal s klasiènimi filozofskimi teksti, se Rancière raje posveti branju arhivov. Do te mere je njegova metoda analogna Foucaultovi. Èe se Foucault ukvarja z naèini, kako se vednost ustvarja in prenaša skozi izjave in institucije, kako je zgodovina vednosti hkratna zgodovini deviacij, ki vzniknejo šele kot predmeti teh vednosti, in kako oblast na mikro ravni deluje prek apolitiènih »strokovnih« diskurzov, iz katerih so množice izkljuèene, se Rancière loti problema iz nasprotne strani (Švabiè 2006, 228–229).*

---

<sup>1</sup> S soavtorji Etienneom Balibarjem, Pierrom Macheryjem in Rogerjem Establetom.

<sup>2</sup> Kot reèeno, gre za naslov Leninovega teksta »Levièarstvo«, otroška bolezen komunizma (Lenin 1974).

Kaj je torej Rancièrov objekt raziskovanja? Kaj je v primerjavi s Foucaultom ta »nasprotna stran«? Rancière predpostavlja dve nasprotni logiki: prvič, *logiko policije*, in drugič, *logiko politike*, ki prelamlja in prekinja z obstoječim policijskim redom. Poudarek je seveda na besedi »obstoječim«. Ontološki status ima namreč zgolj policijski red: ta red je tisti, ki obstaja. Rancière meni, da je politike malo oziroma je redka (2005, 31). Politika zato v celoti obstaja zgolj v prekinitvah obstoječega policijskega reda, kar Rancière slikovito prikaže z enim svojih najpogostejših motivov, to je z motivom delavskega gibanja v Parizu v tridesetih letih 19. stoletja. Z brskanjem po arhivih v kontekstu te zgodovinske izkušnje

*Rancière tako odkrije, da je temeljni zastavek emancipacije delavcev v Franciji 19. stoletja boj za deregulacijo delovnega časa, boj za ukinitve naravne delitve časa, ki določa, da morajo delavci podnevi delati, ponoči pa spati, ki skratka, delavcem že v naprej krati čas, ko bi lahko mislili. Rancière preživi leta v arhivih, a ne zato, da bi odkrival dokumente o izkoriščanju delavcev, ampak zato, da bi izbrskal tiste redke sledi o emancipatoričnih izkušnjah nekaj sto delavcev, ki so se v tridesetih letih 19. stoletja odločili, da ne zapravljajo noči za spanje, ampak jo uporabijo za druge dejavnosti, da si, skratka, vzamejo čas, ki jim sicer ne pripada, zato da bi stopili v svet, ki ni »njihov«: svet mišljenja in pisanja (Šumić-Riha 2005, 178).*

Za razliko od Foucaulta, ki se večinoma ukvarja z mehanizmi izključevanja, se Rancière osredotoča na vznike politične subjektivnosti, ki z omenjenimi mehanizmi prelamlja. Ti primeri obenem kažejo na prvi preskok v Rancièrovi konceptualizaciji politike, saj se narava politike v prvi vrsti izkaže kot poetična, ko politična dejanja, prekinjajoč vselej znova dani policijski red, proizvajajo nove svetove in nova imena. Politika je tako vezana na razmerja med svetovi, na spor med svetovi, ki, kot pravi Rancière, niso vidni in ki ne obstajajo, in svetovi, ki jih artikulira in legitimira policijski red.

### 1.3 HIPOTEZE

Po tej kratki kontekstualizaciji glavnega problema razprave lahko formuliramo dve hipotezi. **Prva hipoteza** se nanaša na vozle treh ključnih konceptov *Nerazumevanja: štetja nevštetih, krivice in politične subjektivacije*. Če se Rancière skozi celotno delo ukvarja z zgodovinskimi figurami »štetja nevštetih« kot načina politične subjektivacije (demos, plebsa in proletariata), pa na koncu poda dva aktualna primera »poganjkov k subjektivaciji«, in sicer spodleteli

poskus subjektivacije Bosancev med vojno v nekdanji Jugoslaviji ter uspešni poskus subjektivacije v primeru alžirskega protikolonialnega boja. Če sprejmemo tezo Jelice Šumić-Riha, ki v tem primeru vidi ključni problem politične subjektivacije oziroma emancipacije danes, saj »*se subjekt krivice ne proizvede (več) na samem kraju krivice*« (Šumić-Riha 2005, 195), potem si bomo prizadevali dokazati, da ta primer znotraj branja Rancièrovega konceptualnega aparata postavi v protislovje samo Rancièrovo predpostavko politike, to je, da *subjekt krivice sam razglasi krivico*. Zdi se, da se Rancièru na ta način vrne problem političnega elitizma, prav tisti problem, na podlagi katerega teoretsko prelomil z Althusserjem.

**Druga hipoteza** se osredotoča na tisto, kar v Rancièrovi zastavitvi ostaja spregledano, to pa je *politična dimenzija molka*. V nasprotju z Rancièrovim štetjem nevštetih, ki svojo subjektivacijo opirajo na deklariranje krivice, si bomo ob branju Brechtovega »učnega komada« *Ukrep* prizadevali pokazati, kako dejanje, ki je izvedeno s pozicije subjektivne destitucije in se opira na molk kot subjektivno odločitev, lahko proizvede drugačno štetje, ki ga bomo zasilno imenovali *materialistični obrat v štetju*.



## 2 KONCEPTUALNI APARAT NERAZUMEVANJA IN NJEGOVA MEJA

Preden se lotimo jedra raziskovalnega problema pričujočega dela, namreč konceptualizacije štetja, moramo vendarle predstaviti ključne koncepte, ki jih Rancière uvede v *Nerazumevanju* (Rancière 2005). Pri tem nam ne gre za vstop v predmet proučevanja po ovinku, po tako rekoč osnovnošolski metodi. Prej je potrebno priznati, da so temeljni koncepti *Nerazumevanja*, kot so *politika*, *policija*, *krivica*, *nerazumevanje* in drugi, skoraj brez preostanka diametralno nasprotni ne samo našim vsakdanjim predstavam in razumevanjem pomenov teh označevalcev, temveč tudi veliki večini istoimenskih konceptov v obstoječi politični teoriji in filozofiji. Brez tega kratkega pregleda bi namreč lahko nastala velika zmeda. Zato začnimo tudi mi tam, kjer začenja Rancière, torej pri paradoksnem razmerju med glasom in govorom.

### 2.1 GLAS IN GOVOR

Vzemimo za izhodišče opazko Mladena Dolarja, ki pravi: »Morda je nenavadno naključje, da se dve najbolj znani in široko diskutirani knjigi politične filozofije zadnjih let, dve odkritji zadnjega desetletja, ki sta zaznamovali konec stoletja, začenjata prav s pretresom tega odlomka: v mislih imam seveda deli Jacquesa Rancièra *La mésentente ...* in Giorgia Agambena *Homo sacer*« (Dolar 2003, 146). Za kateri slavni odlomek, ki je tako markantno zakoličil koordinate politične filozofije omenjenih avtorjev, torej gre? Govora je seveda o odlomku iz Aristotelove *Politike*, ki o razliki med živaljo in človekom kot politično živaljo pravi naslednje:

*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 (Aristotel v Rancière 2005, 17).*

V tem kratkem odstavku je opredeljena eminentno politična narava človeške živali. Hkrati ta definicija zajema temelje vsake politične skupnosti, začenši z antično polis: *politična skupnost je zato najprej skupnost govorečih bitij*. Govor je tista lastnost, ki pripada izključno človeku, medtem ko glas pripada tudi živalim. Dolar na istem mestu zelo koncizno pokaže ključno

poanto te razlike med glasom (v grščini *phone*) in govorom (grško *logos*). Pri tem ne gre zgolj za preprosto razliko, ki bi strogo ločevala glas od govora. Sklicujoč se na Agambena Dolar poda analogijo, »ki je več kot analogija«:

*Ta ločnica med phone in logos pa je hkrati povezana z neko drugo ločnico, ki preči samo življenje, ločnico med dvema pojmom življenja, ki ju označujeta grški besedi zoe in bios. Zoe je golo življenje, življenje zreducirano na animalnost, bios pa je življenje v skupnosti, v polisu, torej življenje v območju političnega. ... Glas ustreza golemu življenju, oba sta postavljena v območje, ki je dozdevno izven političnega in pred njim, logos pa ima svoj protipol v polisu, v družbenem življenju, ki ga uravnava zakon in skupno dobro. Zaplet pa je seveda v tem – in to je ključna poanta Agambenove knjige –, da takšne preproste ločitve in vnanjosti ni: osnovna topologija političnega je za Agambena ravno v „vključujoči izključitvi“ golega življenja. ... V tej konstelaciji je tako glas postavljen v na moč kočljiv in paradoksen položaj, v topologijo ekstimmnosti, ki je vključitev-skozi-izključitev, tako da izključeno ostaja v samem jedru tistega, iz česar je bilo izključeno (Dolar 2003, 146–147).*

Če poskušamo to Dolarjevo tezo aplicirati na njen drugi konec,<sup>3</sup> in sicer v kontekstu Rancièreve oziroma Aristotelove distinkcije med glasom in govorom, je potrebno poudariti naslednje: govor (*logos*) kot konstitutivni element politične skupnosti ni homogen, temveč v sebi vključuje instanco glasu. Drugače rečeno, če sledimo Rancierovi koncizni argumentaciji, je govor oziroma *logos* v osnovi vselej dvojen, kar je šele pogoj politike. »Politika obstaja, ker *logos* ni nikdar zgolj govor, ker je zmerom neločljiv od načina, kako je ta govor upoštevan: upoštevanje, na podlagi katerega je oddajanje zvoka enkrat razumljeno kot govor, zmožen ubesediti pravično, drugič pa je zaznan zgolj kot hrup, ki naznanja ugodje ali bolečino, privolitev ali upor« (Rancière 2005, 38).

Ta opredelitev hkrati pomeni, da *logos* sam priskrbi kriterije svoje veljavnosti; kriterije, po katerih sam govor deluje kot govor, torej izraz uma, ali pa kot glas, torej izkaz nečesa, kar je lastno živalim in zato izkazuje odsotnost uma. A pojavna forma *logosa* še zdaleč ni tako enoznačna, kot se na prvi pogled zdi. Že na začetku pa je potrebno opozoriti, da je za Rancièrea struktura *logosa*, ki zaznamuje policijsko logiko (do katere pridemo v nadaljevanju),

---

<sup>3</sup> Dolarjeva teza tu nastopa kot vezni element med Agambenom, ki ga zanima razlika med *zoe* in *bios*, in Rancierom, ki izhaja iz razlike med *phone* in *logos*.

pravzaprav transzgodovinska, hkrati pa se sam ne sprašuje oziroma ne problematizira njegovih različnih pojavnih form, značilnih za različna zgodovinska obdobja, ter njihovih transformacij. To pa je problematično, saj je centralna tema Rancièrove kritike in raziskovanja prav status deleža oziroma nedeleža »izključenih« pri različnih družbenih vednostih. Če se namreč *logos* enkrat kaže kot govor, drugič pa je (na podlagi lastnih pravil) razumljen kot hrup (upora), potemtakem v družbenem *logosu* obstajajo tako subjekti, ki imajo status vednosti, kot tisti, ki tega statusa nimajo. Iz tega sledi, da slednji ne obstajajo, da tisti, ki s teh (ne)mest govorijo, za obstoječi družbeni *logos* ne obstajajo oziroma da je njihovo mesto drugje.

## **2.2 SYMPHERON IN BLABERON: KRIVICA IN NJEN SUBJEKT**

Iz navedenega odlomka Aristotelove *Politike* Rancière tudi izpelje svoj ključni koncept, to pa je *krivica*. Vmes, med navedenima specifičnima opozicijama glas-govor in golo življenje-politično življenje, se po Rancièrovem mnenju nahaja glavna nejasnost oziroma dvoumnost, ki je ne najdemo niti v opoziciji koristno-škodljivo niti v opoziciji pravično-nepravično, pač pa v opoziciji med obema navedenima paroma. Ključna dvoumnost je v povezavi med koristnim in političnim redom pravičnosti. Problematičen je sam prehod od koristnega k pravičnemu. Ta prehod pa je možen le prek njunih opozicij: »Problem ni tu v tem, kako oplemenititi sprejetje koristnega, zato da bi ga približali idealnosti pravičnega, ki je njegov smoter. Pač pa je problem v tem, kako videti, da je mogoč prehod iz prvega v drugega le prek njunih nasprotij in da je prav v igri teh nasprotij, v nejasnem razmerju med „škodljivim“ in krivičnim jedro političnega problema« (Rancière 2005, 18–19). Problem torej predstavljata dve heterogenosti. Najprej gre za neustreznost opozicije med grškima besedama *sympheron* in *blaberon*, »delnih« sinonimov za opozicijo med *koristnim* in *škodljivim*. *Sympheron* in *blaberon* namreč nista v enakem medsebojnem razmerju kakor pridevnika *koristno* in *škodljivo*:

*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 utrpi zaradi svojega dejanja oziroma, 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 (Rancière 2005, 19).*

Na podlagi te nemara zapletene definicije Rancière izpelje ključen sklep: iz »*sympheron*, prednosti, ki jo dobi posameznik, ni mogoče izpeljati škode, ki jo utрпи drugi« (prav tam). Takšna je tudi Trazimahova teza v prvi knjigi Platonove *Države*, po kateri je *pravičnost korist močnejšega* (Platon 2004, 338C). V tej formulaciji *pravičnosti (sympheron)* se izgubi večpomenskost tega izraza, kar zamegljuje ključno posledico: ne samo, da na podlagi take formulacije ni mogoče sklepati na koristi močnejšega iz škode drugega, temveč ima v zadnji instanci superiornost močnejšega zgolj enega prejemnika – šibkejšega, nad katerim se izvaja. To pa pomeni, da Platonovo pojmovanje pravičnosti v skupnosti enakih ni mogoče. Razlika je torej v nanašanju obeh pojmov na subjekta. V temu detajlu iz *Države* se nahaja ključna razlika, ki nam preprečuje, da bi *sympheron* razumeli kot preprosto opozicijo *blaberon*. Ker je *sympheron* v Platonovi argumentaciji tako rekoč samonanašajoč, tudi ne more implicirati svojega razmerja do *blaberon*. Z drugimi besedami: »„dobiček“ enega ni „škoda“ drugega. ... V tem dokazovanju se nekaj izgubi, namreč krivica« (Rancière 2005, 20).

*Krivica*, ta ključni izraz v Rancièrovi koncepciji *politike*, je nekaj, kar uhaja samemu izvajanju *sympheron* iz *blaberon*. Na nek način je presežek nad samim razmerjem enega do drugega, kajti sama konstelacija razmerja med *sympheron* in *blaberon* ne implicira nobene politične ureditve. Preprosto priskrbi materijo za to, čemur Aristotel reče *prava mera*. Prava mera pa ne pomeni drugega kot aritmetično porazdelitev ugodja in neugodja, dobičkov in izgub pri posamezniku ter geometrično porazdelitev iste materije na celotno skupnost. Tak (za politiko napačen sklep) implicira delitev skupnosti na njene dele, kjer vsak del poseduje neko *vrednost*, na podlagi katere obstaja kot del skupnosti in hkrati to skupno konstituira oziroma postavlja. Obča blaginja skupnosti potemtakem temelji na preprosti podreditvi aritmetične logike *blagovne menjave* geometrični logiki enakosti, ki meri na skupno blaginjo. To *štetje* temelji na skladnosti med idealno geometrijsko celoto delov skupnosti in empiričnim obstojem teh delov:

*Zato, da bi bila polis urejena v skladu z dobrim, morajo biti deleži skupnosti strogo sorazmerni axia vsakega dela skupnosti: sorazmerni vrednosti, ki jo prispeva*

*skupnosti, in pravici, ki mu jo ta vrednost podeljuje, da obdrži delež skupne moči. Za problematično opozicijo med sympheron in blaberon se skriva bistveno politično vprašanje. Zato, da bi politična filozofija lahko obstajala, mora biti red političnih idealnosti povezan s sestavo »delov« polisa, s štetjem, katerega zapletenost morda prikriva temeljno uštetje [mécompte], računsko napako, ki utegne biti prav blaberon, krivica, konstitutivna za samo politiko. »Klasiki« nas potemtakem najprej in predvsem naučijo, da v politiki ne gre za vezi med posamezniki in razmerja med posamezniki in skupnostjo, politika izvira iz štetja [compte] »delov« skupnosti, ki je zmerom napačno štetje [faux compte], dvojno štetje [double compte] oziroma uštetje [mécompte] (Rancière 2005, 21–22).*

Ta elaboracija problematičnega razmerja med *sympheron* in *blaberon* Rancièreu omogoči topološko konceptualizacijo politike. Če Aristotel deli »skupnost na tri dele«, potem dva od teh (oligarhi in aristokrati) k skupni logiki menjav in reparacij prinašata neko pozitivno vsebino: oligarhi prinašajo bogastvo, aristokrati pa krepost. Problem se pojavi pri ljudstvu (*demos*), ki naj bi v skupnost kot edino pozitivno prinašalo svobodo. Toda za Rancièreja je svoboda, ki naj bi jo s seboj prinašalo ljudstvo, »gola fakticiteta«, ne pa kakršnakoli določljiva pozitivna lastnost. Je goli videz, ki prikriva pravo problematiko svobode in emancipacije. »Gola nemožnost, da bi *oligoi* v suženjstvo prisilili svoje dolžnike, se je spremenila v videz svobode, ki naj bi bila pozitivna lastnost ljudstva kot dela skupnosti« (Rancière 2005, 23). V tem je protislovje svobode kot specifične lastnosti ljudstva, ki je hkrati obča lastnost skupnosti in zato ljudstvu nelastna.

To protislovje je notranje povezano z utajo krivice, konstitutivne za politiko. Če namreč oligarhijo in aristokracijo določa aritmetika menjav in reparacij, ki z ustrezno geometrično razporeditvijo »dobrega in slabega« na družbeni ravni proizvaja občo blaginjo, potem je ljudstvu (*demos*) lastno štetje, ki je politično in seže onkraj aritmetike ter geometrije. Zgolj ljudstvo je tisti del skupnosti, ki je brez deleža; je del, ki se definira zgolj preko neke temeljne krivice, prav zato pa se posledično lahko identificira edino s celoto skupnosti. Ljudstvo se s celoto identificira, da za skupno napravi lastnost, ki mu je nelastna, da v svobodo kot lastnost skupnosti vpiše enakost vseh njenih pripadnikov. Svoboda je namreč tista lastnost, ki je pripisana ljudstvu, hkrati pa lastna vsem delom skupnosti. Natanko v tem vidi Rancière krivico, na kateri temelji politični subjekt:

*Prav v imenu krivice, ki mu jo prizadevajo drugi deli skupnosti, se ljudstvo poistoveti s celoto skupnosti. Tisto, kar je brez deleža – antični reveži, tretji stan oziroma moderni proletarijat –, dejansko ne more imeti drugega deleža kakor nič ali vse. Toda prav prek obstoja tega deleža tistih, ki so brez deleža [part des sans-part], tega nič, ki je vse, obstaja 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«. Ljudstvo ni razred med drugimi. Ljudstvo je razred krivice, ki dela krivico skupnosti in jo vzpostavi kot »skupnost« pravičnega in nepravičnega (Rancière 2005, 24–25).*

Na podlagi povedanega je Rancièrovo tezo mogoče formalizirati: štetje nevštetih / del tistih brez deleža = subjekt krivice. Razkrivanje krivice s strani njenega subjekta je tako rekoč ekvivalent temeljne prevare oziroma razkrivanja te prevare ali ambivalentnosti družbenega *logosa*, ki, če ponovimo, hkrati določa, kako je sam upoštevan: enkrat kot umno izražanje pravičnega in škodljivega, drugič kot kazanje ugodja in bolečine. Ta predpostavka pa je hkrati ekvivalentna predpostavki neenakosti inteligenc. Kajti glavni Rancièrov zastavek ni v »sočustvovanju« z izkoriščanimi, s plebsom – ki v latinščini pomeni oboje, ljudstvo in nižji sloj (glej Kolšek 2003, 143) –, temveč v tem, da pokaže, kako upor ljudstva (ali njegovih ekvivalentov, rimskega *plebsa* in modernega *proletariata* v Franciji 19. stoletja) ni nikoli upor, temveč izraz uma oziroma enakosti inteligenc *vseh*.<sup>4</sup> V ta namen predstavlja nekaj nadvse slikovitih zgledov materializacije te enakosti, ki temelji na posebni vrsti argumentacijske strukture, imenovani *nerazumevanje*. Rancière jo odkrije pri analizi delavskih manifestov iz leta 1830, za katere pravi, da so ponovitev »obče formule vseh ljudstev«, ki se je prvič pojavila ob prvi odcepitvi plebejcev na aventinskem griču. V tej odcepitvi Rancière vidi ne le vznik politične subjektivacije, temveč hkrati s tem tudi določeno diskurzivno potezo, ki je do odcepitve privedla. Takole pravi: »Stališče neuklonljivih patricijev je preprosto: ni kraja, kjer bi lahko razpravljali s plebejci, iz preprostega razloga, ker plebejci sploh ne govorijo. Ne govorijo pa zato, ker so bitja brez imena, brez *logosa*, se pravi brez simbolnega vpisa v polis« (Rancière 2005, 39). Rancière torej poudarja, da patriciji plebejcem ne priznavajo pravice oziroma, boljše, zmožnosti govora. V njih ne vidijo govorečih bitij. Prizor z aventinskega griča je prelomen zato, ker na tem mestu plebejci patricijem *demonstrirajo* nič drugega kot prav dejanje govora, skratka, neko skupno potezo, ki jim je

---

<sup>4</sup> Nenazadnje priča o tem že naslov tretjega poglavja *Nerazumevanja*, ki se glasi »Umnost nerazumevanja«.

patriciji ne priznavajo. Ponovitev te diskurzivne strukture Rancière najde v delavskih stavkah in manifestih iz tridesetih letih 19. stoletja, ki si prizadevajo »pokazati, da delavci stavkajo prav kot umna govoreča bitja, da dejanje, ki jih sili, da skupaj prenehajo z delom, ni *hrup*, nasilna reakcija na neko neznosno situacijo, ampak izraža *logos*, ki pa ni samo stanje razmerja moči, pač pa *demonstracija* njihove pravice, *manifestacija* pravičnega, ki jo lahko razume druga stran« (Rancière 2005, 69).

Na tem ozadju se argumentacija deli na dva zaporedna koraka, ki imata funkcijo komentarja. Sporočilo delavskih manifestov iz tistega časa Rancière formulira takole:

1. »„Tu so naši argumenti. Vi jih lahko priznate oziroma, rajši, 'oni' jih lahko priznajo. Kdor koli jih lahko prizna.“ Ta demonstracija se nanaša na „njih“ javnega mnenja in hkrati na „njih“, ki mu je tako pripisan. Do tega priznanja seveda ne pride, kajti tisto, kar to priznanje predpostavlja, ni priznано, namreč to, da naj bi obstajal skupni svet v obliki javnega prostora, kjer bi dve skupini govorečih bitij, delodajalci in delavci, izmenjevali svoje argumente. ... Se pravi, da obstaja samo upor, hrup razkačenih teles« (Rancière 2005, 70).
2. Ta diskurzivna strukturacija šele v drugem koraku dobi polno funkcijo komentarja: »„Prav imamo, ko argumentiramo za naše pravice in tako postavljamo obstoj skupnega sveta argumentacije. In prav imamo, ko to počnemo, prav zato, ker tisti, ki bi ga morali priznati, tega ne storijo, ker delujejo kot ljudje, ki ne vedo ničesar o obstoju tega skupnega sveta.“ Prav v tem drugem koraku argumentacijske strukture dobi objektivirajoča funkcija komentarja bistveno vlogo« (prav tam).

S to formulacijo Rancière meri natanko na komentar, ki *objektivira*, drugače rečeno, na komentar, ki dekodira, razloži sporočilo vladajočih, »razkrije« krivico, ko vladajoči deklarirajo enakost z vladanimi, *dejansko* pa jim ne priznavajo statusa umnih bitij, s katerimi je možno (argumentirano) razpravljati. Z Lacanom bi lahko rekli, da proletariat vladajočim vrne njihovo lastno sporočilo v sprevrnjeni, resnični obliki. Šele ta demonstracija je hkrati manifestacija enakosti inteligenc, njihovih zmožnosti, ki na obči ravni manifestirajo, da lahko kdor koli razpravlja s komer koli. Kajti delež tistih brez deleža, celota nevštetih, ta domnevna »napaka« demokracije, izključenost izključenih iz totalnosti reprezentacije, je samo načelo politike. Natančneje, ne gre za izključene, temveč za *kogarkoli*. »Politika je kolektivno uresničevanje enakosti inteligence oziroma uresničevanje inteligence, ki je zmožnost kogar

koli,« pravi Rancière (2006, 96). Iz povedanega nujno sledita dva sklepa: prvič, politični subjekt je *brezpredikativen subjekt*, torej subjekt brez kakršne koli predikativne opredelitve; je samo *prazno mesto*. Natanko v tem je smisel formulacije »kogar koli« in ne denimo »izključeni«. Slednje se vselej da pojmovno zajeti oziroma opisati. »Kogar koli« pa nakazuje natanko to, da gre za subjekta brez lastnosti oziroma brez kakršnih koli »kvalifikacij«. Drugič, *štetje nevštetih* oziroma *del tistih brez deleža* je *metafora za računsko napako* znotraj *policijske logike štetja* (aritmetike in geometrije), ki meri na paradoks istočasne *vzpostavitev celote kot razcepljene*: »Politika obstaja, kadar je naravni red gospodstva pretrgan z vzpostavitvijo deleža tistih, ki so brez deleža. Ta vzpostavitev je vsa politika [*le tout de la politique*] kot specifična oblika vezi. Definira skupno skupnosti kot politično skupnost, se pravi kot razcepljeno skupnost, utemeljeno na krivici, ki uhaja aritmetiki menjav in reparacij. Zunaj te vzpostavitve politike sploh ni. Obstaja zgolj red gospodstva oziroma nered upor« (Rancière 2005, 27).

Po drugi strani pa ima takšna konceptualizacija krivice še eno pomembno razsežnost. Misliti krivico, na kateri je utemeljen politični subjekt kot prazno mesto, namreč nujno pomeni, da ima krivica univerzalno razsežnost. Rancière zastopa podobno tezo kot Alain Badiou (1998), ki v slavni formulaciji svetega Pavla »ni ne Grka, ne Juda« vidi zavrnitev dveh subjektivnih dispozicij oziroma diskurzov, v razmerju do katerih Pavel zariše svoj diskurz (diskurz apostola), in na podlagi katere Pavlu pripiše utemeljitev univerzalnosti. Za Ranciera krivica kot politični faktor ni stvar partikularnosti oziroma partikularnih identitet v sporu. Krivica kot posebna je vselej možna znotraj reda menjav in reparacij, značilnega za blagovne ekonomije, kjer lahko posamezna stranka utrpí škodo v menjalnem razmerju. *Krivica kot posebna je torej istoznačna škodi*, ki jo je možno poravnati v pravnem sporu. Krivica kot taka pa je v svoji univerzalni razsežnosti imanentna politiki. Natanko to sporoča Marx v uvodu svoje *Kritike Heglove pravne filozofije*:

*Kaj je torej pozitivna možnost nemške emancipacije?*

Odgovor: *V oblikovanju razreda z radikalnimi okovi, razreda občanske družbe, ki ni razred občanske družbe, stanu, ki je ukinitelj 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 (Marx 1979, 207).*

Pogoj možnosti emancipacije je torej v tem, da si mora razred, ki ni razred, ki je hkrati zunaj in znotraj meščanske družbe (oziroma policijske logike obvladovanja družbenega), prisvojiti neko nepravo lastnost, ki ni njegova posebna lastnost, temveč lastnost nasploh. Rancière zapiše, da tako kot si antični demos prisvoji sebi nepravo lastnost, s tem ko si prisvoji svobodo, ki je pripisana vsem, si hkrati prisvoji krivico nasploh, krivico, ki temelji na golem obstoju nevštetihi. Rancière najprej meri na to, da ob še tako izčrpnem identificiranju delov skupnosti in pripisovanju njihovih deležev v obliki pozitivnih lastnosti, ki jih za Platona in Aristotela k skupnosti prispevajo, vselej nekaj uide. Politični subjekt je manifestacija tega ostanka, tega »nič, ki je vse«.

### **2.3 ANTAGONIZEM DVEH LOGIK: POLITIKA IN POLICIJA**

Če smo se do sedaj ukvarjali z Rancièreovo opredelitvijo politike, moramo k temu dodati oris policijske logike, na podlagi katere politika deluje oziroma je sploh možna. Izraz »polICIJA« uporabljamo v smislu del Michela Foucaulta (glej Foucault 2003a; Foucault 2003b; Foucault 2008). Termin sodi v širšo konstelacijo morda najpomembnejših Foucaultovih konceptov: biopolitike in biooblasti. »Rojstvo biopolitike« Foucault zgodovinsko locira v obdobje druge polovice 18. stoletja, strukturno pa je povezuje s transformacijo suverenosti. Zanj je suverenost vprašanje oblasti, ki odloča o življenju in smrti. Ta formulacija implicira sklep, da sta tako življenje kot smrt predpolitična elementa, da torej ta pravica suverena nastopi šele s samo suverenostjo. A vendar med obema pravicama obstaja neko nesorazmerje. Namreč, kot poudarja Foucault, se pravica do življenja lahko udejanji samo preko pravice do smrti: »Suverena oblast učinkuje na življenje zgolj od tistega trenutka dalje, ko suveren lahko ubija. Končno je pravica do ubijanja tista, ki dejansko vsebuje samo bistvo pravice do življenja in smrti: v trenutku ko suveren lahko ubija, izvaja svojo pravico do življenja« (Foucault 2003a, 152).<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Za nadaljnjo elaboracijo in dopolnitev Foucaultovega pojmovanja suverenosti in biopolitike v navezavi na Schmittovo teorijo suverenosti glej Agamben (2004), glede biooblasti in biopolitike posebej pa glej Klepec (2003).

Natanko ta forma suverenosti pa v 19. stoletju zapade transformaciji, ko se suverenosti pridruži nova ključna pravica, »pravica omogočati življenje in pustiti umreti«. Kaj natanko vzpostavi ta nova pravica, ko se priključi stari pravici suverena in ki je temeljna podmena biopolitike? Po Foucaultu se ta pravica pojavi sočasno z vznikom neke tedaj nove politične prakse, namreč liberalizma. Učinek obojega je pojav nove družbene kategorije znotraj sistema oblasti in vladanja, namreč kategorije *populacije*. Vprašanja smrti oziroma ubijanja se tako umaknejo vprašanjem življenja populacije, ki zadevajo samo razmerje med življenjem in smrtjo: rodnost, higiena (v povezavi z zdravjem kot javnim problemom), smrtnost in tako dalje (Foucault 2003a, 152–154). Poleg vprašanja človeka-telesa se tako pojavi nov objekt, nova tarča mehanizmov vladanja: populacija oziroma človeška vrsta.

*Po prvem zavzetju oblasti nad telesom, ki se je zgodila na način individualizacije, imamo torej drugo zavzetje oblasti, ki ne individualizira, pač pa ustvarja množico, ki, če hočete, ne meri na človeka-telo, pač pa na človeka-vrsto. Vidimo, da se po anatomski politiki človeškega telesa, ki nastopi v osemnajstem stoletju, ob koncu istega stoletja pojavi nekaj, kar ni več anatomska politika človeškega telesa, ampak nekaj, kar bi imenoval »biopolitika« človeške vrste (Foucault 2003a, 154).*

Foucault med obema procesoma vidi tako analogijo kot razliko. Oblast nad človekom-telesom, ki individualizira, je disciplinarna oblast, katere tehnike so »ločevanje, uravnavanje, razvrščanje in nadzorovanje« teles (Foucault 2003a, 153). Te tehnike služijo cilju discipliniranja teles.<sup>6</sup> Nasprotno pa je tehnika oblasti, ki si za objekt vzame človeka-vrsto, usmerjena k regulaciji, torej k nadzoru različnih elementov biopolitike: »To so procesi rodnosti, smrtnosti, življenjske dobe, ki so ... po mojem mnenju konstituirali prve objekte vednosti in prve tarče kontrole te biopolitike. V tem času se je s prvimi demografijami vsekakor uveljavilo statistično merjenje teh pojavov« (Foucault 2003a, 154). Ta razlika pa že predstavlja dva analogna niza, in sicer »niz telo – organizem – disciplina – institucije; in niz populacija – biološki procesi – regulacijski mehanizmi – država« (Foucault 2003a, 159). Potemtakem sta individualizacija in discipliniranje teles pogoj možnosti regulacijskih in nadzorovalnih mehanizmov države oziroma je *telo pogoj populacije*. V tem kontekstu se pri Foucaultu tudi pojavi koncept policije kot posebnega dispozitiva vladanja. Foucault namreč v

---

<sup>6</sup> Za natančnejši prikaz pojma discipliniranja, njenih ciljev in tehnik glej Foucault (2004, 151–251).

*Rojstvu biopolitike* takoj spregovori o *Polizeiwissenschaft*, za katero pravi, da »je oblika, ki si jo je nadela vladna tehnologija, ki jo je obvladovalo načelo državnega razloga: in v nekem smislu je „povsem naravno“, da se začne zanimati za probleme populacije, ki mora biti kar najbolj številna in aktivna – za moč države: zdravje, rodnost in higiena torej tu brez težav dobijo posebno mesto« (Foucault 2003b, 172).

Skratka, Foucault poudarja, da policija nikakor niso zgolj »udarci s pendrekom«, čeprav je del policije tudi uniformirani represivni aparat države. Policija je specifični dispozitiv vladanja, natanko v večpomenskosti besede dispozitiv.<sup>7</sup> Pojav populacije in različnih tipov vednosti, ki so se formirali kot potrebni za reševanje tega problema – v skrbi za populacijo –, so nujno zahtevali podporo celotnega dispozitiva policije v zgoraj omenjenem razširjenem pomenu. Taka strukturna povezava med navedenimi elementi, ki je botrovala »rojstvu biopolitike« kot skupka tehnik nadzora in ne več discipline, pa že zelo jasno kaže na ključni skupni imenovalc: *štetje*. Gre za preštevanje populacije in specifičnih z njo povezanih objektov/subjektov, skratka, gre za poprej identificirane objekte ter natančno določitev njihovih mest, ki jih statistika in druge družbene vede z veliko vnemo štejejo in preštevajo. In to ne naključno: zgodovinsko gledano te transformacije<sup>8</sup> sovpadajo z vzponom kapitalizma kot višje razvojne stopnje družbene formacije in produktivnih sil družbe (Marx). Biopolitika in *Polizeiwissenschaft* vznikneta kot mehanizem regulacije in nadzora nad populacijo, populacijo, ki je, to lahko sedaj rečemo, *delavski razred*, nosilec *delovne zmožnosti* kot specifične vrste blaga, ki je sama vir *presežne vrednosti*. Povezava med navedenimi elementi napotuje na Žižkov sklep, ki poveže koncept biopolitike z Lacanovo teorijo diskurzov (glej Žižek 2003, 203). Natančneje, zgornja raven diskurza univerze  $S_2 \rightarrow a$  (glej Shemo 2.1) je natanko raven biopolitike, kjer se strokovna, apolitična vednost ukvarja s svojimi objekti (elementi populacije oziroma populacijo kot objektom znanstvenega proučevanja). Kar na

---

<sup>7</sup> Foucault o dispozitivu zapiše sledeče: »S tem imenom poskušam naznačiti, *prvič*, vseskozi heterogeno zbirko, ki vsebuje diskurze, institucije, arhitekturne rešitve, ureditve, zakone, upravne ukrepe, znanstvene izjave, filozofske, moralne, humanistične trditve, skratka tako rečeno, kot tudi ne-rečeno; to so elementi dispozitiva. Sam dispozitiv je mreža, ki jo lahko vzpostavimo med temi elementi. ... *Tretjič* razumem z dispozitivom nekakšno, recimo, formacijo, katere glavna funkcija v določenem zgodovinskem trenutku je, da odgovarja neki *nujni potrebi*. Dispozitiv ima torej prevladujočo strateško funkcijo. (...) Rekel sem, da je dispozitiv v svojem bistvu /po svoji naravi v bistvu/ strateški, kar predpostavlja, da gre za nekakšno manipuliranje z razmerji sil, za neko racionalno in usklajeno poseganje v ta razmerja sil z namenom, da jih v določeni meri razvijemo, blokiramo, morda utrdimo, uporabimo, itn. Dispozitiv se torej vedno vpisuje v igro oblasti, prav tako pa se vedno drži enega ali več robov vednosti, ki nastanejo iz dispozitiva, a ga obenem tudi pogojujejo. To je dispozitiv: strategije razmerja sil, ki podpirajo te tipe vednosti in so s temi tipi podprte« (Foucault 1991, 77–78, 79).

<sup>8</sup> Prehod od ene k drugi obliki suverenosti, prehod od disciplinarne družbe k družbi nadzora, »rojstvo biopolitike« in tako dalje.

obeh straneh enačbe ostane pod prečko, sta označevalec gospodar (kot je resnica, potlačeno te vednosti, kar pomeni, da ta vednost nikoli ni nevtralna oziroma apolitična) in zaprečeni subjekt (\$) (kot »rezultat« diskurza).

Rancière termin policija uporablja v nekoliko podobnem, a vendarle drugačnem pomenu. Najprej zadeva to, kar v našem spontanem imaginariju razumemo pod pojmom politika: »Z imenom politika ponavadi poimenujejo celoto procesov, preko katerih potekajo združevanje in privolitev kolektivov, organizacija oblasti, porazdelitev mest in funkcij, sistemi legitimiranja te porazdelitve. Sam predlagam, da damo drugo ime tej porazdelitvi in sistemu legitimiranja. Predlagam, da ju poimenujemo *policija*« (Rancière 2005, 43). Po drugi strani Rancière pojma ne razume na pejorativen način. Čeprav beseda v naših glavah priklíče prikazen uniformirane oprave in monopola nad represijo, podeli Rancière terminu policija (podobno kot Foucault) nekoliko splošnejši pomen:

*Policija je po svojem bistvu zakon, ki je na splošno impliciten, ki pa določa delež delov oziroma odsotnost tega deleža. A zato da bi to bilo mogoče določiti, je treba najprej opredeliti konfiguracijo čutnega, v katero se opredeljujejo deli in deleži. Policija je tako najprej red teles, ki določa delitve med načini delovanja, načini biti in načini govorjenja in skrbi za to, da so ta telesa na podlagi svojega imena postavljena na to mesto in določena za to nalogo; je red vidnega in izrekljivega [dicible], ki skrbi za to, da je ta dejavnost vidna, ona druga pa ne, da je ta beseda slišana kot govor, ona druga pa kot hrup. (...) Policija ni toliko »discipliniranje« teles kakor pravilo njihovega prikazovanja, konfiguracija zasedb in lastnosti prostorov, po katerih so te zasedbe porazdeljene (Rancière 2005, 44–45).*

Zgornji citat nam torej pove, da je red policije in policijske logike v celoti definiran s popolnim sovpadom mesta in funkcije, ki to mesto zaseda, oziroma z ustreznim deležem za vsak del skupnosti. Opravka imamo z operacijo identifikacije. Identifikacija priskrbi mesta in zahteva identičnost tiste entitete z mestom, ki je zanjo predvideno in ki ga zaseda. Nasprotna operacija policijski identifikaciji pa je politična subjektivacija. Ta temelji na drugačnem štetju deležev ter delov in je antagonistična policijski delitvi čutnega. Politika oziroma politična subjektivacija pripelje na prizorišče politične subjekte, ustvari drugačno porazdelitev čutnega, to je, ustvari dva antagonistična svetova v enem. Zato je vsaka politična subjektivacija vedno že dezidentifikacija oziroma, bolje, transformacija policijske identitete na način, da se ta

identiteta svojemu mestu v policijskem redu odtegne. Rancière za to ponazoritev priskrbi sijajen zgled, dialog s sojenja revolucionarju Augustu Blanquiju leta 1832: »Ko ga je predsednik sodišča pozval, naj pove, kaj je po poklicu, je Blanqui preprosto odgovoril: „proletarec“. Predsednik je takoj ugovarjal temu odgovoru: „To pa že ni poklic,“ samo zato, da bi takoj nato dobil odgovor obdolženca: „To je poklic trideset milijonov Francozov, ki živijo od svojega dela in ki so jim odvzete politične pravice.“ Predsednik je nato privolil, da sodnijski pisar zapiše ta novi „poklic“« (Rancière 2005, 52). Ta eksemplarični dialog v celoti ponazarja razliko med policijsko logiko, ki jo zastopa tožilec, in politično operacijo, ki jo izvede Blanqui. Vse je odvisno od pomena ene same besede, od besede *poklic*. Za policijsko logiko tožilca je nepredstavljivo, da bi beseda *poklic* opredeljevala kaj drugega kot dejavnost, ki postavi telo na svoje (delovno) mesto in ga opredeli z njegovo funkcijo. Nasprotno pa je za Blanquija *poklic* izjava pripadnosti nekemu kolektivu. Ne ravno nepomembno dejstvo je med drugim tudi to, da se s tako izjavo opredeli prav buržuj Blanqui. Ta izjava že manifestira drugačno delitev čutnega, že manifestira dezidentifikacijo s policijsko opredelitvijo mesta in deleža proletarcev, hkrati pa nakazuje izvorno kontingentnost *logosa*. Skratka, »politična subjektivacija je produkt tega mnoštva prelomnih črt, prek katerih posamezniki in mreže posameznikov subjektivirajo razdaljo med svojim položajem z glasom obdarjenih živali in nasilnim srečanjem z enakostjo *logosa*« (Rancière 2005, 52).

## 2.4 MEJA

Razlika med identifikacijo in subjektivacijo je tudi mejno polje politike emancipacije, česar se zaveda tudi sam Rancière. V kakšnem smislu? Med njima ostaja krhka ločnica, v skladu s katero konkreten primer težko uvrstimo na eno ali drugo stran. Uvrstimo ga bodisi na stran subjektivacije, kar ga opredeli kot političen, bodisi gre v nekem posameznem primeru za identifikacijo, ki ostaja znotraj policijske logike. Tega se zaveda tudi Rancière, saj pravi: »Nič ni na sebi politično, toda kar koli lahko postane politično, če omogoči srečanje med dvema logikama. Ista reč – volitve, stavka, demonstracije – lahko omogoči vznik politike ali pa ga ne omogoči. Stavka ni politična, kadar zahteva reforme rajši kakor izboljšave ali pa napada prej odnos oblasti kakor prenizke plače. Pač pa to postane, kadar preoblikuje razmerja, ki določajo delovno mesto v njegovem razmerju do skupnosti« (Rancière 2005, 47–48).

Toda če je edini kriterij za političnost določenega dejanja z vidika njegovih učinkov to, da gre za spremembo pri delitvi čutnega, da gre torej za nematerialne učinke, se Rancière s tem

odpove celotnemu Marxovemu trudu, da bi emancipatorno dejanje opredelil kot težnjo k spremembi materialnih okoliščin družbene strukture. Rancière Marxa zavrne kot metapolitika natanko v točki, ko pravi, da je boj delavskega razreda znotraj ekonomske determiniranosti tega boja še vedno boj znotraj policijske logike, ki ne intervenira v čutno porazdelitev deležev in delov oziroma ne meri distance proletariata do samega sebe, do mesta, ki je opredeljeno z njegovo funkcijo. Zakaj potemtakem boj za višje mezde za Rancièra ni politično dejanje? Preprosto zato, ker je predpostavka tega boja še vedno sovpad posameznikov z njihovim mestom. Ta boj v zadnji instanci reproducira strukturni pogoj kapitalistične ekonomije, torej mezdo kot prikazom pogodbene menjave med dvema svobodnima zasebnikoma: delavcem, ki prodaja svojo delovno zmožnost, in kapitalistom, ki to zmožnost kupuje. V tem razmerju delavec še vedno sovpada s svojim družbenim mestom, predstavlja del, katerega delež je opredeljen z višino njegove mezde.

Prav to pa je vir glavnega problema. Kot smo že večkrat ponovili, je za Rancièra vsa politika štetje nevštetih, vzpostavitev deleža tistih brez deleža, skratka, vzpostavitev *brezpredikativnega subjekta*, ki je samo prazno mesto politike, vsi učinki tega dejanja pa so v simbolnih vpisih nevštetih. Toda kam? Samo policijski red ostaja mesto, kamor se taka dejanja, ki niso proces, lahko vpišejo. Rancière bi gotovo odgovoril, da gre pri teh vpisih vseeno za spremembo znotraj samega policijskega reda, za drugačno delitev čutnega. Toda kakšne realne oziroma materialne učinke proizvaja tako opredeljena subjektivacija? Vprašanje je namreč, ali ni danes to, kar Rancière imenuje politična subjektivacija, ki je način biti, na neki drugi ravni najbolj konstitutivno za kapitalizem kot aktualno pojavno obliko policijske logike. Naj navedemo primer, o katerem poroča Alenka Zupančič:

*Pred leti sem v Parizu spoznala špansko študentko, ki je pravkar prišla iz Združenih držav in je bila vsa navdušena nad »queer theory«, ki je bila prav tedaj velika stvar med ameriškimi alternativci. V queer gibanju je videla idealno pozicijo ne le za boj proti seksualni diskriminaciji (ali diskriminaciji proti spolni usmerjenosti), temveč tudi za boj proti kapitalizmu in njegovi logiki. Glede tega se nisva strinjali in ponavljala sem, da kar zadeva kapitalizem in njegovo logiko, »the queerer the better«, skratka, več ko je take odštekane drugačnosti, bolje. Razpravi je naredil konec naslednji dogodek: eden velikih francoskih modnih oblikovalcev je kupil (registriral) blagovno znamko »queer« za svojo novo kolekcijo (Zupančič 2003, 146–147).*

Ali ta ne dogodek priča o tem, kako se je nekaj, kar je bilo prvotno in v osnovi politično dejanje – če gre pri tovrstnih angažmajih natanko za politizacijo zasebnosti, za odtegnitev posameznika mestu zasebnosti, ki mu pripada –, tako rekoč v celoti reintegriralo v policijsko logiko kapitalistične ekonomije? Ta dogodek zato napotuje na temeljno vprašanje: kako je politika emancipacije sploh možna? Kako je možna dandanes, če pa so vsi emancipatorični potenciali v hipu posrkani s strani kapitala kot obstoječe policijske logike? Kako se spopasti s funkcijo gospodarja, ko pa je ta dandanes povsem neviden, če je videti, da sploh ne obstaja? Natanko to vsebuje Lacanov koncept diskurza univerze (glej Shemo 2.1), ki ga živimo v obdobju poznega kapitalizma, kjer je označevalec gospodar potlačen pod prečko vednosti, ki se kaže kot nevtralna in apolitična.

Skratka, danes se kot temeljni problem kaže nemožnost ponovitve primerov, ki jih navaja Rancière, saj ti enostavno ne bi delovali, a ne zato, ker bi bil zanje obstoječi policijski red prevelika ovira, temveč prej obratno: ker je videti, da te ovire nikjer ni in da bi jo bilo potrebno šele proizvesti. Šele potem bi bile rancièrovske strategije lahko uspešne. Na to nenazadnje opozarja Jelica Šumić-Riha (glej Šumić-Riha 2007), ko glavno težavo politike emancipacije v aktualnosti vidi v zagati emancipacije v času neobstoječega Drugega, ko je torej gospodar že razcepljen.

Skratka, vse navedeno nas pripelje do naslednje dileme: ali sta Rancièrovi strategija in koncepcija politike emancipacije sploh pertinentni v teh »novih« strukturnih pogojih in razmerjih? Drugače povedano, če je rancièrovski politični subjekt vselej histerični subjekt, saj je pogoj subjektivacije tega subjekta vselej krivica, v psihoanalitični perspektivi pa se histerik vselej definira v razmerju do Drugega-gospodarja (v matrici štirih diskurzov je v diskurzu histerika na mestu drugega S<sub>1</sub>-označevalec gospodar) in hkrati kot edina subjektivna pozicija proizvaja vednost, potem iz te zastavitve sledita dva sklepa. *Prvič*, da je univerzitetni diskurz, (kot danes prevladujoča oblika družbene vezi) v dobesednem pomenu besede lažen, saj je vednost kot dejavnik diskurza vselej ideološka (policijska) in je resnična vednost samo nekaj, kar je šele proizvedeno. Ta sklep nas vrne na staro Althusserjevo tezo, po kateri je šola (in s tem univerza) danes ključni ideološki aparat države (glej Althusser 2000, 69–75). *Drugič*, če je danes univerzitetni diskurz prevladujoča oblika družbene vezi, torej načina, na katerega družba deluje, v kateri je gospodar sicer resnica vseh apolitičnih, strokovnih vednosti kot dejavnikov, ki se podajajo kot nevtralne glede na interese kapitala, potem je histerična subjektivna pozicija še toliko bolj problematična, saj se po definiciji opira na nekaj, kar je v

tem diskurzu potlačeno ( $S_1$  pod prečko v levi polovici diskurza univerze). Drugače povedano, danes je množstvo različnih identifikacij zapovedano in spodbujano, ne pa, kot se pogosto misli, prepovedano in preprečeno (glej zgoraj navedeni primer Alenke Zupančič). Čeprav Rancière potegne ostro ločnico med identifikacijo in subjektivacijo, je v danih pogojih diskurza to ločnico skorajda nemogoče zaznati.

Sklenemo torej lahko, da je točka meje Rancièrove politike emancipacije prav materialistično vprašanje »kako biti nihče?« nasproti idealističnemu vprašanju »kaj sem?« oziroma »kaj bi rad bil?« (kar sovpada, mimogrede rečeno, z glavnim vprašanjem histerika »kaj sem za Drugega?«). Ker namreč Rancière tako *subjektivacijo* kot *identifikacijo* razume kot *načina biti*, kot *formi življenja*, ostaja še vedno ujet na ravni idealizma in zgoraj omenjene idealistične predpostavke.

## 2.5 EKSKURZ: VEDNOST V LACANOVI MATRICI ŠTIRIH DISKURZOV

Omenjeno nezadostnost Rancièrove konceptualizacije poskusimo pojasniti še s pomočjo psihoanalitične teorije. Če je za policijski red, ki mu je politika heterogena, značilna udeležba pri vednosti nekaterih in izključenost drugih, na čemer temeljijo gospostvo in razmerja oblasti, potem je za rancièrovsko perspektivo več kot problematičen nasledek, ki izhaja iz Lacanove analize. Ta v precep vzame prav transformacijo mesta vednosti in formulira premik od enega diskurza k drugemu. V ta namen Lacan proizvede matrico štirih diskurzov<sup>9</sup> (gospodar, histerik, univerza, analitik), pri čemer velja diskurz gospodarja za zgodovinsko in strukturno izvirnega. Nemara ni odveč, če na tem mestu orišemo temeljne karakteristike Lacanove *teorije štirih diskurzov in označevalne logike*.

*Označevalna logika* temelji na dveh ključnih premisah: prvič, označevalec ni znak. Za razliko od znaka, ki nekaj komu kaže, je funkcija označevalca, da zastopa subjekt za nek drug označevalec. To razmerje med označevalci tvori polje vednosti ( $S_2$ ),<sup>10</sup> ki ga Lacan imenuje polje velikega Drugega. Vzemimo Žižkov zglede:

*Stare bolniške postelje imajo ob svojem vznožju, izven dosega pacientovega pogleda, majhno tablo, na katero so pripeti različni papirji, ki navajajo pacientovo temperaturo,*

<sup>9</sup> Za natančnejši prikaz in razlago teorije štirih diskurzov glej Lacan 2008. Za prikaz logike označevalca glej Miller (1981), Miller (1981a) in Riha (2006).

<sup>10</sup> Matematični Lacanove algebre so:  $S_1$ -označevalec gospodar,  $S_2$ -vednost,  $\$$ -zaprečeni subjekt in  $a$ -objekt mali  $a$ , objekt razlog želje.



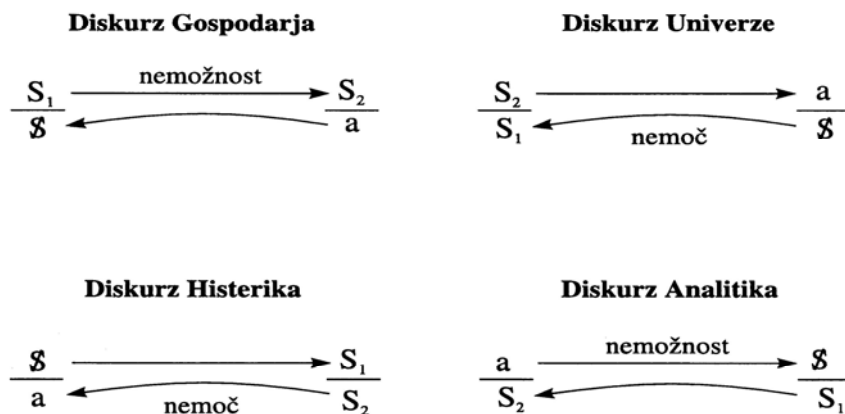
*krvni pritisk, uporabljena zdravila in podobno. Ta tabela predstavlja pacienta. A za koga? Ne predstavlja ga preprosto in neposredno za druge subjekte (recimo za sestre in zdravnike, ki te zapise redno preverjajo), temveč v prvi vrsti za druge označevalce, za simbolno mrežo zdravniške vednosti, v katero je treba vstaviti podatke na tabli, da bi dobili svoj pomen (Žižek 2003, 194).*

Da bi to polje vednosti lahko delovalo kot konsistentno, potrebuje intervencijo nekega posebnega označevalca – *označevalca brez označenca* –, ki ga Lacan imenuje označevalec gospodar ( $S_1$ ). Funkcija označevalca gospodarja je v tem, da prešije verigo ostalih označevalcev ter s tem uveriži pomen, ki ga proizvede to razmerje. Učinek te označevalne operacije je subjekt kot zaprečen ( $\$$ ), ki je vselej subjekt označevalca. Kar tej označevalni operaciji uhaaja, kar je njen izvržek, ki je konstitutivno izključen, je objekt mali  $a$  – *objet petit a* –, objekt razlog želje, torej tisto, kar kot razlog-vzrok poganja subjektovo željo.

Vendar ta tako imenovani teorem diferencialnosti označevalca zahteva, *drugič*, da je »označevalec, še preden je v razmerju z drugim označevalcem, že v razmerju s samim seboj, natančneje povedano, s praznim mestom lastne odsotnosti, krajem svojega vpisa. Da bi lahko bil, zahteva označevalec kraj, kamor se lahko vpiše« (Riha 2006, 39). Pri označevalni logiki imamo torej opraviti s tremi ključnimi momenti: razmerjem med označevalci, kraji njihovih vpisov in mankom, to je izpadom objekta  $a$ , ki je konstitutiven za samo konsistentnost označevalne strukture. Manko pa je hkrati kraj samega subjekta, subjekta nezavednega. Hkrati to pomeni, da se (simbolna) realnost, ki je realnost označevalcev, konstituira okoli realnega kot nemožnega, torej tudi registra, v katerega se umešča objekt razlog želje. Zato je pri Lacanu tudi matem fantazme kot tistega elementa, ki vzdržuje simbolno realnost, zapisan kot  $\$ \rightarrow a$ , skratka, kot kratek stik, kot nemožno razmerje med subjektom kot učinkom označevalca in razlogom njegove želje. Od tod tudi izhaja slavna Lacanova sintagma, ki je na nek način rdeča nit njegovega *Seminarja XX* (glej Lacan 1985), ki se glasi: »Ni spolnega razmerja.« To pomeni, da ni utečenega razmerja med spoloma, da ni formule spolnega razmerja, da te formule ni mogoče zapisati, posledično pa tudi, da je razmerje med razcepljenim subjektom in *objet petit a* možno zgolj znotraj fantazme. Celost, identiteta je že za zgodnjega Lacana stvar imaginarnega, z vpeljavo koncepta fantazme pa se sleherna identiteta in celota izkažeta kot fantazmatski. S tem je povezana tudi Lacanova teza, da »ženska ne obstaja«, pripadniki ljubljanske lacanovske šole (predvsem Slavoj Žižek, Alenka Zupančič in Mladen Dolar) pa so jo (sledječ Laclauu) razdelali tudi skozi tezo »družba ne

obstaja« oziroma »družba je ne-cela«. To seveda ne pomeni, da družbe faktično *ni*, da faktično ne obstaja. Teza se nanaša na ne-celost, nepopolnost družbene realnosti (glej Žižek 1982, 1–39 in 137–173; Miller 2001, 219–237). Ključni zgled za to priskrbita Slavoj Žižek (1982, 137–173) in Mladen Dolar (1982) v svojih analizah fašizma in nacizma: Židje niso naknadni produkt nacistične ideologije, temveč nasprotno, sama nacistična ideologija in družba je organizirana okoli »židovske nevarnosti«, ki deluje kot konstrukt, kot mašilo, ki naj zapolni vselejšnjo travmatično realno jedro družbe (to je, da ne obstaja), ki naj na ravni fantazme družbo naredi za celo. Paradoks celega je po Lacanu v tem, da vselej obstaja nekaj, kar je izključeno, nekaj, kar je izjema. V tem primeru so tista izjema, ki je izključena in ki predstavlja ceno za to, da je družba lahko »cela«, »Židje«. Z drugimi besedami, »židovska zarota« tako na nek paradoksen način uteleša, materializira dejstvo, da je (nacistična) družba lahko cela le za ceno, da potlači, utaji svojo ne-celost.

Shema 2.1: Lacanova matrika štirih diskurzov.



Mesta so:

dejavnik                      drugi  
resnica                        produkcija

Členi so:

S<sub>1</sub>, označevalni gospodar  
S<sub>2</sub>, vednost  
S, subjekt  
a, presežni užitek

Vir: Razpol 13: glasilo freudovskega polja (2003, 4).

Na podlagi zgornje razlage delovanja logike označevalca lahko sedaj preidemo k orisu *matrice štirih diskurzov*, ki so sestavljeni iz matemov in so med seboj porazdeljeni na štiri

mesta v dveh algebrskih ulomkih, kot ponazarja zgornja shema. Če se osredotočimo samo na status vednosti, potem lahko rečemo, da gre pri diskurzu gospodarja za strukturo, v kateri vednost zaseda mesto, ki je diametralno nasprotno rancièrovski perspektivi. V tem diskurzu gospostvo namreč ni utemeljeno na vednosti, temveč na beavosti, če si sposodimo Heglov izraz iz dialektike gospodarja in hlapca (glej Hegel 1998, 97–125; Dolar 1992, 11–53). Kajti, »kar ostane, je dejansko bistvo gospodarja, namreč to, da ne ve, kaj hoče. Takšna je resnična struktura diskurza gospodarja. Hlapec ve mnogo stvari, predvsem pa ve, kaj hoče gospodar, četudi slednji tega ne ve, kar ni nič neobičajnega, saj sicer ne bi bil gospodar. Hlapec to ve in v tem je njegova funkcija hlapca« (Lacan 2003, 31).

Toda vednost, pri kateri je udeležjen hlapec, je posebna vednost – *savoir-faire*.<sup>11</sup> Ta *savoir-faire* se nanaša na prakso oziroma hlapčevo delo. Pri starih Grkih gre za *praxis*, ki se uporablja pri *poiesis*. Vednost, na katero cilja Rancière, pa je *aisthesis* (razumevanje). Zato se samo po sebi postavlja vprašanje, kdaj pride do vznika tega tipa vednosti, ki je ključna za politično interveniranje? Lacan to operacijo pripiše filozofiji. Prav filozofi so namreč pri gospodarju vzbudili željo po vednosti ter na ta način hlapca oropali njemu lastne vednosti: »Kaj zaznamuje filozofija v vsem svojem razvoju? Tole – krajo, rop, odvzem vednosti sužnju, in sicer z njej lastno operacijo gospodarja« (Lacan 2003, 22). Operacija s seboj prinaša posledice, ki nikakor niso zanemarljive, saj v Lacanovi matrici zaznamuje prehod od enega diskurza (diskurza gospodarja) k drugemu (diskurzu univerze). S to spremembo svojega mesta, ko vednost (S<sub>2</sub>) stopi na mesto dejavnika (tistega, kar poganja diskurz naprej), kjer je bil poprej gospodar (S<sub>1</sub>), se sama vednost nevtralizira, saj pod seboj (pod ulomkovo črto) skrrije oziroma potlači gospodarja, na katerem temelji. Subjektu se ta vednost kaže kot nevtralna, objektivna, skratka, kot apolitična. Takšno strukturno razmerje med vednostjo in subjektom pa natanko ustreza Foucaultovi opredelitvi biopolitike (glej Žižek 2003, 203), k čemur se vrnemo kasneje. Toda Lacan k temu doda opombo, ki nas opozarja na to, da (gospodarjeve) želje po vednosti, ki se v svoji moderni različici transformira v univerzitetnika kot modernega gospodarja, ne gre enačiti z vednostjo samo. Namreč, »želja po vednosti ne vodi k vednosti. K vednosti vodi ... diskurz histerika« (Lacan 2003, 25).

S tem nenazadnje sovpade Rancièrova radikalna kritika Platona. Filozofija od Platona dalje naj ne bi bila drugega kot le nasilen poskus prekritja oziroma enačenja policijske logike s

---

<sup>11</sup> Kar v približku – v slovenščini bi se namreč ustreznica glasila *veščina* oziroma *spretnost*, a se s tem izgubi del *savoir* (*vednost*), ki je za Lacana ključna – pomeni *znati-narediti*.

politiko. Drugače povedano, gesto, katere posledica je razlastitev hlapca njegove vednosti, ki se v aktualni različici kaže v obliki prevlade strokovnih diskurzov biopolitike, Rancière pripiše filozofiji. Tu pa nastopi povezava med Rancierovo teorijo in Lacanovo psihoanalizo, ki bo ključna za naše nadaljevanje. Učinki politike pri Rancièru se namreč manifestirajo v »novi razdelitvi čutnega«, v novi razdelitvi vednosti oziroma *logosa*, ki si ga prisvojijo tudi tisti, ki so bili poprej iz njega izključeni. A če je politika po eni strani manifestacija *enakosti inteligenc* oziroma *umov*, je po drugi strani utemeljena na razkrivanju krivice oziroma temeljnega spora: »Politika se začena s skrajno krivico,« pravi Rancière (2005, 34). Če to povežemo s tezo, da je krivica ena od štirih temeljnih potez diskurza histerika (glej Zupančič 2003, 127), edinega izmed štirih diskurzov, ki proizvajajo vednost, potem iz tega sledi sklep, ki ga Rancière vztrajno zavrača: politika se vzpostavlja v razmerju do Drugega. Zato lahko rečemo, da je točka, ki jo Rancière formulira kot jedro emancipacije, za Lacana še vedno del problema. To nas vodi k sklepu, da je Lacanov analitični diskurz oziroma *psihoanalitično dejanje* meja Rancièrove teorije. Z drugimi besedami, šele to, kar pri Lacanu nastopa kot *dejanje, izvedeno s pozicije subjektivne destitucije*, pri nemškem angažiranem umetniku in kritiku Bertoltu Brechtu pa kot *partijski kolektiv* (čemur bo namenjen zadnji del pričujočega besedila), šele ta dejanja lahko proizvedejo *realne materialne učinke politike emancipacije*. Če vse skupaj nekoliko anticipiramo, je potrebno reči, da za dejansko emancipacijo ne zadostuje vzpostavitev »deleža tistih brez deleža« oziroma »štetje nevštetih«, kot politiko formulira Rancière (2005, 27, 53), pač pa je ključno vprašanje, kakšne učinke proizvajajo to štetje oziroma kot kaj in kako štejejo subjekti politične emancipacije.

## 3 ŠTETJE

### 3.1 KRIVICA IN LOGOS

Oglejmo si najprej tri Rancièrove med seboj povezane formulacije krivice. Začnimo s *krivico v vozlu razmerja logos – phone*. Krivica se tu umešča v nadvse paradoksalen status *logosa*. Če je Rancièrova izhodiščna predpostavka Aristotelova definicija politične narave človeka kot govorečega bitja, ki je natanko zavoljo »daru govora« zmožen ubesediti pravično in škodljivo, kar predstavlja temelj *polis*, pa je teoretski preskok, ki ga naredi Rancière, v tem, da pokaže na nek dodaten razcep *logosa* v samem sebi. Rancière pravi: »Politika obstaja, ker *logos* ni nikdar zgolj govor, ker je zmerom neločljiv od načina, kako je ta govor *upoštevan: upoštevanje*, na podlagi katerega je oddajanje zvoka enkrat razumljeno kot govor, zmožen ubesediti pravično, drugič pa je zaznan zgolj kot hrup, ki naznanja ugodje ali bolečino, privolitev ali upor« (Rancière 2005, 38). To pomeni, da glas *logosu* oziroma govoru ni preprosto zunanji. Aristotel sicer definira glas kot predikat živali nasproti govoru kot eminentno človeški lastnosti, toda s tem notranjim razcepom *logosa*, ki se zaradi specifične delitve čutnega kot pravila njegovega prikazovanja lahko prikazuje kot glas, glas zasede mesto najbolj notranjega elementa govora, umesti se v polje, od koder ga Aristotel hoče pregnati. Če to tezo povežemo z Rancièrovo definicijo policijskega reda kot specifičnega dispozitiva delitve čutnega, ki je »red vidnega in izrekljivega, ki skrbi za to, da je ta dejavnost vidna, ona druga pa ne, da je ta beseda slišana kot govor, ona druga pa kot hrup« (Rancière 2005, 44), lahko iz tega potegnemo natančnejši sklep: znotraj policijske distribucije mest in funkcij obstajajo mesta in subjekti, ki jih zasedajo, katerih umna artikulacija govora se kaže kot brezumni glas oziroma hrup. Ponazorimo ta razcep z domačim zgledom iz umetniških praks, na katerega je opozoril Rastko Močnik:

*Križanke kdaj pa kdaj gostijo tudi alternativne dogodke, Drugo godbo, Novi rock in podobno. Zato bi se lahko zgodilo, da bi ista glasbena skupina nastopila v Križankah in na Metelkovi. Opozorili so me, da se je ta hipoteza tudi že uresničila. Skupina »Fundamental« je res najprej nastopila v Križankah, potem so prišli pa na Metelkovo. Medtem ko so v Križankah uprizorili kulturni dogodek in proizvedli estetsko ugodje ali niz takih učinkov, so na Metelkovi priklicali policijo (Močnik 2003, 145).*

Če predpostavimo, da sta Križanke in Metelkova dve strukturalni mesti znotraj policijske delitve čutnega, mesti, ki se med seboj razlikujeta po tem, da je *enak zvok*, ki prihaja z enega mesta, upoštevan kot poetični vrhunec (Križanke), zvok, ki prihaja z drugega, pa kot hrup (Metelkova) in celo priključuje uniformirano policijo, potem ta zgled v celoti potrjuje Rancièrovo argumentacijo. Vendarle je potrebno pripomniti, da Močniku omenjeni zgled služi za dokazovanje institucionalne pogojenosti kulture. Takole izpeljuje naprej:

*Do odločitve o tem, kakšna je narava prakse (je praksa kulturna ali zunaj-kulturna?) in kaj so njeni učinki (hrup ali estetsko ugodje), potemtakem ne pride na podlagi kakšnih morebitnih notranjih lastnosti prakse in njenih učinkov. Do odločitve ne pripelje sodba okusa. Do odločitve pride na veliko trdnejši in zanesljivejši podlagi, do razločka pripelje veliko preprostejša, jasnejša in objektivnejša presoja. Narava prakse in njenih učinkov izhaja iz institucionalnega statusa lokacije, kjer praksa proizvaja svoje učinke. Institucionalni status kraja določi, ali je praksa kulturna ali zunaj-kulturna in ali so njeni učinki moteč hrup ali pa obče priznana ugodje (Močnik 2003, 145).*

Te poante niti ni potrebno razširjati na Rancièrovo koncepcijo notranjega razcepa *logosa*. Ta je v tem komentarju že v celoti zajeta. Na tej točki lahko k Rancièrovemu konceptu policijskega reda kot delitve čutnega dodamo še tole: delitev čutnega ni neka abstraktna kategorija. Da bi policijski red proizvajal delitev, po kateri je oddajanje zvoka enkrat upoštevano kot glas, drugič pa kot govor, se mora materializirati v institucijah in njihovih praksah, katerih institucionalni status predstavlja kriterij, po katerem se *logos* enkrat kaže kot govor, drugič pa kot hrup. Posledično to pomeni, da tudi mesta in funkcije policijskega reda vsaj minimalno temeljijo na materialni podlagi institucionalne določitve.

Nasprotno porazdelitvi in dinamiki policije deluje njej antagonistična logika politike. Politika je prekinitev v delovanju policijske logike, za svoj pogoj pa jemlje nepolitični faktor enakosti. Enakost pa ima eno samo pojavno obliko, in sicer obliko krivice. Kaj je krivica? Potreben je nekoliko natančnejši odgovor. Vzemimo še enkrat zgled antičnega demosa: v Aristotelovi opredelitvi gre za enega od treh delov skupnosti (*oligoi, aristoi, demos*), vsak od katerih prispeva sebi lasten delež dobrega geometrični harmoniji skupnosti, iz katere izhaja njena občja blaginja. Na ta način je demos postavljen v paradoksalen položaj: skupnosti prispeva sebi nelastno lastnost, svobodo. Svoboda ni lastnost demosa, temveč celotne skupnosti. Zato

demos ni razred na način ostalih dveh, temveč razred, ki je hkrati celota. S tem ko demos transformira svobodo kot pozitivno lastnost, ki je gola fakticiteta, kot pravi Rancière, v odsotnost dela te lastnosti, tako da se kot del poistoveti s celoto skupnosti, napravi skupnost za politično skupnost. Krivica je potemtakem istočasno temeljna opredelitev tako policijske logike, ki temelji in reproducira to krivico zato, da bi jo takoj zanikala, kot tudi politike, ki to krivico razkriva. Policijska logika proizvaja krivico, politika takisto krivico razkriva.

### 3.2 KRIVICA IN ŠTETJE

Ta postavitev zato že napotuje na drugi paradoks, paradoks časovnosti dveh vznikov: krivice in njenega subjekta. Postavlja se vprašanje, ali obstaja krivica pred svojim subjektom, ki jo deklarira? Ali se razkrivanje krivice nanaša na demonstracijo *enakosti govorečih bitij* ali na govor *o krivici*? Če namreč upoštevamo Rancièrovo kritiko Marxa (Rancière 2005, 101), kjer slednjemu očita umestitev politike v pojmovno dvojico resnica – videz, potem moramo reči, da krivica ne obstaja v obliki resnice, ki bi se skrivala za videzom – torej obratno od Marxove definicije videza (formalne) politične svobode, za katerim se skriva ekonomska nesvoboda, resnica tega videza (glej Marx 1979, 149–188). Krivica obstaja šele ob pojavitvi tistega subjekta, ki se deklarira kot subjekt krivice. Na ta paradoks časovnosti opozori Jelica Šumić-Riha:

*[S]ubjekt krivice, kolikor je hkrati tudi politični subjekt, ni za Rancièra nič drugega kakor način, kako obdelovati krivico: imenovati subjekta krivice, imenovati se za subjekta krivice, bi bilo pravilneje rečeno, je način, kako se le-ta že obdeluje. Krivica in subjekt si potemtakem sopripadata: ni subjekta pred krivico, toda tudi krivice ni, dokler ne vznikne instanca, ki jo imenuje, ki ji dá svoje ime, s tem ko se prepozna za subjekta, ki trpi krivico, namreč krivico, ki mu jo je prizadejal obstoječi policijski red (Šumić-Riha 2005, 194).*

To pomeni, da sta krivica in njen subjekt v nekakšnem krožnem razmerju vzajemnega določanja: krivica je pogoj vznika političnega subjekta, hkrati pa šele ta subjekt verificira krivico za nazaj, s tem ko jo razglasi. Krivica je zato imanentno povezana s štetjem, in sicer tako, da reprezentira izvržek policijske logike štetja, ki ga prekine ta politična intervencija deklariranja krivice. Deklarirati se za subjekt krivice, nevštete, ki na ta način štejejo, ni nič

drugega kot *narediti vidno računsko napako v policijski logiki štetja*. Napako, ki kaže na to, kot nekje pripomni Aristotel, da *celota ni nikoli enaka vsoti svojih delov*.

Povzemimo: policijski red delitve čutnega izhaja iz potlačene krivice, če naj temu tako rečemo, ki temelji na notranjem razcepu *logosa*, ko ta nikoli ni »zgolj *logos*«, temveč je hkrati vedno tudi že pravilo svojega prikazovanja. To pravilo prikazovanja, na katerem temelji policijski red, po eni strani proizvaja krivico, obenem pa jo že dela ne-vidno. Rancière, izhajajoč iz Platonove *Države*, pokaže, na kaj se ta red nanaša: na štetje delov in njihovih deležev v skupnosti, na pretvorbo aritmetike dobičkov in izgub v geometrično sorazmerje deležev vsakega dela skupnosti, ko naj vsak del dobi »pravo mero« koristnega in škodljivega. Iz te konfiguracije izhaja temeljni postulat policijskega reda, po katerem »ni deleža tistih, ki so brez deleža« (Rancière 2005, 29). Logika politike je glede na ta policijski red antagonistična. Politika se prav tako nanaša na štetje, toda pred tem se nanaša na »spor o predmetu spora«, kot pravi Rancière, spor, ki zadeva samo delitev deležev in delov. Zato je temeljna predpostavka politike obratna: »[P]olitika obstaja tam, kjer vpis deleža tistih brez deleža povzroči napake pri štetju deležev in delov skupnosti« (Rancière 2005, 141). Kaj so torej nevšteti in kaj je njihova krivica? Kot smo že zapisali, se deli skupnosti opredeljujejo z identifikacijami mesta in identiteto, ki to mesto zaseda. Táko mesto je, na primer, »delovno mesto« v tovarni, »delavec« pa je tista identiteta, ki to mesto zaseda. To omogoči identifikacijo dela skupnosti, ki se preživlja s svojim delom. Moderna sociologija temu delu pravi »delavski razred«, delež, ki mu gre, pa je opredeljen z njegovo mezdo. Kot tak ta del šteje, možno mu je pripisati njegov družbeni delež (mezdo). To je podlaga policijske logike, po kateri je celota skupnosti vsota njegovih delov.

Obenem pa je treba ob tem poudariti še nekaj: identifikacija mest in funkcij, ki so tem mestom pripisane, že predpostavlja določeno opredelitev čutnega, torej reda, v katerem je *svet dela* strogo ločen od drugih svetov. Delavci so v tej delitvi čutnega vidni kot tisti, ki podnevi delajo, ponoči pa spijo, da bi reproducirali svojo delovno zmožnost, kar jim omogoča, da lahko dan za dnem spet zasedajo svoje delovno mesto. Te izpeljave v celoti pojasnijo, na kaj meri Rancière, ko vztrajno ponavlja formulacijo, da je delitev čutnega policije delitev, ki poskrbi, »da so telesa na podlagi svojega imena postavljena na to mesto in določena za to nalogo« (Rancière 2005, 44). Meri na dejstvo, da mesto znotraj tega reda ni nikoli zgolj mesto v tovarni ali kako drugo delovno mesto. Je neločljivo povezano s podobo, s katero so delavci prikazani – kot tisti, ki podnevi delajo in ponoči spijo. Iz teh ugotovitev Rancière izpelje tezo,



ki pravi, da so akcije delavcev, ki ponoči ne opravljajo svoje funkcije (tako da spijo), temveč namenijo čas branju, šele pristno politične akcije – v nasprotju z bojem za višje mezde. To pomeni, da delavci štejejo kot tisti del oziroma razred družbe, ki podnevi dela, ponoči spi, za svoje delo pa prejema mezdo, s čimer je opredeljen njegov družbeni delež.

Zato politika za Rancièra nastopa zgolj v obliki pojavitve nevštetih, deleža tistih, ki so brez deleža. Moderna pojavnost takega subjekta je *proletariat*. V nasprotju z delavskim razredom kot delom skupnosti se proletarska politična subjektivacija identificira s celoto skupnosti, in sicer tako, da del skupnosti pretvori v skupno skupnosti. Z dezidentifikacijo s svojim »naravnim mestom«, ki mu ga odreja policijski red, svojim prikazom, v katerem je opredeljen kot tisti del družbe, ki podnevi dela, ponoči pa spi, *proletariat* vznikne kot subjekt nevštetih – tistih delavcev, ki ponoči berejo in študirajo in kot taki niso šteti v obstoječi policijski logiki (Šumić-Riha 2005, 178). Zato so nevštetih kot politični subjekt, kot smo poskušali nakazati že zgoraj, *prazno mesto*, ki je hkrati s tem že mesto, ki naredi krivico vidno. Toda kaj natančneje pomeni ta opredelitev, po kateri proletariat ni enak delavskemu razredu, temveč praznemu mestu? Poglejmo ponovno zgled Blanquijevega zagovora na sodišču. Kaj napravi Blanqui, ko »pod ime proletarci vpiše nevštete v prostor, v katerem jih je mogoče šteti kot nevštete« (Rancière 2005, 54)? Nič drugega kot to, da *desubstancializira mesto*, ki je bilo prej poistoveteno z delavskim razredom. Ta operacija povzroči enakost kogar koli s komer koli. Vpiše mesto, kjer lahko »buržuj« Blanqui razpravlja z ostalimi »delavci« (Rancière 2005, 102). To *brezpredikativno mesto*, za katerega pa je nujno, da se ga poimenuje, je dejansko prostor, ki verificira, vpiše enakost govorečih bitij v policijski red. Zato je *politično štetje nevštetih* za policijski red vselej *napačno štetje*.

Če se sedaj povrnemo h krivici, potem moramo omeniti njeno povezanost z mestom vednosti, oziroma razumevanja (*aisthesis*). Kot smo poskušali pokazati zgoraj, se *paradoks nerazumevanja* odvija natanko na točki kratkega stika govorne situacije dveh govorečih bitij. Ta paradoks je potrebno izpeljati iz temeljne teze *logosa* kot pravila za prikazovanje glasu in govora. Izhajajoč iz tega namreč *logos* hkrati pomeni tudi pravilo za prikazovanje vednosti oziroma uma. Če ponovno vzamemo Rancièrov zgled manifestov iz pariških delavskih demonstracij za regulacijo delovnega časa, potem zlahka uvidimo ključno potezo policijske logike, ki si želi prikazati delavske stavke kot *izraz brezumnega upora* delavcev. Predpostavka te logike je v tem, da delavci dejansko nimajo *zmožnosti védenja* o problemih

produkcije, v kateri so sami neposredno udeleženi.<sup>12</sup> Izvor te predpostavke gre iskati v slavni Aristotelovi maksimi, po kateri *mora gospodar znati ukazati tisto, kar mora suženj znati narediti*. Iz te maksime Rancière formulira dva med seboj povezana koncepta: v perspektivi policijskega reda imajo delavci zmožnost razumeti samo *jezik ukazov*, ne pa tudi *jezika problemov* (glej Rancière 2005, 63).<sup>13</sup> Verifikacija enakosti, ki jo v policijski red vpiše politična subjektivacija v obliki »paradoksnе strukture govorne situacije, v kateri se sogovornika razumeta in hkrati ne razumeta ali, rajši, se razumeta natanko v tisti meri, v kateri se ne razumeta«, ki jo Rancière pripiše vsaki obliki *politične interlokucije* (Šumić-Riha 2005, 181), postavi na glavo samo to postavitev, tako da postavi na skupni imenovalc *razumevanje in nerazumevanje*. Ta *umnost nerazumevanja* je najboljše povzeta v dialogu med kapitalisti in delavci, kjer prvi sporočajo drugim, da jih v luči kompleksnosti problemov le-ti »niso razumeli«, medtem ko delavci na to odgovarjajo: »Še predobro smo vas razumeli« (Rancière 2005, 71). Ta tip odgovora, ko delavci kapitalistom pravzaprav vrnejo njihovo lastno sporočilo v sprevrnjeni, resnični obliki, predstavlja glavno potezo delavskih manifestov, ki jih obravnava Rancière. Ti manifesti si prizadevajo pokazati tisto plat stavk, ki ostaja za kapitaliste ne-vidna: plat, ki kaže na to, da delavci stavkajo prav kot umna bitja, ki imajo zmožnost ubesediti pravično, in ne kot slaboumne živali, ki oddajajo zgolj hrup (Rancière 2005, 69).

### 3.3 ŠTETJE IN IMENOVANJE

Iz te konstelacije specifičnega štetja izhaja posebna vrsta krivice, ki jo moramo v prvi vrsti ločiti od pravne krivice. To je pravzaprav nasledek Rancièreove teze, po kateri *sympheron* ne moremo izpeljati iz *blaberon*. *Sympheron* (*korist*) lahko nastopa kot nasprotje *blaberon* (*krivica*) zgolj v toliko, v kolikor *blaberon* že razumemo kot *škodo* in ne kot *krivico*. Škoda in korist pa sta kategoriji, okoli katerih se vrtijo pravna razmerja in spori. Dejansko je ta razmerja mogoče objektivirati, identificirati stranke v sporu ter s pravnimi postopki odpraviti pravne krivice. Nasprotno pa politična krivica ni nekaj, kar bi terjalo svojo odpravo. Bolje rečeno, odprava politične krivice je nemožna, kajti »vztrajanje te krivice je neskončno, ker je verifikacija enakosti neskončna in ker je odpor vsakega policijskega reda do te verifikacije

---

<sup>12</sup> Mimogrede, aktualni primer tega spora bi nedvomno bilo nerazumevanje med »ekonomskimi strokovnjaki«, ki sindikalnim organizacijam kot zastopnikom delavcev odrekajo zmožnost umevanja problemov.

<sup>13</sup> Enakost kot predpostavka neenakosti, ki je na delu v tej delitvi, in performativno protislovje, ki iz te situacije izhaja, je protislovje, v katerega se je ujel Menenij v svojem aventinskem apologu: »Menenij Agripa pojasni plebejcem, da so zgolj neumni udje *polis*, katere srce so patriciji. Toda zato da bi jim na ta način pokazal, kje je njihovo mesto, mora domnevati, da plebejci razumejo njegov govor. Mora predpostaviti to enakost govorečih bitij, ki je v protislovju s policijsko distribucijo, ki jim določa mesto in funkcije« (Rancière 2005, 48).

načelen. Četudi te krivice ni mogoče poravnati, to še ne pomeni, da je ni mogoče obdelovati« (Rancière 2005, 54). Ta točka je tudi jedro Rancièrove kritike Marxa. Ko Marx v zadnjem delu »Uvoda« v *Kritiko Heglove pravne filozofije* pravi: »Ta razkroj družbe kot poseben stan je *proletariat*« (Marx 1979, 207), je to za Rancièra dejanje metapolitike, gibalo, ki se suče prav okoli dvoumnosti Marxovega pojma proletariat. Na eni strani je proletariat zapopaden kot nerazred oziroma, bolje rečeno, kot razred, ki je mesto razkroja vseh razredov, torej razkroja družbe kot celote. Po drugi, pozitivni strani opredelitve pa je proletariat resnica, v kateri se razkroji politična iluzija oziroma laž družbe (Rancière 2005, 102–103). Proletariat tako napotuje na nek škandal, krivico, ki naj bi jo v njem samem tudi odpravil. Iz te predpostavke tudi izhaja ključna podmena metapolitike: »Metapolitika postane znanstveno spremljanje politike, pri katerem nastopa redukcija oblik politike na sile razrednega boja najprej kot *resnica laži* oziroma resnica iluzije. ... Metapolitika se lahko obesi na vsak pojav kot demonstracija resnice njegove neresničnosti« (Rancière 2005, 103). Zato je Marx histerični subjekt v lacanovskem pomenu besede, to je subjekt, ki razkriva »neobstoje enakosti v danem policijskem režimu. Toda za lažno, dozdevno enakostjo policije se po Marxu skriva resnica, ki producira razdiralne učinke na obstoječi red« (Šumić-Riha 2005, 186). V tem oziru metapolitika nenazadnje pomeni, da politika ni več stvar subjektivne udeležnosti v sporu, temveč predmet, ki ga je potrebno z objektivnimi kriteriji proučevati od zunaj.

Rancièrova perspektiva pa je nasprotna. Zanj proletariat pomeni »golo ime za nevštete, za način subjektivacije, ki umesti delež tistih brez deleža v nov spor« (Rancière 2005, 102). To pomeni, da politika ni nikakršen škandal, ki bi ga bilo treba odpraviti. Zagotovo je minimalen učinek, ki naj bi ga politika proizvedla, preoblikovanje policijskega reda preko vzpostavitve nove delitve čutnega. A zdi se, da je to veliko bolj *bistven stranski proizvod* politične subjektivacije. To pomeni, da v politiki »ne gre za razkrivanje razkoraka med razglašeno enakostjo in dejansko neenakostjo, za razkrinkanje videza enakosti, pojava, ampak za njegovo afirmacijo« (Šumić-Riha 2005, 187). Če se izrazimo nekoliko preprosteje: politika ni nič drugega kot prakticiranje »kot da« enakosti, ki naj ima za stranski proizvod dejansko enakost. To napotuje na sklep, po katerem »krivica, ki razkrije, da politika ni drugo kakor srečanje dveh nesoizmerljivih redov, ostaja in tudi mora ostati strukturno nujno neodpravljiva, kajti že sama ideja, da je treba ta škandal „obdelati“, implicira izginotje same politike« (Šumić-Riha 2005, 187).

### 3.4 LYOTARDOV PARADOKS DOKAZOVANJA

Povežimo sedaj dva ključna izseka iz zgornje izpeljave koncepta politike oziroma razkrivanja krivice kot njenega drugega imena. Če je za politiko nujen spor, ki omogoči srečanje »dveh nesoizmerljivih redov«, in če so po drugi strani zgled za to stavke iz Pariza 19. stoletja, kaj potem to pomeni za samo predpostavko krivice? Kaj sploh pomeni srečanje dveh logik oziroma svetov? Kaj pomeni razkrivanje krivice? Iz teh dilem lahko izluščimo ključno vprašanje Rancièrove argumentacije, ki zadeva samo pojavitev krivice. Vprašati se je potrebno, ali je za krivico nujno, da o njej nevšteti kot subjekt krivice govorijo? Ali je morda sam pojav štetja nevštetih znak, ki kaže na storjeno krivico? Zdi se, da sta za Rancièra vsebina in forma tu enako pomembni, kar najbolje povzema prej citirani dialog med kapitalisti in proletarci. Govor nevštetih je hkrati že govor o krivici. Toda iz tega sledi morda še bolj ključna posledica: ta govor, ne glede na to, ali deluje na ravni svoje forme ali vsebine, implicira drugo stran, predpostavlja skupni imenovalac med stranko v sporu, ki jo opredeljuje policijska logika, in razredom, ki razpravlja o samem predmetu spora. Navsezadnje je natanko to koncept *nerazumevanja*.

S to zagato, torej z vprašanjem razmerja subjekta krivice do drugega, se sooča tudi Jean-François Lyotard v svoji morda najpomembnejši knjigi z naslovom *Navzkrižje* iz leta 1983 (prim. Lyotard 2003). Navkljub razlikam med Rancièrovim in Lyotardovom početjem, ki se kaže predvsem v različnih rešitvah in izpeljavah, lahko vendar ugotovimo, da igra koncept krivice v obeh temeljnih delih ključno vlogo. V nasprotju z Rancièrom, ki do konca zavrača enačenje subjekta krivice in žrtve (glej Šumić-Riha 2005, 193), je Lyotardova temeljna predpostavka natanko ta izenačitev. Zato je zanj paradigmatični primer krivice prav primer Auschwitz. A na kakšen način? V nasprotju z rancièrovskim subjektom krivice, ki s svojim vznikom omogoči deklaracijo krivice kot pogoja svojega vznika, je lyotardovski subjekt ujet v samo nemožnost dokazovanja krivice: »Krivica bi potemtakem bila škoda, ki jo spremlja izguba sredstev, s pomočjo katerih bi jo bilo mogoče dokazati. To se primeri, če je žrtev ob življenje, če so ji odvzete vse svoboščine, ali svoboda javnega izražanja svojega mišljenja ali mnenja, ali še bolj preprosto, če je sam stavek pričevanja oropan avtoritete« (Lyotard 2003, 20).

Natanko ta situacija je značilna za priče grozot Auschwitz. Dolžnost pričanja o krivici se zato nujno nanaša na pričanje o dogodkih, katerih glavna konstitutivna poteza je, da so brez

priče (Šumić-Riha 2003, 35). Da bi to ponazoril, si Lyotard pomaga z miselnim eksperimentom, ki predstavlja osnovni modus argumentacije revizionističnih zgodovinarjev: »Tožnik se pritožuje, da so ga prevarali glede obstoja plinskih celic, to je, glede tako imenovane Končne rešitve. Njegov argument je tale: za to da bi neki prostor identificirali kot plinsko celico, sprejemem kot pričo edino žrtev te plinske celice, toda če sledim svojemu nasprotniku, ni žrtve, ki ne bi bila mrtva – v nasprotnem primeru plinska celica ne bi bila tisto, kar trdi. Se pravi, da plinske celice ni« (Lyotard 2003, 18). Ta zgled ponazarja situacijo, v kateri je »stavek oropan avtoritete«. Od tod izhaja na videz protislovna opredelitev krivice in žrtve, saj hkrati velja, da je krivica »škoda, ki jo spremlja izguba sredstev, s pomočjo katerih bi jo bilo mogoče dokazati« (Lyotard 2003, 20), in da biti žrtev »pomeni ne biti zmožen dokazati, da ti je bila prizadejana krivica« (Lyotard 2003, 24). Te situacije Lyotard poimenuje *navzkrižje*. Navzkrižje, ki se manifestira v nemožnosti dokazovanja, je zato za Lyotarda v prvi vrsti posledica radikalne heterogenosti stavčnih redov, ki konstituirajo politično in družbeno. Potemtakem je v taki opredelitvi krivice moč odkriti protislovje, saj »po eni strani Lyotard vztraja, da je mnoštvo mnoštvo inkomenzurabilnega, heterogenega, kratka, mnoštvo, ki ne dopušča subsumpcije Enemu, a po drugi strani zgolj s tem, da govori o krivicah, na tihem vseeno predpostavi možnost njihove odprave, obstoj zakona, ki je po njihovi meri« (Šumić-Riha 1996, 153).

Z drugimi besedami, kakorkoli paradokсно je pričanje o krivicah, je vendarle njegova minimalna predpostavka obstoj Drugega, ki je zmožen razumeti njeno dokazovanje. To razmerje med tožnikom in obtožencem je asimetrično. Na tožniku je namreč naloga, da dokaže krivico, ki mu je bila prizadejana. A to dokazovanje oziroma argument, ki so mu Stari rekli *dilema*, ponovno vsebuje mehanizem *double-bind*, zaradi česar je pričanje zapisano nemožnosti. Lyotard to zapiše po pravilih formalne logike:

*Bodisi ste žrtev krivice bodisi niste. Če niste, potem se motite (ali pa lažete), ko pričate, da ste žrtev. Če pa ste žrtev, saj lahko pričate o tej krivici, potem slednja ni krivica, torej se motite (ali pa lažete), ko pričate, da ste žrtev krivice. Vzemimo, da je p: žrtev ste neke krivice; non-p: niste žrtev; Rp: stavek p je resničen; Np: stavek p je neresničen. Argument je: ali p ali non-p; če non-p, potem Np; če p, potem non-p, torej Np (Lyotard 2003, 21).*

Poskusimo sedaj prevesti to dilemo v perspektivo Rancièrovega *Nerazumevanja*. Kakšen je status krivice v luči vznika njenega subjekta? Če je namreč krivica predmet deklaracije, izjavljanja, razkrivanja, obdelovanja spora, to pomeni, da že implicira razmerje do drugega, ki je naslovnik tega sporočila. Z drugimi besedami, kar Rancière spregleda, so natanko posledice lastnega dokazovanja. Če namreč velja, da je politika srečanje dveh svetov oziroma logik – policijske, katere načelo je gospostvo, in logike enakosti, s samo afirmacijo enakosti kot tako s strani političnega subjekta –, kako je potem še mogoče govoriti o krivici? Namreč Rancièrovo tezo, ki pravi, da je predpostavka govora Menenija Agripe, ko ta skuša plebejcem povedati, kako neumni so, prav predpostavka enakosti, po kateri druga stran razume argumente prve, četudi ji ta govori, kako teh argumentov ne more razumeti, je potrebno pogledati tudi z njenega drugega konca. Argument policijske logike znotraj *nerazumevanja*, te strukture govorne situacije, v kateri se govorca razumeta in hkrati ne razumeta oziroma se razumeta v natanko tisti točki, v kateri se ne razumeta (Šumić-Riha 2005, 181), je podoben Lyotardovemu. Če poskušamo misliti to situacijo, potem si lahko predstavljamo naslednji argument: »Pravite, da ste subjekt krivice. Toda če ste subjekt krivice, ko ste v policijski delitvi čutnega prikazani kot brezumno bitje, ki nima zmožnosti govora, potem vas dejansko ne moremo razumeti. Ker pa vas razumemo, potem niste subjekt krivice.« Drugače povedano, nevšteti so vsekakor »realno skupnosti« v Lacanovem pomenu izraza realnega kot nemožnega (glej Šumić-Riha 2005, 191), toda njihovo štetje oziroma razkrivanje krivice drugi strani že pomeni način njihove simbolizacije oziroma vključitve v obstoječo družbeno vez.

### 3.5 RANCIÈROV IZHOD

Proti koncu *Nerazumevanja* Rancière sam poda nekaj primerov, ki bi utegnili podati odgovor na zagato. Že na podlagi konkretnih primerov, ki jih vključi v svojo teorijo, je mogoče sklepati, da se sam še kako dobro zaveda aktualne odsotnosti »klasičnih« figur politične subjektivacije, kakršne so antični demos, rimski plebs ali moderni proletariat. Večino svojih tez v *Nerazumevanju* opre ravno na te »velike figure«, če jih lahko tako poimenujemo. Zavedajoč se problema odsotnosti ljudstva oziroma proletariata v aktualni sedanosti se v zadnjem delu knjige naveže na dva primera, ki ju sicer ne moremo enačiti z vsemi prejšnjimi primeri politične subjektivacije, lahko pa nanju gledamo kot na primera »zametkov subjektivacije«. Prvi primer je neuspešen poskus subjektivacije Bosancev med vojno v nekdanji Jugoslaviji in po njej. Toda v čem je njihov poskus tako rekoč propadel? Tu je potrebno upoštevati oba elementa Rancièrove koncepcije politike: subjektivacijo in

dezidentifikacijo. Neuspešna subjektivacija Bosancev je posledica tega, da se njihov Drugi, njihovi rablji, torej Srbi in Hrvati, kot identitete niso dezidentificirali. Z drugimi besedami, Bosancem se »ni posrečilo vzpostaviti se kot prazna točka identifikacije-dezidentifikacije, to je, proizvesti sebe kot prazno mesto, v katerem bi se lahko prepoznal kdor koli, kar bi omogočilo drugim (v prvi vrsti Srbom in Hrvatom), da se dezidentificirajo, odlepijo od vloge, ki jim jo je namenil obstoječi policijski red« (Šumić-Riha 2005, 195). Drugi primer, protikolonialni boj v Alžiriji, pa je uspel proizvesti to, kar se ni posrečilo Bosancem. Alžirci so sebe proizvedli kot točko, na kateri se Francozi niso identificirali kot Alžirci, temveč narobe, dezidentificirali so se kot Francozi. Ta dezidentifikacija Francozov pa je že znak njihove politične subjektivacije.

Omenjena primera prinašata s seboj nekatere implikacije, ki so za nas še kako zanimive. Razjasnita nam namreč lahko zagato, kako misliti politično emancipacijo danes? Problem je natanko v tem, da »*se subjekt krivice ne proizvede (več) na samem kraju krivice*« (Šumić-Riha 2005, 195), kar implicira, da se subjektivacija danes, za razliko od klasičnih primerov, ko je subjektivacija ljudstva kot nevštetih naredila vidno ne-celost in nekonsistentnost Drugega, možna šele preko produkcije potlačenega Drugega, ki omogoči oziroma proizvede nevštete kot prazno mesto. Toda sicer uspešna subjektivacija Francozov nas pripelje v novo zagato: nič več nimamo opraviti z enim samim preostankom kot ekvivalentom subjektivacije/dezidentifikacije (Francozi), temveč je k temu dodan še drugi v obliki pasivizirane žrtve (Alžirci). Ta dodatni razcep nakazuje določeno protislovje med Rancièrovo argumentacijo in njegovim širšim teoretskim projektom, pri katerem se skozi zadnja vrata vrne problematika, ki je v kontekstu Rancièrovega teoretskega opusa kot celote oziroma vsaj od preloma z Althusserjem dalje ne bi več smelo biti. V primeru Alžircev njihovo »krivico razglasi Drugi, francoska levica« (Šumić-Riha 2005, 196), kar sicer pomeni, da ta deklaracija oziroma razkrivanje krivice omogoči Francozom, da se dezidentificirajo in s tem pokažejo na radikalno nekonsistentnost same francoske skupnosti. Toda če zgled implicira, da se politično dejanje tudi samo razcepi na *trpečo in pasivizirano žrtev krivice* na eni strani in na *aktivnega Drugega* na drugi (glej Šumić-Riha 2005, 196–197), potem pomeni opozicija aktivno-pasivno tu natanko to, da *namesto* dejanskega subjekta krivice govori in krivico razglaša Drugi. Tu pa se znotraj Rancièrove misli pokaže protislovje, vsaj v kolikor je sam Rancière svoj teoretski prelom z Althusserjem zasnoval natanko na antielitistični poziciji, v skladu s katero je svojo teorijo politike oprl na tiste (sicer redke) primere, ko nevšteti nimajo drugega reprezentanta

razen samih sebe, ko *za njih* ne govori Drugi, temveč govorijo sami zase (glej Rancière 2004, 85-87).

Opozorimo še na drug element, za katerega se zdi, da se je izmuznil Rancièreovi analizi. Kaj nam namreč o strategiji alžirske emancipacije pove dejstvo, da je njihovo krivico razglasila francoska levica? Oziroma, bolj natančno, ali francoska deklaracija krivice nujno pomeni, da so Alžirci »obsojeni« na status pasivne žrtve prestane krivice? Če namreč nasproti francoski deklaraciji postavimo alžirski *molk* in če to povežemo z dejstvom, da je alžirska emancipacija temeljila na oboroženem boju, torej nasilju, potem se s tem odpre diametralno nasprotna perspektiva, v kateri postane molk, ta nemožnost izjavljanja krivice, ki jo subjekt vzame nase, sredstvo emancipacije. Molk Alžircev tako ne pomeni samo-redukcije na trpečo žrtev, temveč odpre možnost interpretacije, po kateri je bil molk že subjektivirana nemožnost, da bi govorili sami zase, in zato že strategija boja za emancipacijo. Natanko to poanto si bomo prizadevali podrobneje razviti v zadnjem delu ob Brechtovem učnem komadu *Ukrep*.

### 3.6 LYOTARDOV IZHOD

Molk pa je eden pomembnih elementov tudi v Lyotardovi teoretski konstrukciji. Toda preden se v celoti osredotočimo na vlogo molka pri Lyotardu, lahko na podlagi do sedaj povedanega formuliramo naslednjo kritiko Lyotardove dileme o dokazovanju krivice in obstoja plinskih celic kot njene konkretne pojavne oblike. Tisto, kar namreč Lyotard spregleda, je dejstvo, da v Auschwitzu, strogo vzeto, obstajata dve vrsti prič. Poleg tistih, ki so plinsko celico izkusili in so potemtakem avtorizirani, da o njej pričajo, toda tega ne morejo storiti, ker so mrtvi, so priče plinskih celic tudi rablji Židov, torej nacisti. Izraz »tovarna smrti«, ki se je prijel Auschwitzu, namreč ni preprosto metafora, ki bi bila nadomestljiva z drugim izrazom, temveč označuje njegovo konkretno naravo. Proizvodnja mila iz trupel ter učinkovitost plinskih celic v Auschwitzu kot njihova glavna značilnost pričata o tovarniškem principu delovanja taborišča, o tem, da so bile plinske celice rezultat določenega znanstvenega in načrtovanega procesa, ki je pred svojo dovršitvijo preстал številne eksperimentalne verifikacije. To pomeni, da je nacistično osebje moralo vseskozi opazovati in preizkušati učinke plinskih celic, da so bile torej na nek način »predmet proučevanja« samih nacistov. V luči problema pričanja o krivici, imenovani Auschwitz, Rancièreov primer dezidentificiranih Francozov, ki so razglasili krivico, storjeno Alžircem, opozarja, da v zadnji instanci struktura situacije omogoča, da krivico razglasi Drugi, ne da bi nanj lahko naslovili pertinentno obtožbo o njegovi



neavtoriziranosti, da priča. Drugače povedano, na naciste kot priče plinskih celic, kot tiste, ki so izvajali holokavst, se ne da nasloviti dileme, s katero bi se jim skušalo dokazati, da za pričanje niso avtorizirani. Skratka, tisto, kar Lyotard spregleda, je natanko to, da je Drugi vselej priča krivice in kot tak tudi avtorizirana priča.

Preidimo sedaj k molku. V nasprotju z Rancièrom Lyotard veliko pozornost posveti molku subjekta krivice. Pri tem gre celo tako daleč, da pride do sklepa, po katerem je molk kot aficirana govorica edino, kar subjektu krivice ostane. Molk je za Lyotarda tista točka, ki *reprezentira neizrekljivo*, kar docela ustreza pojmovanju krivice. Če je namreč zanj (Lyotard 2003, 20) krivica »škoda, ki jo spremlja izguba sredstev, s pomočjo katerih bi jo bilo mogoče dokazati«, potem je molk preživelih deportirancev najjasnejši znak obstoja krivice. Toda izpeljava iz teh osnovnih premis nas utegne pripeljati do prehitrega in zato napačnega sklepa, po katerem ta molk zadeva samo govorico in ne pozicije subjekta. Govorico v toliko, v kolikor implicira njeno ne-celost oziroma to, da je v govorici vedno premalo besed, da bi mogli izreči vso resnico. V nasprotju s to poenostavljeno interpretacijo Lyotard razlikuje dva modusa molka: »Moči ne govoriti ni isto kot ne moči govoriti. Slednje je nasilni odvzem, prvo pa manjkanje ... Če preživeli ne govorijo, je to zato, ker ne morejo, ali pa zato, ker izrabljajo možnost ne govorjenja, ki jim jo daje zmožnost govorjenja? Ali molčijo po sili, ali prostovoljno, kot se reče?« (Lyotard 2003, 27).

Jelica Šumić-Riha poveže ta dva modusa molka z dvema subjektivnima držama: »/M/olčati je mogoče na aktiven ali na pasiven način. Ta dvojnost aktivnega in pasivnega molka, ta razcep molka – daleč od tega, da bi bila odvisna od subjektive svobodne volje, vse prej napotujeta na dvojno nemožnost, ki je lastna pričanju kot takem« (Šumić-Riha 2003, 40). V skladu z lacanovsko elaboracijo te distinkcije lahko sedaj oba modusa molka natančneje opredelimo. Ko Lacan definira razmerje med molkom in dejanjem, »uporabi latinska glagola, *silere*, ki ustreza stanju, biti tiho, *être silencieux*, biti pasiven, in drugega, *tacere*, umolkniti, ki je dejanje – subjekt namreč nekaj zamolči –, zaradi česar bi lahko ta modus molka poimenovali aktivni molk« (Šumić-Riha 2003, 41).

Zato ima molk preživelih deportirancev pri Lyotardu dvojni status: po eni strani je »znak za to, da nekaj mora biti ubesedeno« (Lyotard 2003, 90), po drugi pa je hkrati »indic nekega ostanka, ki ga ni mogoče ubesediti, krivice, ki je v nobenem primeru ni mogoče popraviti, absolvirati« (Šumić-Riha 2003, 39). Na tej točki se Lyotard neposredno sreča z

Wittgensteinom, ki je poleg Kanta in Freuda tudi sicer njegova velika referenca. Kot poudari Jelica Šumić-Riha (2003, 43–44), slavna Wittgensteinova maksima, ki se glasi: »O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati« (Wittgenstein 1976, 167), ni preprosto zapoved molka. Njen poudarek se nahaja drugje: Wittgenstein se namreč v *Logično filozofskem traktatu* v prvi vrsti ukvarja s problemom, kako začrtati meje mišljenju oziroma *izrazu misli*. Da bi to storili, je potrebno misliti oba pola meje: torej tisto, kar se dá misliti, in tisto, česar se ne dá misliti. Ker pa je misel možno artikulirati samo v jeziku, Wittgenstein sklene: »Mejo je mogoče torej začrtati samo v jeziku in kaj je onkraj nje, je kratko malo nesmisel« (1976, 23). Zato molk tu nikakor ni enostavna zapoved, narekujoča logični sklep, ki sledi iz premise »ne moči govoriti«, temveč »kaže, opozarja, da govorico preči realna, neprekoračljiva meja med tistim, kar je mogoče (smiselno) izreči, in tistim, česar ni mogoče izreči, ne da bi padli v nesmisel« (Šumić-Riha 2003, 44). Funkcija molka je pri Wittgensteinu opozarjanje na ne-celost govornice, na dejstvo, da govornica ni vsa. Na ta način je molk pripet na realno-nemожno. Zato ima v zadnji instanci molk pri Wittgensteinu podoben status kot pri Lyotardu. Molk tako pri obeh avtorjih kaže na nek onkraj, na neko »odsotnost konstitutivno neme priče, ki bi bila zmožna pričati o neizrekljivem« (prav tam).

Temu modusu (pasivnega) molka se zoperstavlja Lacanov modus (aktivnega) molka, ki se vpisuje v red dejanja. V nasprotju z drugimi oblikami klinike, kjer ima glavno besedo zdravnik ali terapevt, je v psihoanalizi beseda na strani analizanta v obliki njegovega izrekanja prostih asociacij. Ta struktura, po kateri je analizantu naloženo, *da pove karkoli*, pa je podprta še z eno maksimo, ki ji Lacan pravi »etika dobro-rečenega« (Lacan 1993, 65), ta pa subjektu nalaga, da govori resnico. Tisto, do česar mora psihoanalitična procedura pripeljati, je natanko točka, na kateri subjekt sprejme nase to nemожnost, da se resnice ne da izreči vse, kljub temu pa se, kot pravi Lacan, dotaknemo, realnega. V svojem tekstu z naslovom *Televizija* Lacan to opredeli takole: »Vselej govorim resnico: ne vse resnice, kajti nikoli ne pridemo do tega, da bi jo izrekli vso. Reči vso resnico je materialno nemogoče: zmanjka besed. Prav skozi to nemожnost je resnica povezana z realnim« (Lacan 1993, 47). Ta formulacija pol-rekanja resnice nam tudi pomaga razbrati ključno razliko med pravnim diskurzom,<sup>14</sup> v katerega se umešča Lyotardova dilema o nemожnosti dokazovanja plinskih celic, ki jo povzema od revizionistov, in psihoanalizo, čeprav se na prvi pogled zdi, da oba zasledujeta isti cilj: »V nasprotju s pravnim diskurzom oziroma izpovedjo, ki hočeta izsiliti

---

<sup>14</sup> Pa tudi religiozno institucijo spovedi.

vso resnico, priznanje vse resnice, mora v analizi postati molk prostor, kjer pride resnica do besede, toda ne vsa resnica, pač pa resnica „napol izrekanja“, edino tako bo analiza prostor, kjer se bo izreklo nemožno-realno pričevanja« (Šumić-Riha 2003, 45).

Na kratko povzemimo do sedaj povedano: molk kot vodilo, ki ga Lacan nameni psihoanalitikom, je po svojem modusu aktiven, v nasprotju z Wittgensteinovim molkom kot »zidom govorice« in Lyotardovim molkom kot aficirano govorico, ki predstavljata pasivni modus molka. V nasprotju s tem, ki tako ali drugače kaže odsotnost priče, analitični molk kot dejanje v resnici omogoča pričanje v razsežnosti pol-rekanja resnice. V nadaljevanju bomo z branjem Brechtovega »učnega komada« *Ukrep* poskušali pokazati na politično dejanje, ki temelji na tej razsežnosti molka. Na podlagi teh izpeljav molka se bomo v sklepu še enkrat vrnili k Rancièrovemu štetju nevštetih ter poskušali pokazati na možnost materialističnega obrata tega štetja.

## 4 UKREP: K MATERIALISTIČNI TEORIJI ŠTETJA

### 4.1 MOTIV SMRTI

Oglejmo si radikalnejšo različico štetja od tistega, ki ga predlaga Rancière in ki ga pozna aritmetika. »Učni komad« nemškega levičarskega intelektualca, pesnika, dramatika in kritika *Bertolta Brechta* (1898–1956) z naslovom *Ukrep* upravičeno velja za eno najgenialnejših umetniških stvaritev 20. stoletja (glej Badiou 2005a). Kljub temu, da mnogi zavračajo Brechta iz obdobja »učnih komadov«, češ da je v njih prisegel zvestobo Stalinu,<sup>15</sup> pa mnogi vidijo Brechtovo izjemnost prav v tem segmentu njegovega bogatega opusa. Na eni strani imamo opravka s tako pronicljivimi liberalnimi kritiki, kot je bila Hannah Arendt, ki so »v *Ukrepu* še vedno videli stalinistično dramo« (Oberstar 2007, 67), na drugi pa z izjemnim francoskim filozofom Alainom Badioujem, ki do istega dela vzpostavlja mnogo bolj afirmativen odnos (glej Badiou 2005a, 139–160).

»Učni komadi«, ki v Brechtovem opusu zasedajo posebno mesto, so doživeli prvi obširnejši prevod v slovenščino že leta 1981 v tematski številki revije *Problemi*. Znotraj tega korpusa literarnih mojstrov in se umešča tudi »učni komad« *Ukrep*. Osrednji motiv komada, ki je sicer razdeljen na več delov in poddelov, pri čemer se bomo natančneje ustavili le ob nekaterih ključnih, je *motiv smrti*, tako simbolne kot dejanske. Komad pripoveduje o *štirih agitatorjih*, ki *kontrolnemu zboru* poročajo o svoji revolucionarni dejavnosti v tovarnah na Kitajskem. Zastavljen je kot dialog med obema subjektoma, vmes pa se v skladu s potekom zgodbe pojavljajo tudi druge vloge, ki jih uprizarjajo štirje agitatorji. Naj na tem mestu opozorimo še na dve temeljni potezi Brechtovih »učnih komadov«. Prvič, niso namenjeni publiku. Njihov smisel je v igri sami, v tem, da posamezna oseba skozi komad izmenja različne vloge. Drugič, na ta način naj bi se proizvedel *potujitveni učinek*, *Verfremdungseffekt*. Brechtova velika stava je bila v tem, da se oseba, ki je udeležena v igri, ne vživlja v svojo vlogo, temveč naj bi sama igra pomagala vzpostaviti določeno distanco do realnosti, ki je nujni pogoj za njeno refleksijo ter posledično možnost njene spremembe.

V prvem delu torej štirje agitatorji stopijo pred kontrolni zbor. Poročajo o tem, kako so ubili mladega tovariša, svojega soborca, medtem ko so »širili propagando in podpirali kitajsko

---

<sup>15</sup> Brecht, ki sicer nikoli ni bil član komunistične partije, je velik del svojega opusa posvetil prav tematiki komunizma.

partijo v tovarnah« (Brecht 1981, 18). Komad se potemtakem začne z motivom smrti, smrti mladega tovariša. Dialog že na svojem začetku proizvede določeno potujitev. V nasprotju z našimi naivnimi predsodki agitatorji poročajo, da mladi tovariš ni padel pod streli sovražnika, temveč so ga ubili oni sami. Natančneje rečeno, že na začetku komada nastopi motiv podvojene smrti, *smrti same smrti*, preko katere Brecht vpelje formulacijo *dvojne negacije*, ki se kasneje izkaže za enega ključnih formalnih principov v komadu:

ŠTIRJE AGITATORJI

Stojte! Nekaj vam moramo povedati. Sporočamo vam

Enega naših tovarišev.

KONTROLNI ZBOR

Kdo ga je ubil?

ŠTIRJE AGITATORJI

Mi smo ga ubili. Ustrelili smo ga in vrgli v apneno jamo (Brecht 1981, 18).

Komad torej ne govori preprosto o smrti. Dejstvo, da so tovariša poleg tega vrgli v apneno jamo, ki naj razžre njegovo telo, govori o tem, da mora poleg mladega tovariša izginiti tudi sama njegova smrt, potrebno je zabrisati njene sledi. Kasneje, do tega še pridemo, se ta motiv dvojne smrti zgosti v sintagmi »umiranje, ki naj skrije smrt« (Brecht 1981, 20). V retroaktivni naraciji štirje agitatorji razkrijejo zgodbo. Zaradi ilegalne revolucionarne dejavnosti so si pred prečkanjem kitajske meje morali nadeti maske anonimnih Kitajcev:

VODJA PARTIJSKE CELICE: Vi potem niste več vi, ti nisi več Karl Schmitt iz Berlina, niti ti več Ana Kjersk iz Kazana in ti ne več Peter Savić iz Moskve; vsi ste brez imena in matere, prazni listi, na katere piše revolucija svoja navodila.

DVA AGITATORJA: Da.

VODJA PARTIJSKE CELICE (jim poda maske in oni si jih nadenejo): Od tega trenutka dalje niste več nihče, temveč ste od tega trenutka dalje in najbrž vse dokler ne izginete, neznani delavci, bojevniki, Kitajci, rojeni kitajskim materam, rumenopolti, v spanju in vročici govorite kitajsko.

DVA AGITATORJA: Da.

VODJA PARTIJSKE CELICE: V interesu komunizma  
soglašate z napredovanjem proletarskih množic,  
pritrjujete revolucioniranju sveta.

DVA AGITATORJA: Da. Tudi mladi tovariš je rekel  
Da. S tem je pokazal, da soglašata z izbrisom svojega  
obraza (Brecht 1981, 19).

Skratka, da bi bilo ilegalno delo uspešno, morajo tovariši popolnoma zbrisati svojo prejšnjo identiteto oziroma mora ta dokončno umreti. Ključno za delovanje partijske ilegale torej ni vzklikanje revolucionarnih gesel, temveč prej anonimnost. Ključni »zaplet« v zgodbi tako nastopi, ko eden izmed štirih agitatorjev podleže patologiji prejšnje identitete, si »sname masko« in tako izstopi iz anonimnosti, s tem ko v prisotnosti paznika čustveno reagira na izkoriščanje »vlačilcev riževega čolna« in jih pozove k upor. Na ta način ogrozi delovanje celotnega kolektiva:

MLADI TOVARIŠ: Ne morem več. Druge čevlje morate  
zahtevati.

KULI: Tale je nor, na smeh nas sili.

PAZNIK: Ne, tale je eden tistih, ki hujskajo ljudi.

Halo, primite ga.

ŠTIRJE AGITATORJI: Takoj so ga začeli preganjati.

Dva dni so ga lovili, prišel je do nas in potlej so na en  
teden vse preganjali po mestu Mukden, tako da se  
nismo smeli prikazati v spodnjem delu mesta.

...

ŠTIRJE AGITATORJI: Mladi tovariš je uvidel, da je  
ločil čustvo od razuma (Brecht 1981, 21).

#### 4.2 »WIR SIND SIE?«

Kot poudari Ciril Oberstar, se tu že nakazuje premik od *identitete jaza k identiteti delovanja*. Gre za vprašanje razmerja med posameznikom in kolektivom, natančneje, »kako vzpostaviti soglasje med stališči člana in stališči partije«<sup>16</sup> (Oberstar 2007, 64). Morda velja že takoj opozoriti, da Brechtov odgovor na to zagato nikakor enostaven, vsekakor pa nasprotuje

---

<sup>16</sup> Soglasje je tudi sicer eden ključnih motivov vseh Brechtovih učnih komadov.

»demokratičnemu« stereotipu, po katerem se v teh primerih kaže dominacija partije nad posameznikom. Brechtov odgovor na to zagato najdemo v odgovoru na vprašanje: »Kdo je partija?«:

MLADI TOVARIŠ: Kdo pa je partija?

Jo najdemo mogoče v hiši s telefonom?

So njene misli skrivne, neznane njene odločitve?

Kdo je?

TRIJE AGITATORJI: Partija smo mi.

Ti in jaz in vi, mi vsi.

Najdeš jo s svoji obleki, tovariš, v tvoji glavi misli.

Kjer živim, je njena hiša, kjer si napaden, se bojuje.

Pokaži nam pot, po kateri naj gremo in

šli bomo za teboj, ne pojdi

pa brez nas na pravo pot.

Prava pot brez nas

je najbolj zmotna pot.

Ne loči se od nas!

Morda se motimo in lahko imaš prav ti, zato

Se ne ločuj od nas!

Nihče ne zanika, da je od daljše krajša pot boljša.

Če je nekomu znana,

Pa nam je ne zna pokazati, kaj nam pomaga njegova

modrost?

Pri nas bodi moder!

Od nas se ne ločuj! (Brecht 1981, 24).

Eno prvih odmevnejših analiz teh vrstic iz *Ukrepa*, ki mnogokrat nosijo tudi samostojen naslov »Wir sind sie?«, po prvi odgovarjajoči vrstici v originalu, je že leta 1942 prispeval lingvist Roman Jakobson (1996, 223–243), drugo, ki se je bomo dotaknili v nadaljevanju, pa nedavno Alain Badiou (2005a, 139–160). Jakobson se kot lingvist osredotoča predvsem na formalni vidik komada, medtem ko Badiou več pozornosti nameni vsebini. Dognanja Jakobsonove analize so nadvse zanimiva. Ključna splošna ugotovitev je, da je teh enaindvajset vrstic v veliki večini (70 odstotkov) sestavljenih iz strogo slovniških, formalnih besed (v originalu 101 od 142 besed) (Jakobson 1996, 232). Formalni vidik komada nam torej

pove, da ta temelji na nepejorativnih, formalnih besedah, ki nimajo v sebi nikakršne vrednostne konotacije. Jakobson sicer analizira komad tako rekoč do potankosti. Ne uidejo mu najmanjši detajli, ki kakorkoli predstavljajo vsaj minimalno vrednost za lingvistični vidik analize. Za nas naj na tem mestu zadošča ta splošni sklep o formalnem značaju komada. V tem se namreč kaže Brechtova genialnost. Drugače povedano, kot močno angažiran intelektualec je politično angažirani komad spesnil s strogo formalnimi, nepejorativnimi besedami. Zato lahko na nek način rečemo, da je pozicija Brechta strogo korelativna poziciji treh agitatorjev v komadu. V obeh primerih gre za *izbris* lastne *identitete*. Kajti če kaj, potem Brecht proizvede natanko nasprotje pesmi, ki bi se odkrito deklarirala oziroma agitirala za politični angažma ter izpostavljala identiteto revolucionarjev. Na ta način forma komada skoraj brez preostanka sovpade z njegovo vsebino. Obenem to pomeni, da Brechtova vez s tremi agitatorji ni samo zunanja oziroma vsebinska v smislu privrženosti komunizmu, temveč je še veliko bolj notranja oziroma formalna. V tej luči pogledjmo naslednje vrstice:

MLADI TOVARIŠ: In zdaj vas vprašam: Ali klasiki  
potrpežljivo gledajo, kako revščina čaka?

TRIJE AGITATORJI: Govorijo o metodah, ki zajamejo  
bedo znotraj celote.

MLADI TOVARIŠ: Torej klasiki niso za to, da je treba  
vsakemu revežu enako, takoj in v prvi vrsti pomagati?

TRIJE AGITATORJI: Ne.

MLADI TOVARIŠ: Potlej pa so klasiki navadni sralci;  
raztrgal jih bom, kajti živi človek kriči in njegova revščina  
podira vse prepreke nauka. Grem se borit, takoj  
in zdaj: kričim in podiram vse prepreke nauka.

(Raztrga spise.)

TRIJE AGITATORJI: Ne trgaj jih. Potreben nam  
je vsak posebej. Ozri se na dejanskost.

Nagla je tvoja revolucija, traja le en dan.

In jutri bo zatrta.

Jutri pa začne se naša revolucija,

zmagala bo, spremenila svet. Tvoja revolucija se ustavi, ko se ustaviš ti.

Ko pa se boš ti ustavil,

bo naša revolucija nadaljevala svojo pot.

(...)



MLADI TOVARIŠ: Vse to ne drži več. Skozi boj  
zavračam vse, kar je veljalo včeraj, napravil pa bom tisto,  
kar je edino človeško. Akcija. Stopil bom na njeno čelo.  
Moje srce bije za revolucijo. Tukaj je.

TRIJE AGITATORJI: Molči!

MLADI TOVARIŠ: Tu je zatiranje. Jaz sem za svobodo.

TRIJE AGITATORJI: Molči, izdal nas boš!

MLADI TOVARIŠ: Ne morem molčati, ker imam prav.

TRIJE AGITATORJI: Molči, pa če imaš prav ali ne.

Če ne boš molčal, smo izgubljeni. Molči! (Brecht 1981, 23, 24).

Vprašanje identitete delovanja, torej formalizma postopka, je tu ključno. Klic treh agitatorjev »Molči, izdal nas boš!« se ne nanaša preprosto na tri preostale člane partijskega kolektiva, temveč prej na samo možnost delovanja. V primeru izdaje – kar se tudi zgodi, zato trije tovariši sprejmejo *ukrep*, da je mladega tovariša potrebno vreči v apneno jamo, ki bo izbrisala samo njegovo smrt – bo ogrožena predvsem revolucionarna dejavnost. Kot tak ta prizor končno reprezentira notranji razcep, razliko v stališčih znotraj partijskega kolektiva. Strogo analogno s tem Brecht o svoji poeziji pravi: »Kot je razvidno iz teksta, ne gre le za to, da v formalnem oziru „plavam proti toku“, ne gre le za protest proti uglajenosti in harmoniji konvencionalnih verzov, temveč hočem vedno že pri preizkušanju pokazati, kako so postopki med ljudmi polni protislovij, polni boja in nasilja« (cit. po Jakobson 1996, 243). In tudi partijski kolektiv na te iste postopke ni imun.

#### 4.3 »JAZ IN MI«

Prvi del zgornjega izseka (»In zdaj vas vprašam ...«) in pa vprašanje »Kdo pa je partija?«, ki sta sestavna dela VI. dela *Ukrep* z naslovom »Izdaja« (Brecht 1981, 23–24), postavljata v ospredje dve tematiki, na kateri opozori Badiou. *Prvič*, gre za artikulacijo razmerja *jaz/mi*, in *drugič*, gre za trajanje tega razmerja v nasprotju z dejanjem, ki je stvar trenutka. Po Badiouju ta Brechtova artikulacija, torej čas trajanja, ki je v njegovi zavesti glavni problem tako politične partije kot tudi umetnosti, temelji na določeni zgodovinski izkušnji: »Leninistična koncepcija partije sloni na bilanci delavskih uporov v 19. stoletju, zlasti pariške komune. Ti upori so bili vedno zatrti. Na svoj način so bili sicer ekstatični, toda končali so se s krvavo represijo. Ni mogoča zmaga, ki bi bila zgolj improvizacija v danem trenutku. Naložiti si je

torej treba časovno disciplino, in to je tudi glavna formalna funkcija partije« (Badiou 2005a, 158).

Disciplina se tukaj umešča na oba konca, v artikulacijo razmerja jaz/mi in v konstrukcijo časa. Nasprotje med jazom in mi-jem, okoli katerega se vrti vsa poanta v »Kdo pa je partija?«, namreč natančno pojasni razsežnost te discipline. V nasprotju z naivno in bizarno predpostavko recimo liberalnih demokratov, da je »komunizem preganjal drugače misleče«, si ta Brechtov komad prizadeva pokazati ravno nasprotno, to je, kako v okoliščinah, v katerih so stališča jaza (individua) in mi-ja (kolektiva) nasprotna, stališče prvega vpisati nazaj v kolektiv. Oglejmo si še enkrat ključne vrstice:

Pokaži nam pot, po kateri naj gremo in  
šli bomo za teboj, ne pojdi  
pa brez nas na pravo pot.  
Prava pot brez nas  
je najbolj zmotna pot.  
Ne loči se od nas!  
Morda se motimo in lahko imaš prav ti, zato  
Se ne ločuj od nas! (Brecht 1981, 24).

Trije agitatorji mlademu tovarišu ne pravijo, da se moti. Prej nasprotno, lahko da se oni motijo in ima posameznik prav. V tem primeru mu bo kolektiv sledil. Toda ni hujšega od tega, da se posameznik loči od kolektiva, da se jaz loči od mi-ja: »Prava pot brez nas / je najbolj zmotna pot.« Torej, nikakor ne gre za to, da bi bila vednost izključno na strani kolektiva. Ta postavka na nek način že implicira delitev na večino in posameznika znotraj kolektiva, kar odpira polje dominacije večine nad posameznikom. Nasprotno, jaz ima lahko prav, toda zgolj kot del kolektiva. Oglejmo si še en verz: »v tvoji glavi misli« ne pomeni enako kakor »s svojo glavo misli«. Slednje bi že impliciralo manipulacijo posameznika s strani kolektiva. »V tvoji glavi misli« pomeni, da je misel posameznika že vpisana v kolektiv. Nobeno zunanje prištevanje misli posameznika h kolektivu ni potrebno. Zato je partijski kolektiv natanko nasprotje liberalne večine kot računске operacije z deljenimi mnenji posameznikov. »Partija, to je neločeno,« sklene Badiou (2005a, 159). Kar pomeni natanko neločenost jaza in mi-ja. *Neločenost* je torej princip, na podlagi katerega se jaz vpisuje nazaj v kolektiv. V tej luči je disciplina samo drugo ime za to neločenost, ki je hkrati pogoj

konstrukcije časa. Badiou pravi: »Ustvarjeno je bilo disciplinirano telo, kajti brez discipline ni konstrukcije časa. Toda ta disciplina ni nič drugega kot to, da nešteto „jazov“ sprejme svojo povezanost z „mi-jem“« (2005a, 159). Kar lahko ponazorimo s shemo:

NELOČENOST (PARTIJA) = DISCIPLINA (MI) → KONSTRUKCIJA ČASA (NEKONČNOST).

Na tej točki se je potrebno z vso resnostjo vrniti k Rancièrovi interpretaciji zgodbe o odcepitvi plebejcev na aventinskem griču, kot jo podaja Ballanche, na podlagi katere Rancière utemelji politično subjektivacijo ljudstva. Oglejmo si govor, ki ga Ballanche pripisuje Apiju Klavdiju in ki opisuje reakcijo patricijev, potem ko jim je Menenij Agripa poročal o tem, da je slišal plebejce, torej bitja brez imena, *govoriti*:

*Imajo zmožnost govora kot mi, so si drznili reči Meneniju! Ali je kak bog zaprl usta Meneniju, zaslepil njegov pogled, povzročil zvenenje v njegovih ušesih? Ali ga je zgrabila sveta vrtočlavica? [...] ni jim znal odgovoriti, da imajo začasno zmožnost govora, ki je bežen zvok, nekakšno mukanje, znamenje potrebe, ne pa izraz inteligence. Manjka jim večni govor, ki je bil v preteklosti in ki bo v prihodnosti (cit. po Rancière 2005, 39).*

Vidimo, da se tudi v kontekstu subjektivacije pri Rancièru pojavlja problem časovnosti politike. Toda zdi se, da za Rancièra to ni problem, ki bi mu veljalo posvečati posebno pozornost. Problem zadnjega stavka, večnega govora, ki je bil in bo, na nek način odpira vrata Badioujevi koncepciji političnega časa, po kateri je realni politični čas »prihodnji preteklik«. Badiou k temu dodaja: »V tej dvojni razsežnosti njegove predhodnosti in njegove prihodnosti implicira ta čas organizacijo« (Badiou 2004, 73). Tisto, česar Rancière ne tematizira, je natanko ta časovna razsežnost političnega dogodka, ki naj zagotavlja njegovo »immanentno konsistentnost«, če privzamemo Badioujev termin (2004, 74). Da pa bi govor plebejcev bil »večen«, potrebuje organizacijo, katere naloga mora biti konstrukcija časovne razsežnosti politike. Zato Badiou na nekem drugem mestu upravičeno očita Rancièru skopo vztrajanje na negativnih opredelitvah politike. O *Nerazumevanju* namreč pravi naslednje: »Zvedeli boste, kaj politika ne sme biti, zvedeli boste, kaj je bila, a nič več kot to, nikdar pa ne boste zvedeli, kaj je v realnem, in še manj, kaj bi bilo treba narediti, zato da bi obstajala« (Badiou 2005b, 111).

Badiou torej ugotavlja, da se Rancière vse preveč zateka k zgodovinskim primerom politike, ki pa z vidika političnega »tu in zdaj« ostaja preveč abstraktna in nedorečena. Politika je za Rancière le ponovitev zgodovinskih pojavov politike – od demosa do proletariata. Iz tega logično sledi, da politični subjekti, v kolikor za Rancière ne implicirajo nikakršne organizacije časa, ne morejo pretendirati na časovno dimenzijo lastnega obstoja. V Apijevi policijski zaslepljenosti je zato tudi del objektivnega uvida. Plebejci večnega govora ne morejo imeti natanko zato, ker njihova politična organizacija ne implicira dejanj, ki bi si za nalogo vzela zagotavljanje časovnosti lastnega subjekta, torej zagotavljanja imanentne konsistentnosti politike.

V tem oziru je treba omeniti še ključno Rancièreovo komponento politične subjektivacije – svobodo. Antični *demos* vznikne kot politični subjekt v trenutku, ko si prilasti svobodo kot sebi nelastno lastnost, kot lastnost, ki je pripisana demosu, lastna pa je vsem delom skupnosti. Kar pomeni, da je svoboda na nek način sredstvo emancipacije.<sup>17</sup> Toda tisto, kar temu sklepu uhaja, je natanko prehod (policijske) identitete v (politično) subjektivacijo, demosa kot identificiranega dela skupnosti v demos kot subjektivirano celoto (razcepljene) skupnosti. Ta prehod je morda pogojen prav z Badioujevo disciplino, namreč z zavestjo o neločenosti kolektiva. Kar predhodi temu »biti nič, ki je lahko vse«, je ravno ontologija discipline, tega »ne imeti nič, razen svoje discipline«. Kajti, kot pravi Badiou na nekem drugem mestu (2007, 91): »Ljudje, ki nimajo ničesar – ne moči, ne denarja, ne medijev –, imajo kot možnost moči le svojo disciplino«, torej golo možnost, da delujejo skupaj. To pa je že neka minimalna oblika politične organizacije, na podlagi katere je možna konstrukcija časa. Pojav politike v obliki »štetja nevštetih« zato po definiciji ne more biti *creatio ex nihilo*. Politična subjektivacija izhaja iz zgodovinske izkušnje in vznikne skozi disciplino, neločenost kolektiva.

---

<sup>17</sup> Tu lahko Rancièreu (in Agambenu) namenimo splošen očitek: politika se je lahko dejansko »zgodila« na podlagi svobode demosa. Pri obeh avtorjih pa ostaja netematizirano dejstvo, da sta v Atenah tako ekonomija kot država temeljili na suženjstvu dveh tretjin nesvobodnega prebivalstva. Glede razmerja svoboda-emancipacija velja mimogrede omeniti, da najdemo isto formulacijo tega razmerja tudi pri (pozor!) Edvardu Kardelju (1977, 127): »Svoboda je bila vedno v zgodovini sredstvo človekovega boja za njegovo osvoboditev od vseh naravnih in družbenih sil.«

#### 4.4 KOMUNISTIČNI FORMALIZEM POSTOPKA PROTI SPONTANOSTI IN KREATIVNOSTI SODOBNIH DRUŽBENIH GIBANJ

Kako je danes z disciplino ali neločenostjo partijskega kolektiva oziroma formalizmom postopka v umetnosti? Tukaj se ne nameravamo spuščati v gole konstatacije, da v apolitičnih časih preprosto ni ljudske volje za politiko. Raje se bomo osredotočili na tiste redke aktualne poskuse artikulacije politike. V mislih imamo sodobna gibanja proti neoliberalizmu v njihovi najsplošnejši razsežnosti. Četudi obstaja širše soglasje med intelektualci na levici, da so ti pojavi redki, za mnoge tudi brez učinkov, pa te okoliščine za nas ne morejo pomeniti razloga, da bi jih izvzeli kritični misli. Zato se še enkrat vrnimo k *Ukrepu*.

Rekli smo, da je konstitucija mi-ja pogoj možnosti političnega časa, torej časa trajanja neke politike. V nasprotju z mladim tovarišem, za katerega je revolucija dejanje trenutka sedanjosti (»Grem se borit, takoj / in zdaj: kričim in podiram vse prepreke nauka«), kar je posledica lastne patološke vezanosti na identiteto (prejšnjega) jaza oziroma, rancièrovsko rečeno, na nujnost deklariranja subjekta krivice, je pri treh agitatorjih ponovno v ospredju formalna procedura, znotraj katere je »mišljenje nekaj, kar sledi težavam in predhodi delovanju«, kakor pravi ena bolj znanih Brechtovih maksim (Oberstar 2007, 68). Ključen je naslednji del dialoga:

MLADI TOVARIŠ: In zdaj vas vprašam: Ali klasiki potrpežljivo gledajo, kako revščina čaka?

TRIJE AGITATORJI: Govorijo o metodah, ki zajamejo bedo znotraj celote.

MLADI TOVARIŠ: Torej klasiki niso za to, da je treba vsakemu revežu enako, takoj in v prvi vrsti pomagati?

TRIJE AGITATORJI: Ne.

Medtem ko mladi tovariš deluje na podlagi subjektivnega namena in čustvene kontaminiranosti, ki ga sili v takojšnje delovanje, pa trije agitatorji ostajajo zvesti formalnemu postopku: refleksija situacije, pri kateri vztrajajo, izhaja iz radikalnosti okoliščin, v katerih so se znašli – izkoriščanja, ki so mu priča. Hkrati pa sama radikalnost razmer še ne pomeni neposrednega preskoka k delovanju. Odločitev terja, da je vmes med obema vselej še interval mišljenja, iz katerega delovanje šele sledi. Ko trije agitatorji vztrajajo pri nauku klasikov, saj ta »zajema bedo znotraj celote«, merijo natanko na akt mišljenja, ki naj predhodi delovanju.

Neposredni prehod od radikalnosti okoliščin k delovanju mimo mišljenja teh okoliščin pomeni delovati spontano, pomeni sploh ne premisliti okoliščin, v katerih delujemo. Na tem mestu velja opozoriti na analogijo s sodobnimi družbenimi gibanji. Robert Pfaller v svoji polemiki z Antoniom Negrijem, Michaelom Hardtom in Mauriziom Lazzaretom pravi med drugim naslednje:

*[M]islím, da je najpomembnejši problem povezan s pojmom spontanosti, in trdim, da ta ne izhaja iz hedonizma. Dejstvo, da se množice tako posvečajo lastni spontanosti, da se tako upirajo kakršnikoli obliki organizacije, da si tako želijo biti kreativne, ni učinek hedonizma, ampak, klinično rečeno, narcisizma. To lahko vidimo v osnovni značilnosti te ideologije v Negrijevi in Hardtovi knjigi [Imperij]: teoretiki ne opazujejo realnih učinkov, ki jih imajo politične akcije, ampak raje rečejo "bili so tako spontani" (kar pomeni, da aktivisti niso mislili v naprej, ampak so zgolj delovali iz trenutka v trenutek). To so osnovne značilnosti filozofskega narcisizma, ki ne gleda objektivnih učinkov določene akcije, ampak subjektivne namene njenih subjektov (Pfaller 2006, 37).*

Podoben problem se pojavlja v sodobni »politično angažirani« scenski umetnosti, kjer je glavni izraz, ki zaznamuje odrske uprizoritve, *subverzija* (Krašovec 2007, 85). Za Brechta, ki si je prizadeval natanko isto, to je, *spremeniti dejanskost*, je bil *potujitveni učinek* glavni mehanizem vseh tipov umetnosti, s katerimi se je ukvarjal (drame, igre, poezija in tako dalje). S potujitvenim učinkom je želel doseči natanko dezidentifikacijo občinstva z določenimi vlogami. Zato v njegovih igrah pogosto najdemo določene besede, ki jih izreka ne-prava oseba (na primer proletarska govorica iz ust meščanstva). Kritika dejanskosti, ki se uprizarja na odru, pa tudi v poeziji (»učni komadi« so tu najočitnejši primer), naj bi proizvajala kritično občinstvo, ki bi iz gledališča odhajalo z več vprašanji, kot je vanj prišlo, in manj odgovori, kot jih je pričakovalo. Robert Pfaller je podoben učinek v teoriji pripisal metodi *miselnega eksperimenta*, na katerega je prvi opozoril Wittgenstein:

*Miselni eksperiment je pri Wittgensteinu nasprotna podoba. Korist, ki jo prinaša s seboj, ni pridobitev znanja o dotlej neznanem, temveč izguba dotlej samoumevnih teoretskih predsodkov.*

*Predmet, ki je obdelan s takšnim miselnim eksperimentom, torej ni objekt, o katerem smo hoteli kaj vedeti, temveč fiksna ideja, ki smo jo imeli o njem. Zato po uspešnem*

*miselnem eksperimentu praviloma vemo o objektu še manj kot prej; le vprašanja lahko bolje zastavimo. Empirični eksperimenti priskrbijo odgovore na vprašanja; miselni eksperimenti pa omogočajo vprašanja tam, kjer so bili dotlej le prenapljeni odgovori (Pfaller 2005, 134–135).*

Brecht si podobno želi doseči s potujitvenim učinkom: ne podati odgovorov, temveč natančneje zastaviti vprašanja tam, kjer so bili le prenapljeni odgovori. Toda taki miselni eksperimenti, ki lahko imajo še kako realne učinke na dejanskost, so možni samo ob strogem ločevanju med dejanskostjo in igro. Sodobna scenska umetnost deluje obratno. Glavno vodilo je subverzija in ne več kritika (Krašovec 2007, 85). Ker ta tip umetnosti ne ločuje med dejanskostjo in igro, je njen končni učinek v tem, da uprizarja spremembo na odru, zato nujno ostaja brez posledic za dejanskost.

#### **4.5 »NI NAM ŠE DANO, DA NE BI UBIJALI«**

Po tem mestu nam preostaneta še dva upravičeno najslavnejša in najpogosteje komentirana odlomka iz *Ukrepa*, ki pa sta hkrati morda tudi najbolj kontroverzna. Prav v njiju je marsikdo videl najočitnejši dokaz Brechtove (če jo tako poimenujemo) »stalinistične miselne sheme«. Čeprav sta odlomka na različnih koncih komada (prvi v VIII. delu z naslovom »Ukrep«, drugi pa v II. delu z naslovom »Izbris«), nas to ne sme motiti, da bi ju ne interpretirali v obratnem zaporedju, kakor si v delu sledita, kar smo, resnici na ljubo, že vseskozi počeli.

Potem ko mladi tovariš ni mogel več zdržati ob opazovanju nasilja kapitalističnih zastopnikov nad delavci, si je v naglici snel masko ter z revolucionarnim krikom sredi noči spečim delavcem naznanil svoj prihod. To pa je razkrilo ilegalno partijsko enoto in ogrozilo anonimnost njihove identitete. Ker je to ogrozilo tajnost delovanja v celoti, so se ostali trije tovariši znašli pred morda najbolj radikalno dilemo, kar si jih je moč zamisliti. Morali so ukrepati:

ŠTIRJE AGITATORJI: Sklenili smo tole:

Torej mora izginiti in to povsem

Ker se moramo vrniti nazaj k našemu delu,

Njega pa ne moremo vzeti s seboj, niti ga ne  
moremo pustiti tu.

Torej ga moramo ustreliti in ga vreči v apneno jamo

Da ga razžre apno.

KONTROLNI ZBOR: Ali ni bilo drugega izhoda?

ŠTIRJE AGITATORJI: V tako kratkem času nismo našli druge rešitve.

Tako kot žival pomaga živali,  
smo tudi mi želeli, da bi njemu pomagali,  
saj se je z nami boril za našo stvar.

Pred preganjalci smo še tistih pet minut  
premišljevali o boljši rešitvi.

Zdajle razmislite  
še vi o boljši možnosti.

(Premor)

Tole smo torej sklenili: Odrezati  
Je treba lastno nogo od telesa.

Grozno je ubijati.

A ne le drugega, sebe ubijamo, če je potrebno.

Saj vsak, ki živi, ve,

Da se da ta svet ubijanja spremeniti  
samo z nasiljem.

*Ni nam še dano, da ne bi ubijali, smo reki* (Brecht 1981, 24–25; podčrtal B. N.).

Slavoj Žižek je v svoji izjemni interpretaciji teh nekaj vrstic izluščil zapoved, ki tak partijski kolektiv drži skupaj. Ta zapoved je prisotna v občudovanja vredni Brechtovi natančni formulaciji zadnjega stavka, zapovedi, ki je zapisana v logični formi dvojne negacije (Žižek 2004, 180). Zadnja vrstica namreč ne pravi »dovoljeno nam je ubijati«, temveč »ni nam še dano, da ne bi ubijali«. »Dovoljeno nam je ubijati« je, preprosto povedano, zunanja prekoračitev biblične zapovedi »ne ubijaj«, ki se izteče v svojo obsceno hrbtno stran »zapovedano je ubijati«. Na to je nenazadnje opozoril že sveti Pavel, ki pravi: »Kaj bomo torej rekli? Je mar greh zakon? Nikakor ne. Vendar greha nisem spoznal razen prek zakona, saj tudi za poželenje ne bi vedel, ko zakon ne bi govoril: Ne poželi! Ob tej zapovedi je greh sprostil v meni vsakršno poželenje; kajti brez zakona je greh mrtev« (Rim 7.7–9).

To pomeni, da se prekoračitev šele vzpostavi z zakonom, ki jo prepoveduje. »Dovoljeno nam je ubijati« je zato strogo korelativno s prepovedjo ubijanja. Morda je najprimernejši zgled te dvojnosti zakona in njegovega permissivnega dopolnila delo tajnih služb povsod po svetu:



»Dovoljenje za ubijanje je v službi zakona, kakor je „Licence to Kill“ Jamesa Bonda v popolnem soglasju z njegovim delom „On Her Majesty's Secret Service“. Zakon je garant ubijanja« (Oberstar 2007, 66).

Brechtova dvojna negacija pa, nasprotno, to prepoved in njeno zunanjo transgresijo določi z ozirom na okoliščine njenega izjavljanja, saj »zakon podvrže prekoračitvi znotraj njegovega rekanja« (Oberstar 2007, 66). »Ni nam še dano, da ne bi ubijali« pomeni afirmacijo prepovedi »ne ubijaj«, toda ne v okoliščinah, ki ne dovoljujejo izrekanja te prepovedi. Kar Brecht proizvede s to formulacijo, je natanko to, da abstraktno prepoved presoja glede na konkretne okoliščine. Ukrep, ki ga sprejmejo agitatorji, da namreč tovariša ustrelijo in vržejo v apneno jamo, je enako grozljiv kakor vsak drug uboj. Porok zanj se ne nahaja nikjer v zunanosti, ukrepu ne sledi nobena naknadna racionalizacija (na primer s sklicevanjem na veliko idejo revolucije). Nasprotno, ukrep izhaja izključno iz odločitve tovarišev glede na konkretne okoliščine, v katerih so se znašli. »Grozno je ubijati,« pravijo. Če kaj, potem je ravno to antistalinistična drža v najčistejši obliki. Izbruh velikih čistk v tridesetih letih, te nepregledne morije, je povzročilo natanko sklicevanje na zunanjo referenco, na »lepšo prihodnost novega človeka«, ki je služila kot naknadna racionalizacija ubijanja. S to racionalizacijo se je »dalo lažje živeti«. Agitatorji tik pred odločitvijo o ukrepu pravijo: »Pred preganjalci smo še tistih pet minut / premišljevali o boljši rešitvi« (Brecht 1981, 25). Če kaj, potem bi takšna pozicija štirih agitatorjev, v kateri je odločitev utemeljena zgolj v lastni presoji konkretnih okoliščin, brez racionalizacije le-te v zunanji referenci, preprečila to nepregledno morijo čistk, v katerih se je zapoved »ne ubijaj!« sprevrgla natanko v zapoved lastne transgresije.

#### **4.6 KAKO BITI NIHČE?**

Ob koncu drugega dela komada s pomenljivim naslovom »Izbris«, Kontrolni zbor poje Hvalnico ilegalnemu delu (Brecht 1981, 20):

Lepo je,  
Če vzameš besedo v razrednem boju,  
Da množice glasno in zveneče pozoveš v boj,  
Naj razženejo zatiralce, osvobodijo zatirane.  
Teško pa je, a koristno, drobno vsakdanje delo,  
Neumorno, skrito tkanje Mreže partije pred  
Puškino cevjo podjetnika:

*Z govorjenjem, ki*

*Naj skrije govornika.*

*Z zmago, ki*

*Skrije zmagovalca.*

*Z umiranjem, ki*

*Skrije smrt.*

*Kdo bi ne storil veliko za slavo, a*

*Kdo bi storil kaj za molk? (Podčrtal B. N.).*

Kot je opozoril Ciril Oberstar, je premalo reči, da je Hvalnica ilegalnemu delu zgolj prikaz strategije ilegalnega boja. Obenem je v tem delu tudi podan »odgovor na vprašanja, ki si jih zastavljajo delavci ob branju zgodovinskih knjig, odgovor na zagato historičnega materialista, ki ugotovi, da je zgodovinska vloga anonimnih množic pozabljena« (Oberstar 2007, 69). Tukaj torej nimamo opraviti z *glasom kot predikatom delavskega razreda*, razreda, ki se politično subjektivira z govorom oziroma demonstracijo enakosti govorečih bitij, pri čemer vztraja Rancière. Glas sam po sebi namreč že implicira predpostavko obstoja svojega vira, predpostavko prisotnosti subjekta, ki ga oddaja. Tu imamo prej opraviti s pozabo anonimnih množic, torej z ideološkim jedrom njihovega molka. Če to točko povežemo s temo našega predhodnega poglavja, potem lahko zatrdimo sledeče: molk kot ideološko jedro na nek način ustreza molku prič v perspektivi revizionističnih zgodovinarjev iz Lyotardovega zgleada, ki ta molk interpretirajo kot dokaz neobstoja krivice z imenom Auschwitz. Molk delavskih množic je iz perspektive kapitala podobno dokaz o neobstoju krivice, ki se dogaja delavcem, torej o neobstoju krivice nasploh (v kolikor je po Marxu krivica, iz katere izhaja proletariat, vselej krivica nasploh). Molk v teh nekaj Brechtovih vrsticah nedvomno bolj ustreza Lacanovi formulaciji molka kot dejanja. Brecht s tem obratom preprosto spremeni *ideološko jedro molka*, v katerega so potisnjene anonimne množice, v *sredstvo njihove emancipacije*. Enako kot krutost umora, ki mora ostati prepovedan, je molk nekaj nemožnega, neko nemožno realno, ki ga mora proletariat vzeti nase. Molk, določen z zunanjimi okoliščinami (pasivni molk), tako postane subjektivna odločitev (aktivni molk). Ta politična pozicija je zato strogo homologna poziciji analitičnega diskurza. Z besedami Slavoj Žižka (2004, 182) je natanko to »revolucionarna dejavnost, izvedena s pozicije »subjektivne destitucije«: ne »avtentično kazanje lastne pozicije izjavljanja«, temveč to, da se kot tisto za izjavo izbrišemo, je dejanje brez subjekta. Kar je nesmrtna Martha Argerich dejala o svojem igranju klavirja (»ljubim igranje klavirja, zoprno mi je le biti pianistka«), velja tudi za revolucionarja: ljubi revolucijo,

a zoprno mu je biti revolucionar.« Natanko to je pozicija, ki jo Rancière najverjetneje spregleda pri svojem primeru emancipacije Alžircev: molk, ki so ga alžirski emancipatorji vzeli nase, »avtentično izjavljanje krivice« in s tem afirmiranje sebe kot subjekta so zamenjali s še tako krutim, nasilnim dejanjem, kot je gverilsko bojevanje. Zato ključno vprašanje, ki si ga tukaj postavlja Brecht in hkrati naj že odgovarja, ni rancièrovsko ali mladomarksovsko vprašanje, *kako iz nič postati vse*, temveč prej radikalno obratno: *kako biti nihče?*<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Kakor se tudi glasi naslov ene zadnjih knjig Slavojja Žižka (glej Žižek 2005).

## 5 SKLEP

Kaj ta dognanja pomenijo v luči našega osrednjega problema, to je štetja, oziroma kaj konkretno pomenijo v luči Rancièrovega »štetja nevštetih«? Tisto, kar Rancièreja ne zanima pretirano, je mesto, ki nastopi s subjektom krivice. Zato Rancière vztraja na zgodovinsko podkrepljenem upanju, da bo sleherna politična subjektivacija za ceno svojega vpisa oziroma integracije v policijski red proizvedla transformacijo tega reda. Morda izraza »štetje nevštetih« ne bi več smeli jemati kot metafore, temveč bi se morali osredotočiti na njegovo realno vrednost. Nevštetih namreč implicirajo točko, ki je heterogena glede na policijski red, na subjekt, ki kot tak ni všteti v red policije. Toda prvi del besedne zveze »štetje« implicira nelagodno posledico, da ti nevštetih vendarle štejejo, in sicer za policijski red. Badioujevsko rečeno, štejejo-za-eno. V tej konstelaciji se maksima »bili smo nič, bodimo vse« žalostno sprevrne v »bili smo nič, zdaj smo nekaj«. Brechtov *materialistični obrat*, če temu tako rečemo, implicira drugačno štetje, ki ga lahko formuliramo kot točko, v kateri *nevštetih ne štejejo tako, da so vse*, skratka, preko identifikacije s celoto, pač pa svojo univerzalno razsežnost, ta partijski »mi vsi«, utemeljijo v dejanju, tako da *vzamejo nase ta nič, ki so*, tako da molk oziroma svojo anonimnost, v katero jih postavljajo okoliščine, pretvorijo v lastno izbiro. Na ta način si paradoksnost odprejo morda edino realno možnost za lastno emancipacijo. Tako nasproti Rancièrovemu nevštetemu histeričnemu subjektu, ki naj šteje preko deklaracije krivice, stoji Brechtov destituirani subjekt, subjekt dejanja, katerega oporo predstavlja subjektivno določeni molk oziroma samo-izbris, torej točka, kjer ta *nič šteje natanko kot nič*. Kar pomeni, da se to dejanje izmika vpisu v policijski red, natanko zato pa lahko proizvede materialne učinke spremembe situacije. Slavoj Žižek v enem svojih zgodnejših del takole formulira podobno poanto:

*Terorizmu je treba po drugi strani priznati vsaj to, da ima nos za strahotno nasilje Teksta, vendar deluje »psihotično«, odgovarja na to simbolno nasilje z »realnim« (v okviru iluzorične, dobesedno »nore« strategije, da bo to »realno« nasilje ljudi »osvestilo«, jih iztrgalo mirnemu predajanju simbolnemu nasilju Teksta). Lahko bi torej tvegali in rekli, da je »terorizem« »resnica« celotnega tega prizorišča, saj – za razliko od »kompromisov«, ki spregledajo nasilje Teksta in s tem vnaprej pristanejo nanj – edini na tem prizorišču reagira na Terorizem (z velikim T) Teksta: terorizem je čisti simptom, ne simptom »globoke krize sodobne družbe«, o čemer se običajno govori, marveč simptom v strogem pomenu: odgovor na vprašanje, ki je potlačeno, ki*

*ni zastavljeno, na vprašanje Teksta. Od tod njegov »iracionalni« značaj, od tod zmedenost »naivne« zavesti pred njim, vsa »naivna« vprašanja tipa »le zakaj streljajo, na kaj s tem odgovarjajo...« (Žižek 1982, 155).*

Čisto za konec lahko rečemo, da Rancièrovo *Nerazumevanje* nedvomno prinaša radikalne teze in v mnogih točkah analize ima Rancière nedvomno prav. Po eni strani mu je treba priznati zasluge za relativno prepričljivo kritiko Platona, na kateri je utemeljena razmejitvena gesta politike od filozofije, po drugi pa prepoznati veliko inovativnost pri postavljanju koncepta politike, ki se v celotnem obsegu razlikuje od običajnih predstav o politiki. Toda s seboj prinaša tudi marsikatero protislovje in dodatne probleme, na ključni točki pa ostanejo njegove izpeljave žal nedorečene, na kar smo opozorili že zgoraj (glej podpoglavji »Rancièrov izhod« in »Jaz in mi«).

Tako lahko v luči obeh izhodiščnih hipotez še enkrat na kratko povzamemo ključne sklepe pričujoče razprave. Za razliko od zgodovinskih figur »štetja nevštetih« kot načina politične subjektivacije (demos, plebs in proletariat), ki služijo celotni Rancièrovi argumentaciji, s katero si prizadeva pokazati, da je deklaracija krivice vselej v domeni njenega subjekta ter da za emancipacijo ni potrebna nikakršna subjektu zunanja instanca Drugega, pa na koncu *Nerazumevanja* priskrbi zgled sodobnega in uspešnega poskusa subjektivacije v primeru alžirskega protikolonialnega boja, ki nakazuje ravno vrnitev tega Drugega, ki ga Rancière vztrajno zavrača. Sam je sicer pozoren na sklep, ki sledi iz situacije, v kateri je alžirsko krivico razglasil njihov Drugi, torej francoska levica. Ta deklaracija pomeni dezidentifikacijo francoske levice, ki tako napravi francosko skupnost nekonsistentno, v čemer Rancière vidi uspešnost alžirskega boja. Toda še bolj ključna posledica, ki iz tega izhaja in ki je Rancière v tem primeru ne tematizira, je natanko to, *da se v luči te intervence Drugega subjekt krivice ne proizvede več na kraju krivice*. To pa posledično pomeni, da se subjekt krivice cepi na molčečo pasivno žrtev na eni in aktivnega Drugega, ki deklarira krivico, storjeno žrtvi, na drugi strani. S tem sklepom pa Rancière zaide v protislovje s svojo temeljno predpostavko, po kateri je deklaracija krivice možna samo z mesta njenega subjekta, skratka, ko subjekt krivice sam tudi razglasi svojo krivico.

Kar uhaja tej, sicer pomanjkljivi Rancièrovi interpretaciji zgloda alžirskega protikolonialnega boja, je natanko molk Alžircev, na kar se je nanašala naša druga izhodiščna teza. V luči Brechtovega »učnega komada« *Ukrep* in v nasprotju z Lyotardovim modusom molka kot

pasivnega je ta molk potrebno interpretirati kot aktivno dejanje, kot molk, ki se opira na subjektivno odločitev. Hkrati s tem smo pokazali, da predstavlja Brechtov *Ukrep* tudi materialistični obrat Rancièrovega »štetja nevštetih«. V nasprotju z Rancièrovim subjektom krivice, ki temelji na njeni deklaraciji, na avtentičnem kazanju lastne pozicije, preko katere naj nevštetih štejejo, na deklaraciji »bili smo nič, bodimo vse«, se Brechtova partijska politična dejavnost opira natanko na ta subjektivno določen molk. Če na kratko ponovimo: nasproti Rancièrovemu nevštetemu histeričnemu subjektu, ki naj šteje preko deklaracije krivice, stoji Brechtov destituirani subjekt, subjekt dejanja, katerega oporo predstavlja subjektivno določeni molk oziroma samo-izbris, torej točka, kjer ta *nič šteje natanko kot nič*, torej kot realno-nemožno, kar pomeni, da se to dejanje izmakne vpisu v policijski red. Le s te pozicije je možno sproducirati vznik potlačenih predpostavk policijskega reda, na katerih ta red temelji. Natanko zato pa lahko tako dejanje proizvede materialne učinke spremembe situacije, realne učinke, ki spodkopavajo štetje, na katerem temelji policijski red družbenega *logosa*.

## 6 LITERATURA

- Agamben, Giorgio. 2004. *Homo sacer*. Ljubljana: Študentska založba.
- 2006. *Che cos'è un dispositivo?* Rim: Nottetempo.
- 2007. Kaj je dispozitiv? *Problemi XLV* (8–9): 15–28.
- Althusser, Louis. 2000. *Izbrani spisi*. Ljubljana: Založba /\*cf.
- Badiou, Alain. 1998. *Sveti Pavel: Utemeljitev univerzalnosti*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- 2004. *Ali je mogoče misliti politiko? Manifest za filozofijo*. Ljubljana: Založba ZRC.
- 2005a. *Dvajseto stoletje*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- 2005b. *Metapolitics*. London in New York: Verso.
- 2007. Prelom s starimi oblikami politike. Intervju z Alainom Badioujem. *Agregat V* (11–12): 88–93.
- Brecht, Bertolt. 1981. Ukrep. *Problemi XIX* (9–10): 18–25.
- Dolar, Mladen. 1982. *Struktura fašističnega gospostva*. Ljubljana: DDU Univerzum.
- 1992. *Samozavedanje. Heglova fenomenologija duha II*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- 2003. *O glasu*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Foucault, Michel. 1991. *Vednost – oblast – subjekt*. Ljubljana: Krt.
- 2003a. Predavanje 17. marca 1976. *Filozofski vestnik XXIV* (3): 151–169.
- 2003b. Rojstvo biopolitike. *Filozofski vestnik XXIV* (3): 171–177.
- 2004. *Nadzorovanje in kaznovanje*. Ljubljana: Krtina.
- 2007. *Življenje in prakse svobode*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1998. *Fenomenologija duha*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Jakobson, Roman. 1996. *Lingvistični in drugi spisi*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Kardelj, Edvard. 1977. *Smeri razvoja političnega sistema socialističnega samoupravljanja*. Ljubljana: Komunist.
- Klepec, Peter. 2003. Ob Foucaultovem pojmovanju biooblasti in biopolitike. *Filozofski vestnik XXIV* (3): 111–137.
- 2004. *Vznik subjekta*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Kolšek, Katja. 2003. Biopolitika in subjekt. *Filozofski vestnik XXIV* (3): 139–149.
- Krašovec, Primož. 2007. Brechtove potujitve na ravni dramskega teksta: od proletarske govorice do sarkazma. *Dialogi* 43 (11–12): 71–87.

- Lacan, Jacques. 1985. *Seminar XX: Še*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- 1994. *Spisi*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- 1993. *Televizija*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- 2003. Narobna stran psihoanalize. *Razpol* 13: 7–111.
- 2008. *Hrbtna stran psihoanalize*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Lenin, Vladimir Iljič. 1974. »Levičarstvo« otroška bolezen komunizma. Ljubljana: Cankarjeva založba
- Lytard, Jean-François. 2003. *Navzkrižje*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Marx, Karl. 1979a. Kritika Heglove pravne filozofije: Uvod. V *MEID I*, ur. Boris Zihlerl, 189–208. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- 1979b. Židovsko vprašanje. V *MEID I*, ur. Boris Zihlerl, 149–188. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Miller, Jacques-Alain. 1981a. Šiv. V *Psihoanaliza in kultura*, ur. Rastko Močnik in Slavoj Žižek, 257–273. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- 1981b. Matrica. V *Psihoanaliza in kultura*, ur. Rastko Močnik in Slavoj Žižek, 275–283. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- 2001. *O nekem drugem Lacanu*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Močnik, Rastko. 2003. *Teorija za politiko*. Ljubljana: Založba /\*cf.
- Oberstar, Ciril. 2007. Komunizem smrti. *Dialogi* 43 (11–12): 41–70.
- Pfaller, Robert. 2005. Domačna tujost, grozljivo, komično. *Problemi XLIII* (1–2): 131–158.
- 2006. Približajmo se sovražniku! Uničenje javnega prostora v kulturi intimnosti. *Agregat IV* (8): 34–38.
- Platon. 2004. Država. V *Zbrana dela*, ur. Gorazd Kocijančič, 990–1252. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Rancière, Jacques. 2004. *The Philosopher and his poor*. Durham in London: Duke university press.
- 2005. *Nerazumevanje: politika in filozofija*. Ljubljana: Založba ZRC.
- 2006. Od aktualnosti komunizma do njegove neaktualnosti. *Filozofski vestnik XXVII* (1): 93–100.
- Razpol 13: glasilo freudovskega polja*. 2003. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Riha, Rado. 2006. Ali lahko vidim revolucijo? *Filozofski vestnik XXVII* (1): 31–47.
- Sveto pismo stare in nove zaveze. 1989. *Ekumenska izdaja*. Ljubljana: Britanska biblična družba.



- Šumić-Riha, Jelica. 1996. *Totemske maske demokracije*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- 2003. Molk in realno. *Filozofski vestnik* XXIV (1): 35–51.
- 2005. Aisthesis politike: Spremna beseda. V *Nerazumevanje: Politika in filozofija*, 175–197. Ljubljana: Založba ZRC.
- 2007. Jetniki drugega, ki ne obstaja. *Filozofski vestnik* XXVIII (1): 81–100.
- Švabić, Šura. 2006. Nerazumevanje: Politika in filozofija: Recenzija. *Filozofski vestnik* XXVII (1): 228–233.
- Wittgenstein, Ludwig. 1976. *Logično filozofski traktat*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Zupančič, Alenka. 2003. Štirje diskurzi v luči vprašanja presežnega užitka. *Razpol 13*: 113–155.
- Žižek, Slavoj. 1982. *Zgodovina in nezavedno*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- 1998. Alain Badiou kot bralec svetega Pavla. V *Sveti Pavel: Utemeljitev univerzalnosti*, 115–148. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- 2003. Stalinizem in kapitalizem kot dve plati diskurza univerze. *Razpol 13*: 193–225.
- 2004. *Paralaksa: Za politični suspenz etičnega*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- 2005. *Kako biti nihče?* Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- 2007. *Nasilje*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.