

Jacques Rancière*

Čas, pripoved, politika¹

Uvodoma bi rad spomnil na nekatere izmed misli, ki sem jih v štiridesetih letih svojega dela razvijal na navidez precej različnih področjih. Ukvarjal sem se z oblikami delavske emancipacije in režimi identifikacije umetnosti, transformacijami literature in načeli demokracije, predpostavkami zgodovinopisja in oblikami konsenza, ki jih danes proizvajajo dominantni aparati. Kar združuje ta področja in kar je obenem izhodišče pričujoče razprave, je pozornost, namenjena načinu, kako te prakse in te vednosti implicirajo določeno kartografijo skupnega sveta. Je tudi pozornost, namenjena oblikam vidnosti in nevidnosti, ki ga strukturirajo, načinom, kako v njem prebivajo subjekti v skladu z oblikami soobstoja in izključitve, načinom, kako so v njem prepoznani dogodki in razmerja med njimi, ter načinom, kako so v njem določene možnosti in nemožnosti glede na vse te elemente. Ta sistem razmerij med načini biti, delovanja, gledanja in mišljenja, ki obenem določa skupni svet in način soudeležnosti na njem, sem imenoval »delitev čutnega«. Časovne kategorije imajo v njej bistveno vlogo. Ko določijo neki zdaj, neki prej in neki potem ter jih povežejo v pripoved, vnaprej določijo tudi način, kako nam je skupni svet dano zaznati in misliti, a tudi mesto, ki ga v njem zasedajo ti in oni, ter zmožnosti, ki jih imamo za zaznavo njegove resnice. Časovna pripoved vedno hkrati določi dve zadevi. Po eni strani določi okvir zaznave tega, kar je v tem trenutku prisotno, način, na katerega se ta sedanost navezuje na ali pa prekinja z neko preteklostjo, ter prihodnosti, ki jih ta sedanost dovoljuje ali prepoveduje. Po drugi strani pa določi tudi načine biti v času, torej načine, na katere smo z njim usklajeni ali neusklajeni, in načine udeležnosti – skozi strinjanje ali nestrinjanje – pri moči resnice ali zmote, povezane z njenim potekom. Časovna pripoved hkrati določa, kaj neki tok časa omogoča in kako njegovi prebivalci imajo ali pa nimajo možnosti, da bi se omogočenega polastili. Ta artikulacija je fiktivna, toda soglašati moramo glede pomena besede fikcija. Fikcija ni iznajdba imaginarnega sveta, ampak kon-

167

1 Prispevek temelji na predavanju, ki ga je imel avtor 6. maja 2014 na Inštitutu družbenih in humanističnih ved v Skopju. (Vse opombe so prevajalčeve.)

* Université Paris 8

strukcija okvira, v katerem lahko subjekti, reči in situacije zaznavamo kot povezane v skupnem svetu, in v katerem lahko dogodke mislimo kot razporejene v inteligibilno povezavo. Časovna pripoved pa je v jedru teh fikcij, ki strukturirajo inteligibilnost situacij in s tem tudi njihovo sprejemljivost. Obenem je časovna pripoved vedno tudi fikcija časovne pravičnosti. Izraz »časovna pravičnost« spominja na Anaksimandrov fragment o stvareh, ki prestajajo kazen za njihovo nepravičnost glede na red časa. To reklo je sicer najbolj znano po komentarju, ki mu ga je posvetil Heidegger, sam pa bom razmerje med pravičnostjo in redom časa v nadaljevanju zastavil drugače.

Fikcijsko strukturo časa je nujno izpostaviti zaradi analiz naše sedanjosti, ki prevladujejo zadnjih 25 let. Sesutje sovjetskega imperija je namreč prineslo zelo preprost pogled na naš čas. Zrušil naj se ne bi le določen državni in ekonomski sistem, temveč kar celotna zgodovinska doba, ki je času zaupala nalogo, da razkrije resnico, skrito v osrčju gibanja stvari samih, in ki je nastop te resnice povezovala z nastopom pravičnega sveta. Bilo je, kot bi času odvzeli fikcije, ki so mu bile naložene, obljube, ki naj bi bile zapisane v njegovi preteklosti, in prihodnost, ki naj bi bila njegov cilj. Bilo je, kot bi se čas vrnil v svoj običajni tok. Pojavili pa so se različni načini, kako razumeti ta običajni tok. Nekateri ga razumejo kot modro upravljanje s časom brez utopičnih prihodnosti, zvedenim na neposredno sedanjost in bližnje konsekvence, v katerem moramo le preračunati možnosti za blaginjo, ki jo prinašajo kratkoročni ukrepi, ki jih lahko v kratkem tudi preverimo. Drugi pa ga nasprotno razumejo kot čas somraka postzgodovine, ki ji vladata splošni nihilizem brez vere in užitek tržnih radosti. Obe možnosti pa temeljita na evidenci preloma med resnično sedanjostjo in velikimi preseženimi upi in iluzijami historičnega časa, ki ga vodi prihodnost. Vse to je filozof Jean-François Lyotard povzel z osupljivim izrazom »konec velikih pripovedi«.

Zelo hitro pa je bila očitnost radikalne spremembe časovnosti postavljena pod vprašaj. Po eni strani so se države, odrešene komunistične prihodnosti, zapletle v etnične in religiozne spore in konflikte zaradi obnovljenih nacionalnih pripovedi in genealogij kraljestev in imperijev. Po drugi pa se je hitro izkazalo, da ima zmagoslaven prosti trg tudi sam dolgoročne zahteve za zagotovitev svoje prihodnosti, ki se nanašajo na žrtvovanje iz preteklosti podedovanih privilegijev in egoizma sedanjih interesov. Izkazalo se je, da je preveč poenostavljeno nasprotje med trdno realnostjo sedanjosti in iluzijami preteklosti zakrilo razcep v osrčju same sedanjosti, ki je razcep časovnosti pa tudi možnosti in zmožnosti.

Če hočemo razumeti te preobrate, moramo razumeti kompleksnejšo časovno logiko, na kateri temeljijo slavne velike pripovedi. V ta namen se moramo vrniti daleč nazaj, vse do kanonskega teksta, ki je na zahodu utemeljil zakone fikcije in postavil določeno figuro časovne racionalnosti. V mislih imam Aristotelovo *Poetiko*. Tam je zapisano, da pesnikova naloga ni sestavljanje verzov, ampak tvorjenje fikcije, torej vezi med dogodki ali strukture kavzalne racionalnosti. Ne gre namreč za pripovedovanje o dogodkih, kakor so se v resnici zgodili, temveč za pripovedovanje o tem, kako bi se lahko zgodili, torej izhajajoč iz njihove možnosti. Pesnik sestavi kavzalno shemo povezanosti v skladu s pomembnima razmerjema: razmerjem med srečo in nesrečo in razmerjem med nevednostjo in spoznanjem. Na ta način tvori razmerje med zgodbo o pravičnosti in modelom inteligibilnosti. Če parafraziramo Anaksimandrove besede, tragedija določi red časa, v skladu s katerim bitja dostopajo do spoznanja skozi obsodbo njihove nepravičnosti, ki v prvi vrsti izhaja iz njihove nevednosti. Tragedija s tem trajno poveže zgodbo o izvršeni pravičnosti z zgodbo o pridobljenem spoznanju. A v zvezi z racionalnostjo tega reda časa veljata dve pomembni opazki. Konstrukcija možne povezave dogodkov mora biti po Aristotelu v skladu z nujnostjo ali verjetnostjo. Učena nujnost in poetična verjetnost sta kot obliki racionalizacije oziroma pravičnosti časa ekvivalentni. Obe sta namreč v enaki meri zoperstavljeni slabi obliki časa: času preproste zaporednosti, v katerem se stvari dogajajo druga za drugo brez kavzalne povezanosti. Prav zaradi tega je po Aristotelu poezija vredna več kot zgodovinopisje: poezija govori o tem, kar bi se lahko zgodilo, medtem ko zgodovinopisje govori zgolj o tem, kaj se je zgodilo po empiričnem zaporedju. Toda v zvezi s tem moramo dodati opombo, ki je Aristotelu ni bilo treba vključiti v *Poetiko*: razlikovanje med dvema vrstama časovne povezave temelji na razlikovanju med dvema oblikama doživetega časa in dvema kategorijama človeškosti. Obstajajo ljudje, katerih sedanost je del časa dogodkov, »ki bi se lahko zgodili«, časa dejanj in njihovih smotrov, časa spoznanja in zanj potrebnega prostega časa. Na kratko, to je čas ljudi, ki imajo čas in ki jim zaradi tega pravimo aktivni ljudje. Obstajajo pa tudi ljudje, ki živijo v sedanosti stvari, ki se preprosto zgodijo, druge za drugimi, kar je čas ponavljajoče se bedaste vsakdanjosti. Skratka, to je čas ljudi, ki nimajo časa in ki jih označujemo za pasivne – ne zato, ker ne bi imeli kaj početi, ampak zato, ker pasivno sprejemajo čas. Kavzalna racionalnost časovnih povezav, ki zagotavlja prehod med srečo in nesrečo ter nevednostjo in spoznanjem, je povezana z delitvijo časovnosti, ki je tudi delitev oblik življenja. Zunaj svojega področja pušča množico tistih, katerih oblika življenja je zavezana času golega zaporedja, ki izključuje sreče in nesreče poetične racionalnosti.

Tako se izvrši časovna pravičnost. Poznamo torej poetično pravičnost procesa, ki aktivne ljudi iz sreče vodi v nesrečo in iz nevednosti v spoznanje. Toda obstaja še ena pravičnost, ki je predmet Platonove *Države*. Tvori jo urejena razdelitev dejavnosti, časov in prostorov, utemeljena v 2. knjigi, na začetku pripovedi o izvoru polis, v katerem je treba v delavnicah zadržati bitja, ki se nimajo časa ukvarjati s čim drugim kot le s tem, kar od njih zahteva njihovo delo, ki ne čaka.

To razdelitev časa moramo imeti v mislih, če želimo razumeti zastavek oblik racionalnosti, ki jim pravimo velike pripovedi. Velike moderne pripovedi so si prisvojile logiko fikcijske racionalnosti, ki so jo aplicirale na zgodovinsko zaporednost, ki jo je Aristotel zoperstavil poetični racionalnosti. Ukinile so nasprotje časovnosti: svet, v katerem se stvari godijo druga za drugo, so uskladile z zakonitostmi racionalne povezave. Prav v tem svetu, v vsakdanji in obskurni realnosti produkcije materialnega življenja, je marksizem razvil matrico forme kavzalnosti človeških dogodkov. Tu se kaže nova vez med spoznanjem in pravičnostjo. Tragični junak je prišel do spoznanja le skozi nesrečo, ki ga je doletela zaradi njegove nepravilnosti, novo spoznanje reda časa pa naznani tudi novo pravičnost, ki je obenem spoznanje zakonov, po katerih vlada nepravilnost, in spoznanje zakonov, po katerih sam čas presoja o tej nepravilnosti. Zgodovina tako postane eksemplarična fikcija prehoda od nesreče k sreči, utemeljena na prehodu od nevednosti k spoznanju. Zgodovinska evolucija proizvede znanost o evoluciji, ki zgodovinskim akterjem omogoča aktivno vlogo v transformaciji nujnosti v možnost. Toda nasprotje časovnosti, ki jo je navidez ovrгла nova racionalnost zgodovine, se znova pojavi v njenem jedru. Zgodovinski trenutek, ki proizvede pogoje spoznanja in obljubljene sreče, proizvede tudi vrzeli in zamude, ki družbene sloje pušča v preteklosti. Prav tako pa sredi vsakdanje prakse delovnih gest in načinov mišljenja reproducira zastor ideologije, ki zgodovinske akterje zapira v nepoznavanje nujnosti. Ta nevednost pa je dvojna: po eni strani je vztrajnost časa ponavljanja, ki v nedogled zavira udejanjenje pravičnosti, notranje poteku zgodovine, po drugi pa je iluzija tistih, ki ne poznajo nujnega značaja te zamude in se poskušajo prezgodaj postaviti v prihodnost. Nasprotje časovnosti, ki je bilo prej nasprotje med dvema ločenima svetovoma, se zdaj umesti v osrčje zgodovinske nujnosti. Isti zgodovinski proces je tako doživet na različna načina. Nekateri živijo v času spoznanja, času kavzalne povezave, drugi (večina) pa živijo v času nevednosti, izključenega zaporedja, ki ima različne oblike: ujetost v sedanost ponavljanja, navezanost na zastarelo preteklost in iluzorno pričakovanje prihodnosti, ki še ni mogoča.

Velike pripovedi o zgodovinski nujnosti torej ne poganja preprosta vera v prihodnost, ki jo prinaša razvoj časa, temveč podvojitev te nujnosti na načelo možnosti in načelo nemožnosti, ki je sama utemeljena na logiki nasprotja med časom stvari, ki se godijo druga za drugo, in časom racionalne povezanosti. Znanost o tej nujnosti je bila vedno tudi znanost o možnem prelomu z dominacijo, o nujni reprodukciji dominacije ter o nedoločenem odlogu preloma z njo. S tega vidika je povsem zmotno misliti, da je naša doba opustila logiko velikih pripovedi in se posvetila zgolj razsežnosti sedanjosti. Naša doba je le prerazporedila razmerje med nujnostjo, možnostjo in nemožnostjo. Možnost je zaprla v alternativo med reprodukcijo obstoječe nujnosti in katastrofo človeškosti na poti v radikalno nesrečo samouničenja. Nujnost je tako postala nujnost edine možnosti (ali najmanjšega zla) kot edine alternative skorajšnji katastrofi. Da bi zagotovila to edino možnost je morala znanost povezave bolj kot kdajkoli prej nasprotovati nevednosti ljudi empiričnega zaporedja, ki so se upirali nujnosti poteka časa. Kapitalistični in državni red, ki je razglasil zastarelost velike marksistične pripovedi, je preprosto prevzel njeno logiko. Hitro se je izkazalo, da ima trdna sedanjost, ki jo naše vlade in njeni ideologi zoperstavljajo starim sanjarijam o smislu zgodovine, svoje dolgoročne zahteve. Ta sedanjost, domnevno osvobodjena iluzornih obljub o zgodovini in revoluciji, svojih lastnih obljub ni mogla držati, ne da bi posegla po širšem zgodovinskem procesu, ki se imenuje globalizacija. Pri tem procesu ne gre le za empirično prilagoditev pripetljajem trga, ampak tudi za uskladitev empiričnega časa posameznikov z racionalnim časom kapitalistične produkcije in distribucije dobrin ter za odstranitev vseh ovir za naravno uresničenje njunih zakonitosti, med katere spadajo sistemi zagotavljanja delavskih pravic in redistribucije dobrin v obliki javnih storitev in socialne solidarnosti. Proces uskladitve časov, ki je naloga držav, predpostavlja konstrukcijo nove fikcije zgodovinske nujnosti. Tako je maastrichtska Evropa minulim iluzijam nasproti postavila zgodovinski proces Reforme. Ne gre za te ali one reforme, ampak za Reformo kot vojno racionalnega časa nujnosti proti zamudniškemu času ljudi zaporedja, ki si lastijo podedovane pretekle privilegije in niso zmožni videti dlje od sedanjega trenutka. V 19. stoletju sta Marx in Engels kritizirala obrtnike in malomeščane, ki so s svojo navezanostjo na zastarele socialne forme ovirali razmah kapitalizma in s tem socialistično prihodnost, ki jo ta naznanja. Konec 20. stoletja so morali ta scenarij preinterpretirati. Blaginjo, ki jo obljublja modro upravljanje s sedanjostjo, zdaj ovirajo delavci, ki branijo svoje kolektivne pravice, in institucije socialne solidarnosti. Da bi premagali te grešnike zoper red časa, so jih morali najprej preimenovati: delavci, ki branijo

socialne pravice, so tako postali egoistični privilegiranci, ki branijo svoje kratkoročne interese v škodo prihodnosti lastnih otrok. V Franciji je na tej podlagi del levičarske inteligence uporabil marksistične argumente v podporo desnih vlad v prid zmagoslavja Reforme. Smisel zgodovine je še vedno tu in še zmeraj zahteva očiščenje poti v prihodnost, le da se ta prihodnost ne imenuje več socialistična revolucija, ampak zmagoslavje prostega trga.

Pripoved o zgodovinski nujnosti so torej reciklirali upravljavci reda, ki je obljubljal njeno uničenje. S to združitvijo se je ponovno uveljavila kot kritični diskurz kapitalističnega reda časa. Večinoma pa se je držala istih metod, metod znanosti, ki po eni strani dokazuje nujnost časovne povezave, po drugi pa prezira nevednost prebivalcev časa. Medtem, ko uradni diskurz oznanja zgodovinsko nujnost globaliziranega prostega trga in prezira nevedneže, ki se nočejo prilagoditi njegovemu toku, kritični diskurz iste nevedneže obtožuje nasprotnega greha, namreč, da so še predobro prilagojeni njegovemu toku in njegovim vrednotam, bodisi na pasivni način potrošniške frenezije, fascinacije nad spektaklom in kreditnim suženjstvom bodisi na aktivni način promocije libertarnih in antiavtoritarnih vrednot, ki brišejo tradicionalne ovire njegovega razmaha. Po eni strani se kritika blagovnega fetišizma, potrošniške družbe in družbe spektakla, ki je do nedavnega poskušala razdreti kolesje kapitalističnega stroja, vse bolj nagiba k obtoževanju demokratičnega posameznika, ki je s hlepenjem po vseh vrstah užitkov glavni akter reprodukcije tržnega sistema. Po drugi strani pa ta kritika kolektivne oblike antiavtoritarne subverzije obtožuje, da niso nič drugega kot oblike konstrukcije načinov subjektivacije, ki jih potrebujejo nove oblike kapitalističnega razvoja. Prav to je teza knjige *Le Nouvel esprit du capitalisme*.² Avtorja želita pokazati, kako je gibanje maja '68 v Franciji tradiciji družbene kritike zoperstavilo umetniško kritiko, temelječo na individualnih vrednotah avtonomije in ustvarjanja. S tem je kapitalizmu, ki ga je leta 1973 pretresla kriza, priskrbelo sredstva za regeneracijo z integracijo teh vrednot v nove oblike fleksibilnega menedžmenta. Temu zgledu je sledila cela vrsta samooklicanih radikalnih kritikov, ki so dokazovali, kako vrednote demokratičnega posameznika in fleksibilnega človeka služijo tako novim oblikam kapitalističnega dela, ki odslej mobilizira celoto življenja, kot tudi subjektivni integraciji neoliberalnih vrednot. Kritična misel je tako zarisala krožnico nujnosti in integracije vseh deviacij. Ta krožna logika sicer premore dva scenarija. Prvi je scenarij ponavljanja, večno zavračanje

² Cf. Luc Boltanski in Ève Chiapello, *Le Nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Pariz 1999.

reprodukcije nujnosti, ki je tudi sama večna, drugi pa je scenarij katastrofične spirale, po kateri človeškost fleksibilnih in potrošniških posameznikov drsi proti dnevu poslednje sodbe, ko se bodo morali pokesati za vse svoje grehe proti redu časa.

Logika zgodovinske sodbe se torej ravna po dveh temeljnih dramaturgijah. Prva razsodišče zgodovine zvede na znanost zdravljenja, ki družbe ohranja pri življenju, druga pa to življenje razume kot prizorišče poslednje sodbe. Ti dramaturgiji sta tudi načina obdelave trenutno dominantnega scenarija nujnosti, namreč scenarija krize. V Marxovem času je bila ekonomska kriza znak nedelovanja kapitalizma in s tem njegove minljivosti. Danes pa je, obratno, postala pojem, ki utemeljuje njegovo moč. Po eni strani je kriza dejansko drugo ime za globalizacijo; je domnevno neogibna realnost, ki narekuje uničenje vseh »zaostalosti«, ki se upirajo prostemu zakonu trga. Po drugi strani pa je postala tudi trajno vidni znak poenotenja izvajanja tega zakona in znanstvene nujnosti. S tem je za ekonomskimi mehanizmi reaktiviran prvotni pomen krize, ki je medicinski, toda tudi razmerje pojma krize do časa bolezni se z manipulacijo spremeni. V hipokratski tradiciji je bila kriza natančno določen trenutek, končni trenutek bolezni, ko je zdravnik storil vse, kar je mogel, in bolnika prepustil njegovi zadnji bitki, v kateri bo ozdravel ali umrl. V danes prevladujoči rabi pa kriza pomeni nekaj povsem drugega, ne več trenutek razrešitve, ampak patološko stanje samo. Ekonomska kriza v strogem pomenu postane družbena ali antropološka kriza, bolezen družbe ali človeštva, ki podeljuje moč zdravnikom, ki jih je antični pomen »krize« postavil ob stran. Če kriza ne pomeni več kritičnega trenutka nekega procesa, ampak splošno stanje našega sveta, potem je jasno, da kliče po skrbni in neprekinjeni negi zdravnikov. Vlogo zdravnikov v stanju krize imajo državne oblasti in finančne sile, ki upravljajo s stanjem krize. Kot kaže, »bolezen« krize pravzaprav pomeni dobro zdravje sistema izkoriščanja. Razumeti normalnost kot krizo pa pomeni tudi ponovno začrtati mejo med bolniki, ki živijo v patološkem času zaporedja, v katerem kriza pomeni izgubo zaposlitve, znižanje plače ali izgubo socialne pravice, in tistimi, ki živijo v času znanosti, v katerem kriza označuje tako bolezen nevednežev kot globalno nujnost, ki jo spoznava znanost. To obenem potrjuje znanost poznavalcev in nevednost nevednežev, pa tudi krivdo slednjih, ki jim njihova bolezen preprečuje, da bi svoj čas uskladili z globalnim časom. Velika pripoved časovne pravičnosti se tako zvede na preprosto nasprotje med časom tistih, ki vedo, in časom tistih, ki ne vedo. Poenotenje zdravja in bolezni, zdravniške norme in moralne krivde pa lahko

interpretiramo tudi v skladu z katastrofično shemo, ki krizo razume kot splošno krizo poslednje sodbe človeških grehov.

Čas pripovedi še ni minil. Tako pripovedi, ki vzpostavljajo dominacijo, kot tiste, ki naj bi jo spodbijale, ostajajo ujete v fiksijsko logiko, ki izhaja iz Aristotela, logiko nujne povezave dogodkov, ki je utemeljena na hierarhični razdelitvi časovnosti. V senci deklarirane vladavine sedanjosti državne, finančne, medijske in strokovne avtoritete nenehno proizvajajo vrzeli, ki posameznike postavljajo v odvisnost od globalne časovne pravičnosti in jim vzbujajo krivdo zaradi neusklajenosti s tem časom. Prav tako reproducirajo fikcijo globalne nujnosti in razlike med tistimi, ki živijo v času vednosti, ki udejanja pravičnost, in tistimi, ki živijo v času, ki zakrivi nevednost. S tem nas spodbujajo k spremembi perspektive in ponovnemu razmisleku o časovni pravičnosti – ne več z vidika prihodnosti, ki jo prinaša globalni proces, ampak z vidika notranje delitve časovnosti. Za različicami diskurza o globalni nujnosti, ki nas iz nevednosti vodi k vednosti in iz sreče v nesrečo (ali obratno), najdemo prvotno delitev (ali nepravico), ki loči tiste, ki imajo čas, in tiste, ki ga nimajo. In vendar so tudi boji, ki to časovno pripoved postavljajo pod vprašaj in nagovarjajo tiste, ki nimajo časa, naj si ga vzamejo in s tem od znotraj razcepijo čas »dela, ki ne čaka«. V svojih delih o delavski emancipaciji in teoriji intelektualne emancipacije sem se ukvarjal z osrednjo vlogo te ponovne polastitve časa. Na tem mestu bom navedel le nekatere elemente, ki jih potrebujemo za drugačno razumevanje časovne pravičnosti.

V osrčju emancipatorne misli najdemo spremembo žarišča, ki na novo določi zastavke pravičnosti in nepravice v poteku vsakdanjega časa. Pri tem ne želim povzdigniti vsakdanji čas na račun globalnega, ampak le trditi, da se globalno vedno umešča v vsakdanje. Vsakdanje ni ovira, ki jo moramo odstraniti z razumevanjem njegove odvisnosti od globalnega, ampak čas, v katerem se zgošča vsa nepravica nekega položaja, a tudi možnost njene poravnave. Prav o tem sem pred nekaj leti na predavanju v Beogradu spregovoril z izrazom »metoda enakosti«. Vrnil sem se k enemu osrednjih prizorov iz svoje knjige *La Nuit des prolétaires*, k delovnemu dnevu, o katerem v 40. letih 19. stoletja pripoveduje mizar Gauny. Delovni dan ni le čas, ki se z vidika Kapitala deli na reprodukcijo delovne sile in presežno vrednost, ampak je z vidika delavca tudi prisilno opravilo, ki ni le izvršitev neke dejavnosti, ampak tudi način biti v času in prostoru. V tem smislu je delovni čas vsakdanja prisila, ki nenehno reproducira delitev časovnosti kot delitev oblik življenja. Obenem je tudi konkretni potek ur in mi-

nut, v katerem se pojavi možnost odmika v normi reprodukcije, možnost telesnega in miselnega dela, ki v prostorskih omejitvah ponovno zavzame odklon pogleda, ki misel odpelje drugam, ali ki v časovnih omejitvah zavzame miselni odmik, ki povzroči počasnejše ali hitrejše, v vsakem primeru pa drugačno gibanje telesa. Analiziral sem dramaturgijo ur, kot jo zastavi Gauny, in način, kako se v razmerju gibanja misli do gibanja telesa vzpostavi kompleksna logika vrzeli med časom obnovljene služnosti in časom osvojene svobode – dva časa, ki zasedata isti čas. Prvo zavzetje pa je gotovo tisto, ki v pripoved postavi ta čas, ki bi moral biti po definiciji izključen iz reda pripovedi in v katerem naj se ne bi dogajalo nič, razen reprodukcije časa in s tem tudi njegovih delitev. Ta pripoved je fikcija. Mizar ne pripoveduje o svojem delovnem dnevu, ampak o njegovi fikciji. Ne opisuje ga takšnega, kakršen običajno je, ampak o njem piše kot o času, v katerem se vsako uro kaj zgodi. Delovni dan ni le mikrokozmos, v katerem znanost prepozna zakon produkcijskega sistema, ampak tudi čas ponovne delitve časa. Pisna pripoved o dnevu spremeni modalnost izkustva časa, a dodati moramo, da pisanje te pripovedi predpostavlja še eno spremembo v redu časa. Da bi lahko pisal, si je moral mizar vzeti čas, bodisi ponoči, ko bi moral reproducirati svoje sile, bodisi v času brezposelnosti, ko bi moral iskati novo zaposlitev. To pomeni, da je moral zavrniti tako aristotelovsko delitev na čas zaporedja in čas kavzalnosti, kot tudi delitev, ki jo Aristotel vzpostavi med dvema oblikama neaktivnosti – odmorom, potrebnim za obnovo delavčevih sil, in brezdeljem, ki krepí duha tistih, ki niso podvrženi prisili dela.

To je ključno pri rabi časa, ki določa emancipatorno dejavnost. Celota pravičnosti ali nepravičnosti časa je navzoča v vsakem od njegovih trenutkov. Sprememba merila narekuje časovno pravičnost, ki ni povezana s smerjo celotnega poteka homogenega časa, ampak se razvija kot delitev časa in produkcija odmikov, ki niso zamude ali pozabe glede na potek časa, ampak prekinitev normalne delitve časovnosti. Čas se deli od znotraj na podlagi ponovne osvojitve njegovih trenutkov. V vsakem od teh trenutkov sta hkrati navzoči reprodukcija delitve časovnosti in točka možnega odmika in ponovne razdelitve. Trenutek je zmožnost produkcije drugega časa. Čas torej ni dolgo trajanje, ki stoji nasproti efemerosti trenutka, ampak razširitev moči trenutka, prerazporeditev uteži na tehtnici usod. Prav moč trenutka tvori neki drugi čas, ki je v osrčju teorije intelektual-

ne emancipacije Josepha Jacotota, ki sem jo predstavil v *Nevednem učitelju*.³ Je normalni čas, čas procesa izobraževanja posameznikov in družb, v katerem se pod krinko obljubljenosti in enakosti na koncu poti nenehno reproducira njihova nezmožnost, in je čas zmožnosti istih posameznikov, v katerem lahko začnemo utirati pot izhajajoč iz katerekoli točke in kateregakoli trenutka. Moč trenutka, ki spočne neki drugi čas, pa ne zadeva le individualne emancipacije, ampak je značilna tudi za »revolucionarne« dni, ko »pasivni« ljudje pozabijo na »delo, ki ne čaka,« zapustijo delavnico ter na ulici potrdijo svojo udeležbo pri skupnem času. V slovitem tekstu je Walter Benjamin v tem prepoznal moč eksplozije časovnega kontinuuma, ki jo simbolizira anekdota o človeku, ki je v pariški revoluciji julija 1830 streljal na ure na zvonikih, da bi ustavil čas, podobno, kot je Józue ustavil sonce.⁴ Toda takšni dnevi morda prej proizvedejo odprtje nekega drugega časa, v katerem se preoblikuje razdelitev možnosti in s tem tudi moč tistih, ki prebivajo v času. To je nov skupni čas, ki se vzpostavi na podlagi vrzeli, narejenih v dominantnem redu časa.

To moč redistribucije časov najdemo tako v revolucionarni marksistični tradiciji kot v načelu literarne revolucije. Marksistična tradicija jo je povezala s slabim časom tistih, ki so poskušali spremeniti čas, ne da bi poznali znanstvene zakonitosti, ki uravnavajo povezavo časa. Po drugi strani pa je bil prelom v merilu časa načelo neke druge revolucije, namreč moderne revolucije v umetnosti pripovedi, ki se imenuje literatura. Ta revolucija je pod vprašaj postavila prav aristotelovsko nasprotje med časom zaporedja in časom kavzalne povezanosti. V mislih imam tekst Virginie Woolf *Modern Fiction*, ki zavrne tiranijo zapleta, njegovim umetnim povezavam vzrokov in učinkov pa zoperstavi resnico časovnih atomov, ki nenehno padajo na našega duha. To resnico opisuje pisatelj.⁵ Ta prelom v redu časa običajno povezujejo z elitistično držo literature, ki si vzame svoj čas za podroben opis duševnih stanj brezdelne buržoazije. S tem pa pozabljajo, da je bil ta prelom v merilu časa sprva preklic nasprotja med dvema kategorijama ljudi. Čas atomov, ki eden za drugim padajo, je skupni čas tako domnevno aktivnih kot domnevno pasivnih ljudi. To je čas, ki ga junakinja Virginie Woolf,

³ Jacques Rancière, *Nevedni učitelj: pet lekcij o intelektualni emancipaciji*, prev. Suzana Koncut, Zavod En-knap, Ljubljana 2005.

⁴ Cf. Walter Benjamin, »O pojmu zgodovine«, prev. Frane Jerman, v: *Id., Izbrani spisi*, Studia humanitatis, Ljubljana 1998, str. 223.

⁵ Cf. Virginia Woolf, »Moderno pripovedništvo«, v: *Id., Ozki most umetnosti*, prev. Breda Biščak, LUD Literatura, Ljubljana 2011, str. 26–33.

gospa Dalloway, deli z vsemi anonimnimi življenji, ki ji prečkajo pot. Ta življenja rušijo red, ki jih zapira na slabo stran časovne meje. Dan, ko se gospa Dalloway pripravlja na večerno zabavo, nas spominja na dan, ki ga opisuje Flaubert, ko Emma Bovary, hči kmeta, skozi okno zre potek vedno enakih ur in si poskuša izmisliti zgodbo, ki bi pretrgala to ponavljanje. Spominja pa nas tudi na dan mizarja Gaunyja, ki si prizadeva preobraziti ure podločnosti v ure svobode. V osrčju moderne literarne fikcije je čas, v katerem v vsakem trenutku dneva poteka boj med srečo in nesrečo. To je njen pravi čas, ki prinaša tudi novo teksturo pripovedi, čeprav svoje junake prepusti nesreči tistih, ki so zaman hoteli čas, ki ga niso imeli.

Koristno bi bilo ponovno premisliti trojni vozal pripovedi o globalnem procesu, časovnosti emancipatornih trenutkov in časa literarne fikcije. Menim, da nam bo to pomagalo prekiniti z logiko velikih pripovedi o nujnosti, tako v različici upravljanja v skladu z edino možnostjo kot v različici končne katastrofe. Tako bomo lahko znova premislili možne povezave med doživetim časom posameznikov in trenutki kolektivne afirmacije. Nujno je postaviti pod vprašaj modne analize skladnosti »fleksibilne« individualnosti ali »neoliberalne subjektivnosti« z zakonitostmi globalnega procesa, ki svoje gospodstvo odslej izvaja nad celotnim življenjskim časom. Prav tako se ne morem strinjati z Negrijevimi in Hardtovimi analizami, ki poskušajo iz domnevne enotnosti delovnega in življenjskega časa potegniti nasprotni sklep o času prihodnjega komunističnega sveta, ki je že navzoč v sedanjih oblikah kapitalistične produkcije. Sodobne oblike dela vse prej vsiljujejo izkustvo preluknjane, diskontinuiranega časa polnosti in praznosti. Zanje je značilno nenehno prehajanje iz zaposlenosti v brezposelnost, razmah delne in začasne zaposlitve. Vse več je tistih, ki so hkrati udeleženi v času dela in času izobraževanja, v času kreativnega dela in času priložnostnih del za življenjske stroške; vse več je tistih, ki so se izobraževali za določeno delo, zaposleni pa so na drugem področju, oziroma tistih, ki živijo v enem svetu, delajo pa v drugem. Fragmentirani čas na dnevni red zopet prinaša problematiko emancipacije, dela na trenutkih časa, notranje vojne proti hierarhični delitvi časa – delitvi delovnega časa na aktivno in pasivno, delitvi prostega časa na odmor in brezdelje. Vojna za ponovno prilastitev preluknjane časa morda ponuja tudi nov princip povezave med individualnimi in kolektivnimi prelomi. To je v

Franciji pred nekaj leti pokazala stavka začasno zaposlenih scenskih umetnikov.⁶ Sprva je stavka zadevala nadomestila za brezposelnost umetnikov, katerih čas je razdeljen na vidno poklicno aktivnost in čas, ki je potreben za pripravo. Med stavko pa sta se pokazali dve težnji. Nekateri akterji gibanja so vztrajali pri specifičnosti svojega statusa, drugi pa so si prizadevali za posplošitev svojih zahtev. Slednji so hoteli pokazati, da je vmesni čas »umetnikov« pravzaprav splošna forma, h kateri se danes nagiba čas prekarnega dela, a tudi nova forma boja proti prekarneemu položaju, formacija skupnega časa, ki se vzpostavi v novem boju za delitev časa.

S tega vidika so zanimiva tudi nova kolektivna gibanja od arabske pomladi do gibanj 15. maja in Zasedimo, ki jih najdemo od Madrida do New Yorka in od Aten do Istanbula. Njihovo pomembnost pogosto zavračajo v imenu preproste delitve časa na spontano reakcijo in efemerni obstoj na eni in dolgoročno strategijo, ki trenutke poveže glede na vez med sredstvi in cilji na drugi strani. Toda takšna razdelitev spregleda kompleksnejšo delitev časa, ki zadeva prav besedo zasedba, ki je povezana s pravičnostjo, utelešeno v razdelitvi prostorov in časov. Pravičnost Platonove *Države* narekuje razdelitev zasedb prostora in časa, ki pritiče posameznikovi dejavnosti. Obrtniki 19. stoletja so se poskušali emancipirati od te pravičnosti tako, da so si vzeli čas, ki ga niso imeli. Uprli so se ji tudi delavci v 20. stoletju, ki so zasedli tovarne in s tem preobrazili mesto podložnega dela v kraj skupne moči delavcev. Na neki način sta danes trg in ulica zavzela mesto tovarne za vse tiste delavce, katerih kraj in čas dela je razpršen in ki hočejo znova vzpostaviti kraj skupnega časa. Na tem kraju se lahko pod zastavo preloma z dominantnim časom zberejo tudi raznovrstna izkustva fragmentiranega časa, razlastitve in ponovne prilastitve časa, ki zaznamujejo sedanjost prekarnega dela – sedanjost, skupno tako mlademu tunizijskemu uličnemu prodajalcu, katerega samomor je sprožil jasminovo revolucijo, kot brezposelnim diplomirancem na zasedenih trgih Madrida in New Yorka. Morda se tedaj, ko anonimno ljudstvo zasede kraj, namenjen zgolj prometu, na način, na katerega so delavci v preteklosti zasedli delovno mesto, v središče boja vrne tudi razdelitev prostorov. Ni naključje, da je bila ena najbolj odmevnih zasedb, zasedba trga Taksim, posledica spora o namembnosti nekega kraja, o preobrazbi vsem dostopnega kraja, namenjenega prostemu času, v kraj in prostor tržne moči. Pomembno pa je tudi,

⁶ Izv. »*intermittents du spectacle*«, v Franciji poseben status scenskih umetnikov, katerih delo je po svoji naravi projektno.

da je bila zasedba krajev čas srečanja mnogoterih časovnih izkušenj, ki so se prevedle v mnogotere oblike delovanja na čas. Zdi se, da nove oblike kolektivnega delovanja namesto na tradicionalnih strateških časovnostih slonijo na oblikah soobstoja časovnosti, ki jo je literarna revolucija zoperstavila tiraniji zapleta. Časovnost zasedbe je povezava več oblik ponovne prilastitve časa. Prekinitiv normalnega poteka ur in dejanj je na trgu Taksim simboliziral tudi performans *standing mana*, ki je osem ur negibno in tiho stal nasproti Kulturnega centra Ata Turka. Tovrstne prekinitve pričajo tudi o novih oblikah srečanja med časom umetniškega performansa in časom političnega delovanja. Pojavljajo se oblike organizacije kolektivnega časa razpravljanja in avtonomnega odločanja v zvezi z institucionalnimi oblikami javnega življenja. Obstajajo tudi oblike organizacije vsakdanjega kolektivnega življenja. Tu so tudi prizadevanja, da bi trenutke rekonstrukcije skupnega časa naredili bolj trajne. V ta namen nastajajo institucije, temelječe na zmožnosti vseh na vseh tistih področjih, na katerih dominantni sistem upravlja s časom tako, da proizvaja vrzeli oziroma nezmožnosti, tako v sistemu produkcije dobrin kot v sistemih prenosa vednosti in kroženja informacij. Znano je, kako so nova gibanja na dnevni red znova postavila alternativne oblike organizacije življenjskega časa, ki so imele kot oblike prihodnosti, ki jih anticipira sedanost, tako pomembno vlogo v nekdanih delavskih gibanjih.

Gotovo so se s tem razkrila tudi protislovja takšnih oblik anticipacije. Toda moj namen ni bil izoblikovati dobre načrte za prihodnost, ampak spodbuditi premislek o dominantnih vzorcih razmišljanja o odnosih med globalnim potekom zgodovinskega časa, oblikami dominacije in našim življenjskim časom. Predlagal sem dve premestitvi glede na prevladujoče vzorce. V nasprotju z analizami, ki trdijo, da smo od časa velikih pripovedi prešli v čas zavezanosti sedanosti, sem poskušal pokazati, da pripoved o zgodovinski nujnosti še zmeraj strukturira dominantni čas, le da so obljube o osvoboditvi nadomestile razočarane razglasitve podvrženosti ali napovedi o končni katastrofi. Spomnil sem tudi, da ta pripoved o nujnosti temelji na hierarhični delitvi časa, ki se nenehno reproducira. Prav tako sem pokazal, kako lahko na podlagi oblik bojev in oblik pripovedi, ki to delitev so in jo še vedno postavljajo pod vprašaj, o času in možnostih mislimo drugače.