

Jelica Šumič-Riha *Subjekt krivice*

So knjige, ki iščejo konsenz, ki hočejo diskutirati, in so knjige, ki ne »razpravljajo«. Knjiga Jacquesa Rancièra, *La Mésentente*, kot nakazuje že njen naslov, ni ravno knjiga, ki bi spodbujala dialog. Kajti tisto, kar Rancière postavlja kot matrico vsake interlokucije, zlasti v politiki, je paradokсна struktura govorne situacije, v kateri se sogovornika razumeta in hkrati ne razumeta ali, rajši, se ne razumeta natanko v tisti meri, v kateri se razumeta. Analiza političnih zastavkov take polemične in sporne interlokucije, ki jo Rancière poimenuje nesoglasje [*la mésentente*] se nam zdi več kakor prepričljiva. Kajti nesoglasja, o katerih govori *La Mésentente*, se situirajo v križišču zavrnitve pripoznanja (partnerja kot sebi enakega, tega, kar udeleženec argumentacije predlaga kot skupen predmet) in zahteve po pripoznanju (v prvi vrsti zahteve biti pripoznan kot govoreče bitje). Od tod izhaja, da se zahteva po pripoznanju in njena zavrnitev ne moreta drugače srečati, kakor v silovitem trčenju oziroma njuno srečanje nujno proizvede torzijo, izkrivljenje govorne situacije. Prav okoli te torzije in koncepta krivice [*tort*], ki je po mojem mnenju centralna točka te izvrstne knjige, bom organizirala nekaj svojih pripomb, v katerih bom poskušala поблиže slediti Rancièrovemu argumentiranju.

Najprej je treba opozoriti, da gre za knjigo, katere subverzivna moč izvira iz tega, da izhaja iz aksioma, namreč aksioma o enakosti kogar koli s komer koli. Ta aksiom zahteva, da vso politično problematiko mislimo v luči razmerja enakost-neenakost ali, natančneje, iz srečanja dveh heterogenih logik:

»Na eni strani ... tista logika, ki ... razporeja telesa v prostoru vidnosti oziroma nevidnosti in jim prireja načine biti, delovanja in govorjenja, ki ustrezajo vsakomur. Na drugi strani pa je druga logika, to je, logika, ki suspendira to harmonijo zgolj s tem, da aktualizira kontingentnost enakosti, ki ni ne aritmetična, ne geometrična, pač pa enakost govorečih bitij kot takih.« (*La Mésentente*, str. 50)

Brez težav je mogoče pokazati, da se rancièrovski pojem politike upira vsakršnemu poskusu umestitve bodisi v enega ali v drugega izmed obeh tokov politične filozofije, ki prevladujeta danes: na eni strani liberalno politično filozofijo, kakor jo razvijata J. Habermas ali J. Rawls, na drugi pa tok

heideggerjansko-derridajevske oziroma lyotardovske kritike politike. Ti dve koncepciji politike, gledani iz perspektive rancièrovskega pojma politike, imata, ne glede na to, da si nasprotujeta in se celo izključujeta, nekaj vendarle skupnega. Tisto, kar jima je skupno, je suturacija politike na red, ki ji je tuj: prva jo suturira na pravo, v tisti meri, v kateri ta bolj ali manj tradicionalna koncepcija politike identificira kot politiko le tisto, kar se pojavlja v etatistični oziroma »policijski« formi, če uporabimo Rancièrov izraz; narobe pa se druga, v kateri bi lahko videli sodobno koncepcijo tistega, čemur Rancière pravi metapolitika, zavzema za umik politike oziroma politiko zmerom že prevaja v etiko. Iz rancièrovske perspektive gledajoč bi lahko ta dvojni »šiv« razumeli kot pričevanje o neki zavrtnitvi, o zavrtnitvi »nečiste« narave politike namreč, njene heterološkosti, pri čimer pa je treba opozoriti, da je ta utaja »nečistosti« politike stara toliko kot sama politika oziroma da je želja po izničenju politike bolj ali manj latentno navzoča že od začetka politike. Če se Rancière distancira tako od tradicionalne koncepcije, ki pozna politiko le v institucionalizirani, etatizirani obliki, natančneje, v obliki parlamentarne demokracije, kakor tudi na drugi strani od vsake obljube demokracije, ki naj šele pride, naj bo mesijanska ali kakšna druga, kakor jo zagovarja predvsem dekonstruktivistična teorizacija politike, je to zato, ker predlaga drugačno figuro demokracije, tisto namreč, ki ni ne za zmerom zgubljena, ne za zmerom prihajajoča, pač pa je, prav narobe, zmerom že tu, prezentirana v vsakokrat specifični, enkratni obliki zmerom zgrešenega srečanja med enakostjo in neenakostjo.

Misliti danes politiko ali demokracijo, kar je za Rancièra pravzaprav isto, dejanko ne pomeni nič drugega kakor iskati v banalnosti vsakdanjih situacij sledove subjektivirajoče krivice, razkorakov, razmikov, neskladij med identiteto, ki jo je utrdila policijska logika, in tistim, kar tej logiki uhaja. To pomeni, da zato, da bi mislili politiko danes, zadostuje, da zaznamo »čutno prezentacijo«, če uporabimo Rancièrov izraz, te demokracije, sledeč učinkom srečanj dveh logih, natančneje, njunih kratkih stikov, ki se proizvedejo tu in zdaj, skratka, ne pomeni nič drugega kakor da iščemo politiko v njeni empiričnosti, banalnosti vselejšnjega tu in zdaj.

Problem pa je v tem, da je »demokratski *aisthesis*«, to je, demonstracija politične heterologije, neločljiva od drugega modusa čutnosti, namreč policijskega, ki naredi, »da je ta dejavnost vidna, ona pa ne, da je ta beseda slišana kot govor, druga pa kot hrup«. (str. 52) Kajti politična dejavnost, ki meri na demonstracijo (ne)enakosti v predpisanem okviru nekega danega policijskega reda, lahko to doseže le, če pretrga s čutno konfiguracijo, kot jo je utrdila policija. Sama ta heterologija napeljuje torej na misel, da obstaja imanentna vez med politiko in krivico: po eni strani politika, če povza-

memo po Rancièru, »obstaja le prek načela, ki ji ni lasten, namreč enakosti« (str. 57), po drugi strani pa krivica četudi je negacija enakosti, le-to vsekozi predpostavlja. Od tod izhaja definicija politike kot dejavnosti, ki »zmerom deluje v razkoraku, zaradi katerega se enakost lahko pojavlja le v obliki krivice« (str. 96).

V nekem smislu bi lahko rekli, da politika v rancièrovski koncepciji živi prek krivice in zanjo: edino tako, da dela krivico policijskemu redu, njegovi razdelitvi na vidno in nevidno, na umno in neumno itn., lahko politična dejavnost izpostavi, omogoči, da se prikaže krivica, storjena enakosti.

V nadaljevanju se bomo osredinili na dve figuri, na dva tipa krivice, ki ju je mogoče identificirati v *La Mésentente*. V obeh primerih gre za krivico, konstitutivno za samo politiko, in to v tisti meri, v kateri golo dejstvo, ali krivico obdelujemo oziroma je ne obdelujemo, lahko pripelje do izginotja same politike. Ključna razlika med tema tipoma krivice je namreč v tem, da eden postavi pod vprašaj politiko s tem, da krivico obdelujemo, jo poskušamo »popraviti«, narobe pa drugi ogrozi obstoj politike s tem, da krivice ne obdelujemo.

Začnimo najprej s krivico, ki jo Rancière definira kot »paradoks ali škandal politike,« natančneje, kot »škandalozno« prezenco srečanja med dvema inkomenzurabilnima redoma oziroma logikama: policijsko in egalitarnostno.

Najprej bi se morali seveda vprašati, za koga je sploh ta fundamentalni spor krivica oziroma škandal. To je škandal za politično filozofijo, nam odgovarja Rancière, natančneje, za filozofijo, ki meri na udejanjenje resnične politike, namreč politike, ki je v skladu s svojim izvirnim, imanentnim načelom. Rancièrova *La Mésentente* izjemno pretanjeno analizira tri moduse (ki jih poimenuje: arhipolitika, metapolitika in parapolitika), tri načine, kako filozofija poskuša obdelati tisto, kar dojema kot »škandalozni objekt« (str. 15), konča pa tako, da v postopku svoje »obdelave« hkrati s škandalom ukinete tudi samo politiko.

Že ta analiza in kritika filozofske »obdelave« škandala napeljuje na sklep, da po Rancièru krivica, ki razkrije, da politika ni drugega kakor srečanje dveh nesoizmerljivih redov, ostaja in tudi mora ostati strukturno nujno neodpravljljiva, kajti že sama ideja, da je treba ta škandal »obdelati«, implicira izginotje same politike, saj ta po Rancièru ni drugega kakor heterologija. V toliko bi zato lahko rekli, da je temeljna krivica neločljiva od politike, pri čemer je jasno, da te krivice ne gre razumeti, denimo, v smislu za zmerom pozabljenega, potlačenega izvira, kajti, strogo vzeto, ta krivica ne predhodi politiki. Pravzaprav bi morali reči, da ta fundamentalna krivica vznikne šele v trenutku, ko se politika polasti aksioma enakosti. Tako bi lah-

ko rekli, da je temeljna krivica krivica, ki jo predpostavka enakosti naredi, če smemo tako reči, sami politiki. Ali še drugače, temeljna krivica ne pomeni drugega kakor da je politiko »prečkal« aksiom enakosti. Z eno besedo: temeljna krivica je drugo ime politike.

Od te temeljne krivice moramo pri Rancièru ločiti drugo figuro krivice oziroma izkrivljenja, namreč tisto, čemur bi lahko rekli »navadna« krivica oziroma politična krivica v pravem pomenu besede. Politična krivica je krivica, ki se za razliko od prejšnje, obdeluje in jo je tudi treba obdelovati, kajti v nasprotnem primeru politika koincidira z oziroma pade v institucionalizirano politiko, tisto namreč, čemur Rancière pravi policija. To enačenje politike s policijo pa je spet treba razumeti kot zanikanje politične heterologije, se pravi, zanikanje dejstva, da policijo zmerom že prečka predpostavka enakosti. Toda kako se kaže, da je politika heterologija oziroma kako se kaže da politika obstaja le na podlagi aksioma enakosti? Kaže se edino v procesu verifikacije enakosti, to se pravi, edino »v obliki primerov, s pomočjo katerih se v obliki spora vpiše verifikacija enakosti v osrčje policijskega reda.« (str. 55) Od tod izhaja, da je aksiom enakosti kogar koli s komer koli učinkovit, dejanski le v procesu obdelave krivice.

Povzemimo: obstajata dve krivici, ki sta konstitutivni za politiko: neodpravljliva, krivica, ki je ni mogoče obdelovati, in to zato, ker že njena pojavitev prezentificira politiko kot srečanje med policijo in enakostjo, in odpravljliva krivica, krivica, ki jo je mogoče in treba obdelovati, saj šele obdelovanje te krivice pokaže, izpostavi politiko kot heterologijo: kajti s tem, ko verifiramo predpostavko enakosti, to se pravi, s tem, ko izpostavimo krivico, izpostavimo tudi radikalno kontingentnost, arbitrarnost in s tem v zadnji instanci tudi nelegitimnost vsakega policijskega reda.

Naj so Rancièrove analize še tako pretanjene in na svoji ravni popolnoma pertinentne, se nam vseeno zdi, da na neki način »parazitirajo« na dvoumnem, neekspliciranem razmerju med tema dvema figurama krivice. Prav to, da ostaja pri Rancièru, kot bomo še videli, zveza med njima implicitna, zamegljena, ima po našem mnenju bistvene implikacije za konceptualizacijo subjektivacije krivice. Po pravici povedano pri Rancièru ni enega samega modela politične subjektivacije, kajti subjektivacija v politiki je po Rancièru odvisna od zmerom enkratne, specifične pojavitve krivice sredi danega policijskega reda. Od tod izhaja, da obstaja na ravni politične krivice toliko subjektivnih figur, kolikor je manifestacij krivice: črnci, židje, ženske, homoseksualci, Alžirci, itn. Na ravni temeljne krivice, pa narobe obstaja ena sama figura subjektivacije: namreč tista, ki jo reprezentira ljudstvo oziroma do neke mere tudi proletariat. Prav ta temeljna razlika med dvema krivicama in njunima ustreznima subjektivnima figurama zahteva,

da jo konceptualiziramo in obdelujemo na različna načina, kar pri Rancièru nikakor ni razvidno.

Vzemimo za zgled rancièrovsko analizo naše sedanje konfiguracije, ki jo Rancière opredeljuje bodisi kot dobo političnega nihilizma, bodisi kot dobo postdemokracije. Če smo danes priče involucije demokracije, regrese, je to zato, zatrjuje Rancière, ker je za današnjo konjekturo značilno prav izginotje sredstev za politično subjektivacijo, kar z drugimi besedami pomeni, da je za sodobne družbe značilno usihanje, omrtvičenje zmožnosti za percepcijo krivice, pri čemer razloge za to usihanje Rancière vidi prav v vsesplošnem prizadevanju po redukciji politike na tisto etatistično in institucionalizirano formo, ki jo Rancière identificira kot parlamentarno oziroma liberalno demokracijo. In narobe, to nezaznavanje in, posledično, neobdelovanje krivice ima za posledico, da je politika danes bolj kot kdaj koli poprej poistovetena s policijo. Toda kako sploh pride do te nezmožnosti obdelovati krivico in s tem, saj gre za isto, do nezmožnosti za politično subjektivacijo? Kot je razvidno iz Rancièrove analize postdemokracije, je razloge treba iskati v pretrganju vezi med temeljno krivico in njej ustrezajočo figuro subjektivacije. Ali drugače rečeno, če smo danes priče izginotju politike, to se pravi, njeni asimilaciji s policijo, je to zato, zatrjuje Rancière, ker je s političnega prizorišča izginilo ljudstvo. V tej luči bi lahko rekli, da je politični nihilizem, ki je le drugo ime za univerzalno, globalizirano vladavino policije, pravzaprav posledica izginotja ljudstva kot političnega subjekta.

A četudi sprejmemo Rancièrovo diagnozo naše današnje politične situacije, bi se vseeno lahko vprašali, ali ni Rancièrovo privilegiranje vezi med temeljno krivico in ljudstvom kot figuro politične subjektivacije *par excellence*, vendarle oprto na substancialistično koncepcijo subjekta krivice. Pokažimo, kje vidimo past Rancièrove ohranitve ljudstva kot modela za politično subjektivacijo.

Rancière nam prezentira dva modela take subjektivacije: atensko ljudstvo, demos, in proletarijat, kajti tisto, kar ju družijo, je dejstvo, da »tako eden kakor drugi združujeta v imenu enega dela družbe golo enakost kogarkoli s komer koli.« (str. 39) Toda danes sta obe temeljni figuri subjektivacije diskreditirani, razvrednoteni oziroma čisto preprosto odsotni. Od tod se nam postavlja vprašanje, kakšne so implikacije privilegirane vloge teh dveh figur političnega subjekta za možnost politične subjektivacije v naši sedanji konstelaciji. Ali je že samo dejstvo, da sta ljudstvo oziroma proletarijat kot zastopnika reprezentacije strukturno odsotnega političnega subjekta, dokaz, da danes ni in tudi ne more biti politične subjektivacije in zato tudi ne politike? V čem se potemtakem loči Rancièrova analiza sedanjega stanja, de-

nimo, od postmodernistov in poststrukturalistov, ki so že pred več kot dve desetletjema diagnosticirali umik politike? Mar Rancière s tem ne zanika svojega temeljnega aksioma, da je namreč treba politiko iskati tu in zdaj, to se pravi, v zmerom specifičnih kratkih stikih med policijo in predpostavko enakosti? Ali še drugače, mar Rancière s tem, ko predstavlja postdemokracijo in politični nihilizem kot izničenje politike, postavi pod vprašaj tisto, kar naj bi bilo po njegovem ravno nevprašljivo: soobstoj policije in enakosti oziroma nemožnost da bi policija »požrla« politiko?

Da bi odgovorili na to vpašanje, pogledajmo najprej, kako Rancière opredeli zvezo med temeljno krivico in njegovo subjektivno figuro, ljudstvom. To, kar opredeljuje ljudstvo kot subjekt temeljne krivice, je dejstvo, da nastopa kot »nerazločna množica vseh, ki nimajo nobene pozitivne lastnosti,« (str. 27) oziroma, kot zatrdi Rancière, ki nimajo ničesar razen svobode. Po eni strani se torej ljudstvo kaže kot popolnoma desubstancializirana entiteta, kot držalec mesta gole svobode. Pav ta gola svoboda ali, rajši, kot to lepo pove Rancière, »praznost njegove svobode«, omogoči ljudstvu, da deluje kot realno skupnosti, kot nemogoča skupnost, ki razbije vsako skupnost, saj ta »praznost svobode« omogoči temu delu skupnosti, ki ne šteje, ki ni nič, ki ga v nekem smislu dobesedno ni, da postane »vse« oziroma da se polasti »imena skupnosti«. Rancièrova analiza konstitucije ljudstva kot političnega subjekta torej pokaže, kako homologija ljudstva, saj ljudstvo pomeni tako celotno skupnost kot tisti njen del, ki je neviden, povzroči vznik razkoraka med »všetimi« in »nevšetimi«, to je, naredi, da skupnost na neki način eksplodira, in s tem v temelju zamaje identitete, ki jih je vzpostavil in utrdil policijski red.

V tem kontekstu je ključnega pomena Rancièrova teza, po kateri se politika »začne takrat, kadar se enakost kogar koli s komer koli vpiše v svobodo ljudstva.« (str. 169). Vse je torej odvisno od tega, kako razumemo ta vpis enakosti v »svobodo ljudstva«. Prav gotovo se lahko strinjamo z Rancièrom, da ta »praznina svobode« ne obstaja, če na neki način ni utelešena, denimo, v atenskem demosu, če uporabimo Rancièrov zgled. Skratka, ta praznina se lahko pokaže šele, ko jo inkarnira neka instanca, ki jo Rancière opredeli kot »del brez deleža«, del, ki ni pravi del, anomalni del, oziroma ko se pokaže, da ta prazna svoboda ni drugega kakor manifestacija tega »dela brez deleža«.

Toda iz dejstva, da politika, dojeta kot nemožno srečanje policije in enakosti, skratka, da politika kot heterologija obstaja če in samo če obstaja v okviru nekega danega policijskega reda tudi instanca, ki inkranira abstraktno enakost kogar koli s komer koli oziroma praznost svobode, nikakakor ne sledi sklep, ki ga potegne Rancière, da je namreč ta instanca lahko zgolj

in samo ljudstvo. Ali ne bi bilo treba, prej narobe, poiskati v vsakokratnem policijskem redu instanco, ki na podoben način kot ljudstvo »parazitira« na homologiji: reprezentira nič, a hoče vse? Skratka, ali ne zadostuje, da predpostavimo kot nekakšen transcendentni, kot pogoj možnosti vsakega obdelovanja krivice neko figuro subjektivacije krivice, primerljivo z Rancièrovim paradigmatiskim modelom, namreč z ljudstvom?

Še prej pa se moramo vprašati, kaj napeljuje Rancièra na to, da konceptualizira ljudstvo kot subjekta krivice? Če je poudarek na praznosti svobode ljudstva, skratka, na praznini, pojmovani kot zmožnost, da prikljče kogar koli, potem ni razloga, zakaj se ne bi strinjali z Rancièrom. To bi namreč pomenilo, da lahko rabi za podlago politične subjektivacije samo tista instanca, ki inkarnira odsotnost vsakršne pozitivne opredelitve, vsakršne identitete, skratka, ki inkarnira praznino kot tako, saj se na kogar koli, torej na nikogar posebej, na vsakršno »katero koli singularnost«, če uporabimo posrečen izraz G. Agambena, na golo singularnost kot tako, očiščeno vsakršne identitete ali vezi pripadnosti, lahko naslavlja edino praznina.

To je pravzaprav nujen sklep, izhajajoč iz Rancièrove kritike »identitarizma«: če ni nobene identitete, ki ne bi hkrati že izključevala, potem je edino, kar ne izključuje, odsotnost vsake identitete, za kar smo predlagali koncept praznine. Z eno besedo, edino praznina je zmožna priklicati vse. Toda ta praznina ni že kar dana, prav narobe, praznina se mora na neki način »utelesiti«, mora biti na neki način prezentificirana, pozitivirana, toda ne v kateri koli instanci, pač pa v taki instanci, ki prav zato, ker uteleša nič in hkrati vse, v instanci, ki je v sebi »napačna«, nemogoča, razidentificira, briše vse pozitivne lastnosti, pravzaprav bi morali reči, šele ustvari »katero koli singularnost«.

Naše vprašanje torej ne meri na to, ali mora biti ta razidentificirajoča praznina inkarnirana ali ne, pač pa meri na to, ali mora biti inkarnirana v ljudstvu. Kajti Rancière s tem, da izpostavi kot privilegirano figuro inkarnacije praznine ljudstvo, prikrije, za kaj pravzaprav gre, namreč za to, da mora obstajati instanca, ki je prav zaradi svoje paradoksnosti zmožna odpreti praznino sredi danega policijskega reda, ali še drugače, narediti skupnost netotalizabilno. Drugače povedano, strinjamo se, da se mora ta praznina, ki ne šteje, ki pa detotalizira, razbija, prezentirati v neki instanci dane skupnosti, danega policijskega reda, ne strinjamo pa se s tem, da je privilegirana ali celo edina figura inkarnacije praznine ljudstvo, kajti po našem mnenju ni, načeloma gledano, nobena instanca vnaprej destinirana za to funkcijo oziroma katera koli instanca lahko inkarnira praznino svobode oziroma abstrakcijo enakosti. Zato da bi se vzpostavil dispozitiv, ki omogoča politično subjektivacijo, zatoorej zadostuje, da v procesu verifikacije enakosti vznikne

taka instanca, ki drži prazno mesto svobode in enakosti. Edino na ta način se je po našem mnenju mogoče ogniti nevarnosti substancializacije političnega subjekta in s tem vsaki skušnjavi, da bi temeljno krivico navezali na kakšno privilegirano subjektno figuro, na kakšen zmerom že dan modus njene subjektivacije.

Preverimo pertinentnost naših kritičnih opazk, tako da sledimo korak za korakom koncepciji politične subjektivacije, kakor jo razgrne Rancière v svoji knjigi. Misliti politični subjekt v Rancièrovi optiki zahteva na eni strani, da se distanciramo od habermasovske koncepcije subjekta recipročnosti, subjekta, ki je zmerom že predpostavljen, zmerom že tu, na drugi strani pa zahteva, da se ravno tako distanciramo od lyotardovske, postmodernistične koncepcije, za katero je subjekt v bistvu identificiran z žrtvijo. Kajti ti dve koncepciji subjekta sta pravzaprav drug z drugim povezana kot pozitiv in negativ, tako da bi lahko rekli, da je lyotardovski subjekt-žrtev hrbtna stran in tem tudi resnica habermasovskega konsenzualnega subjekta.

Ni treba posebej poudarjati, da subjekt krivice, vzet v Rancièrovem pomenu, to se pravi subjekt krivice kot politični subjekt, nima nič skupnega s habermasovskim subjektom priznanja, ki krivice, o kateri govorita Lyotard in Rancière, konstitutivno ne more videti, saj je ključna poteza te krivice ravno to, da ni priznana. Toda po drugi strani Rancièrovega subjekta krivice ravno tako ni mogoče enaciti z lyotardovskim subjektom-žrtvijo. Kajti četudi je subjekt, razvit v Rancièrovi perspektivi, subjekt krivice, ni identificiran s svojim trpljenjem, z zlom, ki mu je prizadejano, skratka, ni žrtev. Toda če je subjekt subjekt krivice in če je krivica rojstni kraj političnega subjekta, potem se moramo vprašati, na kakšen način se subjekt krivice izogne usodi žrtve, ki se zdi, gledajoč iz Lyotardove perspektive, neogibna. Ključni problem, ki kliče po dodatnih Rancièrovih elaboracijah, je potemtakem naslednji: če je krivica pogoj možnosti subjekta in če ta ni drugega kakor subjektivacija krivice, kako to, da subjekt, ki vznikne iz krivice, ni reduciran na status žrtve. Rancièrovo veliko zaslugo vidimo namreč prav v njegovem trmastem, neuklonljivem zavračanju izenačevanja subjekta in žrtve, in to kljub temu, da postavlja krivico kot pogoj za možnost konstitucije političnega subjekta.

Zdi se, da je Rancièrova rešitev, ki mu omogoči, da se ogne pasti viktimizacije subjekta, oziroma, kar je isto, da ohrani ireduktibilnost političnega subjekta na status žrtve, v tem, da reče, da subjekt ni zvedljiv na žrtev čisto preprosto zato, ker še ne obstaja, ker še ni ničesar, čemur bi lahko rekli subjekt krivice. Toda problem je bolj zapleten, kot se zdi. Kajti ne le, da ni subjekta, če ni krivice oziroma da subjekt vznikne potem, ko se je manifestiralo nekaj, kar je mogoče identificirati kot krivico, marveč tudi krivi-

ce v nekem radikalnem smislu ni, in to natanko v tisti meri, v kateri je že obstoj krivice, kot večkrat poudari Rancière, pridružujoč se tu svojemu antipodu, Lyodardu, predmet spora. Oba se namreč strinjata glede tega, da gre prav za to, kako doseči pripoznanje krivice. Krivica torej, vzeta na sebi, sploh ni opazna, ni nič, je ni, dokler ni razglášena, se pravi, da je za to da bi bila krivica, nujno, da nekdo razglasi njen obstoj. Rešitev iz tega cirkla torej zahteva deklaracijo: vznik krivice koincidira z deklaracijo: to je krivica.

Toda kdo jo lahko razglasi? Jasno je, da to ne more biti sam subjekt, in sicer iz čisto preprostega razloga, kot smo že pokazali, ker (še) ne obstaja oziroma tudi ne more obstajati, ker subjekt kot tak ne predhodi krivici. Tu seveda ne gre za nekakšen začaran krog medsebojnega predpostavljajanja, kjer bi subjekt predpostavljajal obstoj krivice, ta pa, če naj bo pripoznana, saj je v nasprotnem primeru »ni«, subjekta, ki jo razglasi za krivico. Prej bi morali reči, da je razglasitev krivice zgostitev dvojega: vznika subjekta in krivice, kar bi lahko pojasnili takole: subjekt, ki ga strogo vzeto ni nikjer drugje kakor v izjavljanju, deklariranju. Subjekt, ki torej vznikne tako rekoč *ex nihilo*, za nazaj identificira krivico kot svoj »rojstni kraj«. Edino s takim zanazajskim predpostavljanjem se je po našem mnenju mogoče ogniti pasti, v katero so padli nekateri sodobni interpreti Kanta, zlasti J. F. Lyotard, ki so, soočeni z zagato konstitucije subjekta, rešitev videli v predpostavki nekakšnega subjekta pred subjektom, dobesedno pred-subjekta, reduciranega na golo receptivnost oziroma izvirno pasivnost, kar tudi pojasni, zakaj za Lyotarda obstaja zgolj subjekt-žrtev oziroma kot njegov pendant subjekt-priča. Zato da bi se ognili tej »viktimizacijski« pasti, je nujno, da obstaja drug modus krivice, modus, ki omogoča konstitucijo subjekta na neviktimološki način, ki ni, kot smo poskušali nakazati, nič drugega kakor izjava, deklaracija krivice, s pomočjo katere se konstituirata oba: krivica in njen subjekt. Edino na ta način je mogoče reči, da subjekt krivice, kakor ga hoče konceptualizirati Rancière, ne le, da ni žrtev, nekakšen spomenik zla, ki mu je bilo prizadejano, marveč tisto, kar zgolj s tem, da je in da izreče »mi« – mi atenski demos, mi proletariat, itn., že obdeluje, »popravlja«, »odpravlja« krivico.

Povzemimo: subjekt krivice, kolikor je hkrati tudi politični subjekt, ni za Rancière 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 dà svoje ime, s tem, ko se prepozna za subjekta, ki trpi krivico, namreč krivico, ki mu jo je prizadejal obstoječi policijski red.

Vseeno pa je treba tu ponovno opozoriti, da ostaja pri Rancièru netematizirana razlika med modelom politične subjektivacije, kot ga reprezentira ljudstvo, in sodobnimi načini politične subjektivacije, za katere je značilna ravno odsotnost take privilegirane matrice subjektivacije, kakršno je bilo ljudstvo. Da je to problem tudi za samega Rancièra, to je, da si na vsak način prizadeva odkriti moduse politične subjektivacije, kakršne dopušča obstoječa konstelacija, je razvidno tudi iz *Mésentente*, saj Rancière na koncu knjige nakaže dva »poganjka k subjektivaciji«, če smemo tako reči: eden, ki napoveduje možnost bolj ali manj posrečene subjektivacije v razmerah odsotnosti ljudstva. Zgled za to je alžirski antikolonialni boj. Drugi pa je, narobe, zgled za neuspešno subjektivacijo, to je primer Bosancev, ki naj bi pričala o nezmožnosti Bosancev, da se subjektivirajo, oziroma, z Rancièrovimi besedami, da se konstituirajo kot subjekt krivice.

Zakaj politična subjektivacija krivice v Bosni spodleti? Rancière ugotavlja, da je Bosna zgled za to, kako sam obstoj krivice, prizadejanega zla, oziroma identifikacije zločina in žrtve preprosto ne zadostuje za to, da bi se krivica subjektivirala, kar ne pomeni nič drugega kakor reči, da se ni vsaka krivica zmožna subjektivirati. Krivdo za neuspešno subjektivacijo Rancière pripiše temu, da se Bosancem ni posrečilo vzpostaviti vezi z drugimi, s tistimi namreč, ki ne pripadajo bosanski etniji, kot pravi Rancière. Ta nezmožnost vzpostavitve vezi z drugimi je po Rancièru v tem, da se Bosancem, za razliko od Alžircev, proletariata, demosa, ni posrečilo vzpostaviti se kot prazna točka identifikacije-razidentifikacije, 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. In narobe, če primer Alžircev danes nastopa kot primer posrečene, uspešne politične subjektivacije, je to natanko v tisti meri, v kateri je lahko ime Alžirci igralo vlogo praznega mesta, s čimer je bilo omogočeno Francozom, natančneje, francoski levici, da se prepozna v imenu Alžirija in da prek te »napačne« identifikacije postavi pod vprašaj svojo lastno identiteto.

Poanta seveda ni v tem, kot Rancière vztrajno ponavlja, da Francozi postanejo Alžirci, pač pa da se dezidentificirajo kot Francozi. Prav ta dezidentifikacija je namreč predpogoj za politično subjektivacijo. S tem se ni mogoče ne strinjati, toda ta dialektika dezidentifikacije-subjektivacije, kakor jo predstavlja Rancière, po našem mnenju še ne upravičuje demarkacijske črte, ki jo Rancière potegne med Alžirci in Bosanci, razen če se ne zadovoljimo z grobo deskripcijo »dejev«: »dejstvo« je, da so se Francozi mobilizirali ob alžirski »stvari« in ravno tako je »dejstvo«, da se Drugi, zahodna javnost, ni (politično) mobilizirala ob bosanski »stvari«. »Moralistično« in

»humanitarno« mobilizacijo pri tem puščamo ob strani oziroma pravilneje bi bilo reči, da ti obliki mobilizacije zakrjeta odsotnost »prave« mobilizacije. Prvo, kar je mogoče ob tem pripomeniti, je, da ni mogoče trditi, da se je vsak Bosanec videl zgolj in izključno v vlogi žrtve, to je namreč Rancièrov temeljni očitek Bosancem, da se namreč niso hoteli odpovedati »vzvišeni« vlogi žrtve, v kateri so videli sredstvo pritiska na Zahod, da kaj ukrene proti srbski agresiji. In narobe, ni mogoče reči, da so se vsi Alžirci prepoznali v vlogi subjekta krivice. Kako torej upravičiti to distinkcijo?

Kaj nam namreč kažeta ta primera krivice? Prvič, da v današnji konstelaciji ni mogoče uporabljati klasičnega modela subjektivirajoče krivice, krivice kot producentke subjektov, to je, modela ljudstva oziroma proletariata. Če nekoliko »forsiramo« stvari, potem bi lahko rekli, da je treba, zato da bi lahko danes mislili politično subjektivacijo, misliti vez oziroma artikulacijo treh momentov: krivice, situacije (to je, skupnosti, kakor jo je proizvedel policijski red) in subjekta. Oba navedena zgleđa po našem mnenju zelo jasno kažeta prezenco tega trojnega dispozitiva: instanco oziroma tistega, ki mu je bila krivica prizadejana (Alžirci, Bosanci), njihove »rablje« (francoski oziroma srbski policijski red) in Drugega (Francoze, Srbe oziroma mednarodno javnost).

Izhajajoč iz doslej povedanega bi lahko rekli, da je ključni problem politične subjektivacije danes, ki je pri Rancièru zgolj nakazan, ne pa tudi rešen, v tem, da se subjekt krivice ne proizvede (več) na samem kraju krivice. Prav na tej točki pa je tudi mogoče pokazati, v čem je razlika med »klasičnim« modelom subjektivacije in »sodobnimi« poganjki k subjektivaciji: v primeru subjektivacije ljudstva oziroma proletariata akcija samih »nevštehtih«, to je, verifikacija njihove vključitve/izključitve iz skupnosti, odpre prazno mesto in naredi, da postane skupnost nekonsistentna, ne-cela. V primeru Alžircev oziroma Bosancev pa je, narobe, akcija Drugega (Francozov oziroma Srbov, Hrvatov) tista, ki naj bi omogočila konstitucijo imena Alžircev oziroma Bosancev kot imena kogar koli, kot imena, ki je prav zato, ker ne kliče nikogar posebej, zmožno priklicati kogar koli, skratka, vse. Če torej izhajamo iz vloge Drugega (v našem primeru Francozov), nedvomno lahko upravičimo razliko med alžirskim in bosanskim primerom. Toda s tem smo zabredli v drug problem, za katerega se nam zdi, da Rancière pokaže premajhno senzibilnost: če namreč vzamemo alžirski primer kot paradigmo za uspešno politično subjektivacijo, lahko pokažemo, da ta model subjektivacije krivice, za razliko od klasičnega, ki se opira na ljudstvo oziroma proletariat, v nekem radikalnem pomenu nujno pasivizira tistega, ki mu je bilo zlo, trpljenje prizadejano, kajti, kot je mogoče iz Rancièrove analize razbrati, krivico razglasi Drugi, francoska levica, in ta deklaracija, ki razkri-

je krivico, omogoči francoski levici, Francozom, da se dezidentificirajo in s tem pokažejo, da je francoska skupnost nekonsistentna. Grobo povedano, nauk, ki ga je mogoče potegniti iz Rancièrove analize alžirskega primera je, kako se lahko danes politični subjekt konstituira le posredno, prek intervencije Drugega, četudi za ceno viktimizacije oziroma četudi ceno za konstitucijo političnega subjekta plača nekdo drug, namreč žrtev.

Tu se tudi pokaže, v čem je bila »klasična« politična subjektivacija drugačna: tu je namreč samo ljudstvo, to je instanca, ki jo Rancière opredeli kot »del brez deleža«, del, ki torej ne šteje, tisti, ki s tem, da izpostavi prizadejano mu krivico in zahteva pripoznanje te krivice, v prvi vrsti to, da »ne šteje«, da ni vključeno v skupnost, povzroči razkroj skupnosti. Prav operacija »všetja« »nevšetega« pokaže, da »nevštet« funkcionirajo v skladu z logiko neumestljivega ostanka: paradoks je v tem, da s tem, ko tisto, kar je bilo del skupnosti, ne da bi bilo kot tako pripoznano, razkrije ta »škandal« notranje izključitve, skupnost ni povečana za ta poprej »nevidni« del, preprosto povedano, ne nastane nova skupnost, pač pa se, prav narobe, razbije. »Nevštet« so skratka, kot smo že povedali, realno skupnosti: ni jih, ni mogoče, da bi bili, a brž ko se pokaže, da so, ne izginejo le oni kot ta neumestljivi nadštevni ostanek, pač pa tudi skupnost, ki jih ni »videla«. Nasprotno pa v alžirskem primeru Alžirci, za razliko od ljudstva, ostanejo v nekem smislu pasivni, indiferentni do subjektivacije krivice, v nekem smislu »posodi« samo svoje ime. Skratka, za politično subjektivacijo je nujna intervencija Drugega oziroma do subjektivacije lahko pride šele, ko na prizorišče stopi Drugi. A prav to je tisto, česar Rancière ne vidi in tudi noče videti, saj vseskozi vztraja, da za konstitucijo subjekta ni potrebna nobena instanca Drugega, ki jo razume, nedvomno zato, ker mu je za model Althusserjev ideološki Drugi interpelacije, kot vdor teologije v politiko. Tako bi lahko rekli, da je model sodobne politične subjektivacije, kakor nam ga ponazarja Rancière s pomočjo alžirskega primera, pravzaprav maščevanje Drugega oziroma vrnitev potlačenega Drugega. Res je sicer, da se je Rancière znebil Althusserjevega »teološkega« Drugega, zato pa se je Drugi pojavil kot Drugi deklaracije, kajti model, ki Rancière ponuja kot model za sodobno subjektivacijo, temelji na razcepu med krajem krivice oziroma, rajši, med instanco, ki ji je bilo zlo prizadejano, z eno besedo, žrtvijo, in instanco, ki krivico razglasi. Prav zaradi tega netematiziranega razcepa kot pogoja za konstitucijo političnega subjekta danes se nam zdi, da se Rancière nevarno bliža modelu, ki se mu je hotel na vsak način ogniti, namreč postmodernističnemu razcepu subjekta na trpečo žrtev na eni strani in pasivnemu, sočustvujočemu Drugemu na drugi.