

ЖАК РАНСИЈЕР

МИСЛИТИ НЕСАГЛАСНОСТ:¹ ПОЛИТИКА И ЕСТЕТИКА

Reading Rancière, ed. Paul Bowman & Richard Stamp,
London: Continuum

Шта значи мислити политику и естетику под појмом несагласности?² Очигледно да ово није само појам који се тиче политике и естетике. Он такође поставља теоријску позорницу на којој се политика и естетика могу мислити као такве и који међусобно повезује њихове објекте. На најапстрактнијем нивоу несагласност означава разлику између смисла и чула: разлику унутар истог, истост супротности. Уколико претпоставите да је политика облик несагласности то значи да не можете да је изведете из суштине заједнице, било да то учините позитивно, путем примене неке заједничке одлике, попут језика (Аристотел), или негативно, као одговор на деструктивни инстинкт који човека супротставља човеку (Хобс). Политика постоји зато што је заједничко подељено. Али ова подела се не тиче вертикалне подељености. Супротстављеност чула и смисла није супротстављеност чулног и интелигибилног.

¹ Будући да је текст оригинално на енглеском ово је превод за енг. *dissensus*, што је Рансијеров превод његовог појма *mésentente* (фр), који је на нашим просторима превођен на више начина, између осталог као *неслађање* и *неспоразум*, или је просто остављано изворно *дисензус*. Определили смо се за *несагласност* ослањајући се на превод Ивана Миленковића Рансијеровог дела *Несагласност: политика и филозофија* (Београд: Федон, 2014).

² Овај текст, уз мање преправке, представља рад изложен на конференцији *Верној несагласности Жак Рансијер и политичко*, организоване од стране специјалних група Асоцијације политичких студија Постструктурализам, радикална политика и марксизам британског Голдсмита колеџа. Захваљујем се Бенџамину Ардити, Алену Фајналсону и Џејмсу Мартину који су организовали ову конференцију.

Политичка несагласност није појава или форма која би била манифестација економских или друштвених процеса који леже у основи. У односу на марксистичку концептуализацију, класни рат је политичка реалност, а не њен скривени узрок.

Почнимо са ове тачке. У *Несагласности* сам покушао да поново промислим стару аристотеловску дефиницију политичке животиње као језичке животиње. Неки критичари су у овоме видели „повратак класицима”, што је према њима такође значило и повратак на старо схватање језика и стару теорију субјекта који би игнорисао Деридину деконструкцију и Лиотаров *раскол* (*différend*). Али овакво схватање је погрешно. Полазак од аристотеловске „животиње која говори” не значи повратак на дефиницију антрополошке диспозиције према политичком животу, на идеју да је политика заснована на људској способности говора и расправе, коју је Аристотел супротставио пукој животињској способности изражавања ужитка и бола. Напротив, показује да је ова „заједничка” способност од самог почетка расцепљена. Аристотел наводи како робови *разумеју* језик али га не *поседују*. Управо то означава несагласност. Политика постоји зато што говор није исто што и говор, зато што нема слагања око тога шта чулност значи. Политичка несагласност није расправа између људи који могу да говоре и који би супротстављали своје интересе и вредности. То је сукоб око тога ко говори, а ко не говори, око тога чији глас може да се чује као израз бола, а чији као затев за правдом. То управо и значи „класни рат”: не конфликт између група које имају супротстављене економске интересе, већ конфликт око тога шта сам тај „интерес” јесте, борба између оних који се постављају као компетентни да управљају друштвеним интересима и оних који су наводно једино способни да репродукују свој живот.

Почео сам од филозофа који политику дефинише као примену људске окренутости ка заједници зато што сам желео да покажем да је таква дедукција немогућа, да је управо овај „заједнички” чулни квалитет увек већ позорница несагласности. Ово ме води ка методолошкој напомени: неслагање није само предмет моје теорије. Оно је такође метод. Бављење аутором или појмом за мене пре свега значи постављање позорнице за несагласност, проверавање оператора несагласности. То такође значи да су моје теоријске интервенције увек усмерене на реинтерпретацију оквира саме поставке проблема. Исти критичари који ме сумњице да се „враћам” класицима, мисле да разликовање између политике и полиције у *Несагласности* или у „Десет теза о политици” води ка захтеву за чистом политиком. Марксиста га виде као подсећање на стару „популистичку” опозицију спонтаности и организације, деконструктивисти

као некритички повратак на метафизику идентитета. Али и једни и други промашују полемички контекст моје аргументације. Читава моја анализа „политике” је усмерена ка пропитивању и оповргавању идеје чистоће. Она је одговор на такозвани повратак политичког, или повратак политици, који нас је преплавио током осамдесетих година у Француској. Тада смо свуда могли да чујемо мото: коначно смо успели да превазиђемо подређивање политичког друштвеном, друштвеним интересима, друштвеним конфликтима и друштвеним утопијама. То је, према овом схватању, био повратак истинском смислу политике као делања на јавној позорници, манифестовања „заједничког-постојања”, потраге за заједничким добром и тако даље. Филозофски основ за овај повратак је углавном преузет од филозофа попут Леа Штрауса и Хане Арент, који су – на одређен начин – обновили наслеђе античке Грчке филозофије у модерним државним праксама. Оба ова теоретичара наглашавала су опозицију између политичке сфере јавне делатности и говора и области економских и друштвених нужности. Њихова је логика жестоко обновљена, а уље на ватру је доливала и стара марксистичка опозиција „економизма” и „спонтанитета” истинској револуционарној пракси.

Овај спој постао је очигледан током штрајкова 1995. године у Француској.³ Старо марксистичко денунцирање „синдиката” и Арентино одбацивање преклапања политичког и друштвеног могло је да се стопа са дискусом подршке „политичкој храбрости” владе која је била задужена за заједничко добро и будућност заједнице, а *իրոյիւմ* архаичних привилегија које су заступали штрајкачи. Према томе, деловало је као да је повратак на „чистоћу” политике заправо значио повратак поистовећивању политике са државним институцијама и деловањем владе. Мој покушај да дефинишем специфичност политике био је, дакле, усмерен на поткопавање преовладавајуће идеје повратка чистој политици.

Нема „чисте” политике. Написао сам „Десет теза о политици” пре свега као критику арентовске идеје постојања посебне политичке сфере и политичког начина живота. „Тезе” су тежиле да покажу како је њена дефиниција политике опасан круг: идентификује политику са посебним начином живота. У крајњој инстанци ово значи идентификовати је са начином живота оних чији је на-

³ Штрајкови 1995. године били су реакција на неолибералне реформе Француског социјалног система од стране тада изабране владе Жака Ширака. Реформе су подразумевале масовно отпуштање радника из јавног сектора, замрзавање плата и подизање старосне границе за одлазак у пензију. Радници јавног сектора (железница, метро, пошта, школство) ступили су у штрајк у октобру, а подржани су од стране свих већих синдиката. Ово је био највећи израз јавног незадовољства од маја 1968. године. *Прим. ирев.*

чин живота ионако већ предодређен за политику. То је круг *arkhêa*, антиципација спровођења моћи кроз „моћ почетка”, у предодређености или привилегованости за моћ. Језгро проблема лежало је пре свега у идеји „предодређености” или „предиспонираности”. Она је почивала на супротстављању политичког и непolitичког живота или „голог живота”. Оваква подела је управо претпоставка онога што називам полицијом: конфигурација политичке заједнице као колективног тела са деловима и улогама додељеним према стручности појединих група и индивидуа. Политика постоји када је ова претпоставка нарушена афирмацијом моћи која припада онима који нису квалификовани да владају – што значи да нема никаквог основа за спровођење моћи. Политика постоји када је граница која раздваја оне који су рођени за политику од оних који су рођени за „голи” живот, граница економских и друштвених нужности, доведена у питање.

То значи да нема политичког живота, већ политичке позорнице. Политичка делатност се састоји у показивању политичким онога што се иначе сматра „друштвеним”, „економским” или „приватним”. Састоји се у замућивању граница. Одиграва се сваки пут када „приватни” агенти – радници или жене, на пример – артикулишу своју борбу тако да се она тиче заједничког, односно да се тиче места које јој припада или не припада, са кога се могу или не могу изнети ставови и спровести поступци који се тичу заједничког. Треба зато да буде јасно да политика постоји када постоји неслагање око тога шта политика јесте, када граница која раздваја политичко од друштвеног или јавно од приватног буде доведена у питање. Политика је начин пре-расподеле политичког од непolitичког. Управо зато се јавља „ван места”, на месту које не би требало да буде политичко.

Изведимо одређене закључке из ове анализе. Као прво, то не значи да је мој поглед на политику „вредносно неутралан”.⁴ Дакako, одбијам да заснујем политику на етичкој идеји заједничког. Прецизније, доводим у питање идеју да политику, као низ пракси, треба регулисати етиком осмишљеном као инстанцом која оглашава вредности или принципе делања уопште. Према овом ставу, катастрофе и ужаси би се десили када заборавите да заснујете политику на етици. Ја бих ствари поставио обрнуто. У доба Џорџа Буша и Осаме бин Ладена, чини се да је етички конфликт далеко више насилан, далеко радикалнији него политички. Политика се онда може осмислити као пракса антагонизма, способна да умањи насиље етичког конфликта.

⁴ Видети Thomson (2003).

Али ја не сводим политику на пуку агонистичку схему у којој је „садржај” небитан. Далеко сам од шмитовске формализације антагонизма. Тврдим да политика има сопствену универзалност, сопствену меру, која је једнакост. Мера никада није примењива непосредно. Примењива је само услед спровођења злодела (wrong). Али није ни свако злодело нужно политичко. Против моје тезе навођено је да постоје и антидемократске форме протеста међу потлаченима, вођене религиозним фанатизмом или инсистирањем на етичком идентитету и нетолеранцији. Ернесто Лакло (2005) је управо ово издвојио као слепу тачку моје концептуализације несагласности (246–7). Али јасно је да је у мојој интерпретацији злодело политичко када спроводи основу политичке акције, која је могућност једнакости, што очигледно није случај са „популарним” покретима који захтевају чистоћу крви, моћ религије и тако даље. Такође одбијам да стигматизујем сваку форму протеста одређеним као „популистички”. Појам „популизма” је мештавина која је дозволила старим марксистима и младим либералима да у исти кош сместе борбе за одржавање социјалног система и етничке и религиозне немире.

„Народ” је име за две супротстављене ствари: демос и етнос. Етнос је народ идентификован са живим телом оних који имају исто порекло, који су рођени на истом простору или обожавају истог бога. То је народ као тело супротстављено другим таквим телима. Демос је народ осмишљен као додаток деловима заједнице – оно што називам пребрајањем непребројаног. Он је уписивање пуке случајности нечијег рођења на неком простору, наспрам било какве „квалификованости” за владину, и јавља се кроз процес потврђивања ове једнакости, кроз конструкцију форми несагласности. Јасно је, наравно, да ова разлика није одређена једном заувек. Живот демоса је непрестани процес одвајања од етноса.

Потом, ово не значи да политику редукујем на изузетне и ишчезавајуће тренутке устанака. Само спровођење политичког принципа се ретко – ако икад – јавља чисто, али постоји политика у многим „мешовитим” питањима и конфликтима, осим тога, политика образује сећање, историју. Постоји историјска динамика политике: историја догађаја која нарушава „нормалан” ток времена, историја догађаја, инскрипција и форми субјективизације, обећања, сећања, понављања, предвиђања и анахронизама.⁵ Нема смисла супротстављати изузетак процесу. Расправа се води око саме концепције процеса. Историја политике, како је ја видим, није кон-

⁵ Видети мој одговор Мику Дилону у расправи о „Десет теза” (Rancière 2003a).

тинуирани процес, који би се поклапао са економским и друштвеним развојем. Али није ни неки развој „судбинског” заплета.

Као треће, опозиција између политике и полиције подразумева став да политика нема „прави” предмет, да су сви њени предмети стопљени са предметима полиције. У једном ранијем тексту предложио сам да именујем „политичким” поље сусрета – и „забуне” – између процеса политике и процеса полиције (видети: Rancière, 1995). Делује ми очигледно да могућност за политичку интервеницију, којом би се изнова уоквирила ситуација, мора бити створена из постојећег политичког окружења, схваћеног на овај начин. Зато сам, наспрам марксистичке опозиције стварне и формалне демократије, наглашавао улогу коју играју све инскрипције демократских процеса у текстовима устава, државних институција, апарата јавног мишљења, преовладавајући форми изрицања итд. Ово ме јасно раздваја од неких радикалних политичких мислилаца који желе да одвоје радикалност политике од било какве повезаности са игром државних институција. Ален Бадју, који демократију једноставно види као облик државе и начин живота наших западних друштава, сумњичи ме да се још увек ослањам на такав консензуални концепт. Славој Жижек супротставља ризик „радикалног политичког акта” наводној „легалистичкој логици трансценденталне гаранције” која би била загарантована демократским законом већине.⁶ Али ја никада нисам идентификовао демократски процес са функционисањем наших држава или са „опортунистичким осигурањем” (Жижек) које би обезбедио закон већине. Уместо тога идентификовао сам га са политичком суплементацијом. Она његовом устаљеном начину функционисања супротставља „моћ било кога”, која га заснива по цену да га наруши. Неједнаки поредак не може да функционише без своје егалитарне претпоставке. Такође, егалитарна борба се често користи оружјима полицијског описа заједничког. Помислимо на пример на улогу коју су у феминистичкој борби имали медицински, морални и педагошки стандарди наше сексуалне комплементарности, или на позивање на „власништво” рада у радничким борбама. Једнакост нема свој речник ни граматику, само поетику.

Политика не долази из простора који је изван полиције. По овом питању се слажем са неким од својих критичара (видети Thomson, 2003). Нема места изван полиције. Али постоје супротстављени начини поступања са „местима” које она додељује: њиховог преме-

⁶ Ален Бадју ово тврди против мене у *Метайолијници* (2005). Жижекова критика „демократске замке” најјасније је формулисана у есеју „Од политике до биополитике ... и назад” (2004).

штања, преобликовања или удвајања. Као што наводим у „Десет теза” место демократије било је отворено у Грчкој управо оваквим измештањем, када је демос, што је провбитно значило „општина”, постало име субјекта политике. Знамо да се то десило када је Клеистен реформисао атинска племена заснивајући три „деме” које су биле географски раздвојене – мера која је истовремено произвела две ствари: створила је аутономију политичког простора и лишила аристократију њеног логичног основа моћи.

Ово ми омогућава да кажем нешто више о мојој употреби просторних категорија или метафора које је учило неколико коментатора.⁷ Говорити о „простору” демократије није пука метафора. Ограничавање демоса је исторемено материјално и симболичко питање. Прецизније говорећи, то је нови облик (не)повезаности између материјалног и симболичког. Институција демократије значила је измишљање нове топографије, заузимање простора створеног његовим раздвањем од аристократског простора који је повезивао материјалну привилегију земљопоседника са симболичком моћи традиције. Ова (не)повезност је у самом језгру опозиције између политике и полиције. Тако да се о питању простора мора мислити у категоријама поделе: поделе места, разграничења унутрашњег и спољашњег, центра и периферије, видљивог и невидљивог. Ово називам *поделом чулносћи* (видети Rancière, 2004b). Под њом подразумевам апстрактне и арбитрарне форме симболизације хијерархије отелотворене као чулна датост, у којој је друштвена позиционираност предвиђена чињеницама чулног универзума, начинима постојања, говорења и виђења. Ова подела је одређено уоквирење времена и простора. „Просторно” затварање Платонове *Државе* које жели да свако буде на *свом месту* је истовремено и временска подела: занатлије се изворно описују као они који немају времена да буду на неком другом месту. Своју књигу о радничкој еманципацији назвао сам *Ноћи њролеиџера* како бих нагласио да је језгро еманципације било покушај да се отргнемо од саме поделе времена која је одржавала друштвену подређеност: очигледна подела тичала се пролетерског рада током дана и спавања током ноћи. У складу са тиме, освајање ноћи било је први корак у друштвеној еманципацији, први материјални и симболички основ за реконфигурацију датог стања ствари. Како би прогласили себе за некога ко учествује у подели заједничког света, способног да именује објекте и учеснике овог света, морали су прво да преобликују „индивидуални” живот, да преобликују поделу дана и ноћи, која

⁷ Упореди радове Мустафе Дикчеа и Мајкла Шапира на Голдсмитској конференцији.

је у свачије име раздвајала оне који су могли да се брину о заједничком и од оних који то нису могли. Није, дакле, била ствар у „представама” како то историчари тврде. Била је ствар у чулном искуству, у облику поделе чулности.

Другим речима, моја брига за „простор” је исто што и моја брига за „естетику”. Већ сам покушао да објасним како прелаз са рада на историји и политици на рад на естетици, коју су запазили неки од мојих коментатора, није промена са једног поља на друго. Мој рад на политици био је покушај да покажем политику као „естетичку аферу”. Под овиме уопште не мислим „естетизацију политике” којој је Бенјамин супротстављао „политизацију уметности”. Оно што мислим јесте да политика, пре него спровођење моћи или борба за моћ, јесте конфигурација одређеног света, одређеног облика искуства, у коме се неке ствари могу појавити као политички објекти, нека питања као политичке теме или аргументни, а неки агенти као политички субјекти. Покушао сам да редефинишем ову „естетичку” природу политике не тако што бих политику одредио као један специфичан свет, већ као сукобљени свет: не свет у коме се сукобљавају интереси и вредности већ свет сукобљених светова.

Уколико се овај део мог рада тицао „естетике политике” рекао бих да се мој каснији рад тицао политике естетике. Овом синтагмом не поразумевам питање односа између уметности и политике, већ пре значење и значај конфигурације посебне сфере – сфере естетике – у политичкој подели чулности. Већ сам у својим „политичким” делима покушао да покажем како је постојање политичког и естетичког снажно повезано: искључивање демоса са јавне сцене и забрана позоришта строго су повезани у Платоновој *Држави*. То не значи, као што сам често понављао, да Платон искључује уметност у корист политике. Он искључује и политику и уметност, и способност занатлија да буду негде „другде” у односу на „њихово” радно место, и могућност песника и глумаца да играју неки други идентитет од „њиховог” идентитета.

Такође сам покушао да покажем како су модерна демократија и модерна револуција повезани са овом новом поделом чулности која уоквирује ново место уметности и посебно осећање названо естетским осећањем. Није пука случајност што се уметнички музеј појавио истовремено са Француском револуцијом; нити је пуки чињенични утицај одвео Шилерове идеје посебног „естетског стања” до Хелдерлинове идеје нове чулне револуције и марксистичке револуције произвођача. Модерна демократија је истовремена са појавом естетског. Под овим мислим посебну сферу искуства која суспендује форме доминације које владају над другим

сферама искуства: хијерархије форме и материје, разумевања и чулности, које су заснивале доминацију на супротстављању две људскости, диференциране путем саме конструкције њиховог чулног искуства. Ова пре-расподела сфера искуства део је могућности преобликовања питања места и делова уопште. Као што знамо, то је учињено на двосмислен начин: не због површних разлога већ због изузетости естетике која је копирала парадокс „изузетости” политике.

Будући изузета, политика нема посебан простор. Она „заузима место” унутар простора полиције, тако што преобликује и изнова инсценира друштвена питања, полицијске проблеме итд. Естетска аутономија, насупрот томе, има посебна места. Али је њихово дефинисање повезано са изједначавањем форми уметности и форми живота. Усамљеност естетског искуства повезана је, од самог почетка, са обећањем будуће заједнице у којој више не би било уметности или политике као посебних сфера људског искуства. Што значи да је од самог почетка естетика имала своју политику – која је по мени метаполитика, начин „чињења политике” различит од политичког начина. Естетика се супротставља истовремено праксама политичке несагласности и трансформацијама државне моћи, као метаполитички пројекат чулне заједнице, остварујући оно што ће увек бити пропуштено од стране „луке политичке” револуције: слободу и једнакост интегрисану у животне ставове, стварајући нови однос мишљења и чулности, тела и њиховог окружења.

Овај пројекат је имао бројне облике и прошао је кроз мноштво трансформација које су га коначно довеле до обрта: Шилерово естетско образовање, нова митологија о којој су сањали Хегел, Шелинг и Хелдерлин, људска револуција младог Маркса, конструктивистички пројекти совјетских сликара и архитеката, али такође и надреалистичка субверзија, Адорнова дијалектика модерног дела, Бланшоова идеја Маја '68. као „пасивне” револуције, Деборов „derive” или Лиотарова естетика узвишеног.

Овде морам да разјасним шта је залог моје дискусије са Лиотаровим позним делом, чвориште које је остало нејасно у *Несагласности* и које сам поушао да развијем у мојим каснијим есејима (видети Rancière 2003b, 2004a, 2004d). У питању је разумевање несагласности коју Лиотар кроз категорију узвишеног преображава у апсолутно злодело. Наведена апсолутизација није била очигледна у *Расколу*, али је постала све јаснија у његовим потоњим књигама. Овај преокрет је посебно био замрачен англо-америчком рецепцијом Лиотара кроз призму постструктурализма и постмодернизма. Лиотарово мишљење раскола и злодела било је прелако усклађено

са постструктуралистичком критиком субјекта и постмодерном перцепцијом краја великих наратива, који се завршавају са релативистичким погледом на мноштво језика и култура. Ова перцепција прикрива оно што је у залогу Лиотарове теорије путем мишљења несагласности, који његове позне књиге отелотворују, али који је карактеристичан за оно што називам „етичким заокретом” естетике и политике.⁸

Апсолутизација злодела је заправо почела са такозваном афирмацијом расцепа између модерне епохе у којој је пролетаријат био универзална жртва, субјект великог наратива, и постмодерне епохе микро- и локалних наратива. За овај расцеп немамо никакве историјске доказе. Сва моја историјска истраживања била су усмерена на деконструисање те претпоставке, на показивање да је историја друштвене еманципације увек била сачињена од малих наратива, посебних говорних чинова итд. Аргумент о раскиду са временом великих наратива и универзалне жртве чинио ми се зато промашеним. Прецизније, грешио је једино уколико није заправо био заснован на другом наративу апсолутног злодела. Моја је претпоставка да се управо о томе радило. Лиотар се није одвајао од великог наратива жртве. Он је само мењао његов оквир, на ретроспективан начин, како би га искористио у друге сврхе.

Из овог угла *Хајдегер* и „*Јевреји*” (Лиотар, 1990) може да се сагледа као преокрет који такозваној постмодерној аргументацији даје значење које није било очигледно од почетка. Он означава замену наратива и замену жртве. У овом тексту Јевреји постају субјекти новог наратива модерности, новог наратива западног света. То више није био наратив еманципације, једносмерни заплет испуњења обећања. Уместо тога, био је једносмерни заплет, наратив апсолутног злочина који се појављује као истина читаве дијалектике западног мишљења, крајњи резултат великог пројекта заборава изворног дуга мишљења у односу на Друго, Неукротиво и Неискупиво.

Идеја неискупивог дуга је, као што нам је познато, и сама последњи ступањ препображаја изузетости естетског стања. Лиотар интерпретира естетску изузетост кроз мрежу кантовске узвишености: искуство немоћи. Изузетост естетског стања би значила

⁸ У свом раду на Голдсмитској конференцији Сем Чејмберс тврдо је да сам заступао наспрам Лиотаровог раскола аристотеловско разумевање језика који ме је онемогућио не само да разумем Лиотара већ и да довршим сопствени пројекат редефинисања политике. Али ја сам се позвао на Аристотела да покажем расцеп или злодело које је у самом срцу класичне једначине човек/језичка животиња/политичка животиња. Читав проблем је у томе како смо осмислили ово злодело. Види Чејмберс, 2005.

радикално неслагање чулности и мишљења. Кантовска немогућност Имагинације да представи идеју Разума преокренута је у моћ *aisthetona* да превазиђе моћ мишљења постајући тиме сведочанство изворне „катастрофе”: незаборавна зависност ума, његово „поробљавање” законом другости. Прво име ове Другости је „Ствар”, фројдовско-лакановска *Das Ding*. Друго име јој је Закон.

На овај начин јеврејско поковање закону једнако је поковању изворном искуству „катастрофе” или „обеснаживању” ума. Нацистичко истребљивање европских Јевреја може се, тако, протумачити као катастрофа која произилази из порицања изворне катастрофе, као последње остварење појекта укидања *Das Dinga* или Закона, ослобађање од незаборавне зависности од другости. То заправо значи интерпретирати естетско искуство као етичко искуство, онемогућавајући било какав процес еманципације. У заплету попут овог сваки процес еманципације сагледан је као катастрофални покушај да се порекне катастрофа којом другост поробљава ум. Ново схватање радикалног зла тренутно је у основи – барем међу француским интелектуалцима – два става везана за политику: уздржавање или подршка другој врсти апсолутизације злодела, подршка тренутним кампањама Добра против осовине Зла.

Према томе, оно што је залог мог истраживања политике и што га повезује са истраживањем естетике је покушај да мислим специфичност политике као неслагања и специфичност естетске хетерогености, која се одваја од апсолутизације несагласности као злодела и катастрофе. То је покушај да се мисли оваква изузетост изван заплета чистоће. Залог Лиотаровог последњег дела очигледно је трансформација Адорнове интерпретације естетске аутономије. Код Адорна естетско искуство мора да се издвоји како би се очувала чистоћа естетског обећања. Код Лиотара, естетска чистоћа дела се своди на статус пуког сведочанства Неприпитомљивог.

Слично томе, Арентина идеја раздвајања политичког и голог живота је реинтерпретирана у Агамбеновом теоретисању о „ванредном стању”. Оно постаје велики наратив Модерности као супсумација политичког живота под „голи живот”. Супсумацијом се онда објашњавају Хобсова теорија и Права човека, Француска револуционарна сувереност народа или геноцид. Идеја политичке чистоће води у своју супротност, у пражњење позорнице од политичке комплексности уклањањем њених проблематичних глумаца. Политика се тиме идентификује са чином моћи који се појављује као велика историјско-онтолошка судбина: сви смо, од самог почетка, избеглице у хомогеном и преовладавајућем простору логора, заробљени у сагласности голог живота и изузетка (Агамбен, 1998; Rancière, 2004c).

Уколико сам се почетком деведесетих година бавио стандардним теоријама повратка политичког, постајао сам све више и више забринут обезграничавањем логике изузетка, са њеним двоструким преокретом политичког и естетичког изузимања на чијем преклапању почива „етички” тренд. Покушавам да му се супротставим тако што мислим естетички и политички неспоразум изван идеје чистоће. Изузеће политике било би изузеће праксе која нема сопствено поље већ мора да гради своју позорницу унутар поља полиције. Истовремено, аутономија уметности у естетском режиму такође је хетерономија: уметност је постављена као посебна сфера која припада посебном искуству, али нема границе која би раздвојила њене објекте и процедуре од објеката и процедура које би припали другим сферама искуства.

Целокупна логика мог дела намерава да покаже да су чиста политика и чиста естетика осуђени на заједнички обрт ка радикализацији бескрајног злодела или бескрајног зла. Покушавам да мислим неспоразум као злодело која се не може искупити али које упркос тога може бити обрађено. То значи да поушавам да одржим концептуализацију изузетка, злодела или вишка, удаљену од било какве онтологије. Садашњи тренд тврди да не можемо мислити политику уколико њене принципе не повежемо са онтолошким принципима: хајдегеријанском разликом, спинозистичким бићем Негријеве концепције, поларношћу бића и догађаја Бадјуовог мишљења, поновној артикулацији односа између могућности и делатности Агамбенове теорије итд. Моја претпоставка је да сви ови захтеви воде ка претапању политике у неке историјско-онтолошке судбинске процесе. Они могу имати различите облике. Политика може да се претапа у законе бића, попут форми које се разарају манифестовањем свог садржаја. У Хартовој и Негријевој *Имјерији*, Мноштва су стварни садржај империје који ће је разорити. Комунизам ће победити зато што је он закон бића: Биће је Комунизам. У супротном свако политичко злодело може се појавити као последица изворног злодела, тако да нас само Бог или онтолошка револуција могу спасити.

Моја прва брига је од почетка била да оставим по страни сваку анализу политичких питања која би почивала на метафизичким судбинама. Због тога сматрам да је нужно ослободити се сваке темпоралне телеологије, сваког изворног одређења разлике, вишка или неспоразума. Зато сам одувек покушавао да дефинишем специфичне, ограничене облике вишка, разлике и неспоразума. Не заснивам политичко неслагање на вишку бића које би свако пребројавање чинио немогућим. Повезујем га са *специфичним* погрешним бројањем. Демос не отелотворује вишак бића. Он је пре

свега празно име. Са једне стране он је име додатног пребројавања које нема нужност, а са друге, ово „арбитарно“ пребројавање остварује „егалитарне“ услове инхерентне самој легитимацији неједнакости. Не постоји онтолошки расцеп већ заокрет који повезује случајност једнакости и случајност неједнакости. Моћ демоса не остварује никакав изворни вишак бића. Она остварује вишак који је инхерентан у било ком процесу именовања: случајност везе која повезује имена и тела, вишак имена који их даје на располагање онима којима није досуђено да именују и изговарају заједничко. Разлика за мене увек значи посебан однос, посебну меру несразмерних.

Управо ме ово држи на дистанци од Деридине спектралности, иако се, очигледно, бавим истим проблемима као и он. На пример, деридијанска проблематика духова и авети повезује два питања чији је чвор пресудан и за мене: лишавање идентитета и статус анахронизма. Тиче се истих проблема са којима се ја суочавам: како мислити „постојање непостојећег“, како мислити „надчулно-чулно“? Међутим, по мени, Дерида дозвољава превише присуства, даје превише места непостојећем. Деконструишући идентитет, он је увек на граници да га обнови пренаглашавајући „идентитет другости“ или присуство одсуства. Како сам наводи у *Авешјима Маркса*, ми не знамо ништа о стварности духа. Али знамо да нас посматра, да нас види и да говори са нама. Ми не морамо да знамо његов идентитет, али морамо да подносимо његов поглед и да се покорavamo његовим заповестима.

Потпуно сам свестан тежине „другости“ која нас раздваја од нас самих. Оно што одбијам јесте да јој доделим поглед и да њеном гласу доделим моћ етичке заповести. Прецизније, одбијам да мноштво форми другости супстанцијализујем кроз персонификацију Другости, која на крају ипак обнавља неку врсту трансценденције. Исто важи и за питање темпоралног раздвајања. И ја се бавим питањима анахронизама, понављања и тако даље, али одбијам да их објединим под идеју „времена исклизнулог из зглоба“. Радије ћу их мислити у категоријама мноштава форми и линија темпоралности. У логици неспоразума, како је ја видим, морате да раздвајање увек мислите и као посебан облик спајања (а спајање као посебан облик раздвајања), уместо да конструишете онтологију раздвајања.

Свестан сам и друге стране мог аргумента. Уколико нема изворне структуре временског „раздвајања“ тешко је мислити хоризонт еманципаторног испуњења. Речено другим језиком, ако нема духа нема ни Месије. Уколико месијански исказ преобразим у свакодневне речи, питање гласи овако: да ли је могуће засновати политику на њеној сопственој логици? Не бисмо ли требали да

уоквиримо посебну темпоралност, темпоралност „постојања непостојећег” како бисмо дали смисао процесима политичке субјективизације? Радије преокрећем ово питање тврдећи да се уоквиривање будућности дешава на прагу политичког стварања, уместо да му је услов могућности. Революционари су прво измислили „народ” а тек после његову будућност. Осим тога, у контексту „етицизације политике” који нам припада, мислим да се морамо прво усмерити на специфичност „естетике политике”, на специфичност политичког стварања.

Зато када Дерида говори о духовима, супротстављајући им бинаризам „ефективности” и „идеалитета”, ја радије говорим о фикцијама – термин који према мом мишљењу игра исту улогу али нас штити од супстанцијализације „непостојећег”. Непостојећи су за мене пре свега речи, текстови, фикције, наративи, карактери – „папирни живот” уместо живота духова или *Geista*. То је поетичко уоквирење посебних појава пре него феноменологија непојавног. Када Дерида предлаже да уоквири „аветологију” која би била шира и моћнија од онтологије, ја радије причам у категоријама поетике. Онотологија или „аветологија” су једнако фикционалне као политичко стваралаштво или песма. Онтологија тврди да обезбеђује основе политици, естетици, етици и тако даље, док „аветологија” наводно деконструира њене претензије. Према мом мишљењу она то чини по цену супстанцијализације „другости” која би требала да поткопава пројекат заснивања. Али супстанцијализација Другости је у самом језгру „етичког” подухвата. У потпуности сам свестан раздаљине између Дериде и главног тока етичког тренда и његове очигледно реактивне политике, али мислим да „другост” мора да буде десупстанцијализована, деонтологизована уколико желимо да избегнемо овај тренд.

Ово ме наводи да одговорим на нека од питања која се тичу смисла мог дела или статуса мог дискурса. Уместо заснивања или деконструисања одувек сам покушавао да замаглим границе између жанрова и нивоа дискурса. У *Именима историје* (1994) предложио сам појам „поетике знања”. Поетика знања може се сагледати као облик „деконструктивистичке праксе”, у оној мери у којој покушава да успостави знање – историју, политичку науку, социологију итд. – и доведе га до поетичких операција – описа, нарације, метафоризације, симболизације итд. – који његове објекте чине видљивим и дају смисао његовим исказима. Битно ми је да ова „редукција” научног дискурса на поетички момент заправо значи његово свођење на једнакост говорника. То је значење „једнакости интелигенције” коју сам позајмио од Жактоа. Не да су све појаве интелигенције међусобно једнаке. Изнад свега, то значи да иста

интелигенција ствара песничке фикције, песничке изуме и историјска објашњења, да иста интелигенција ствара и разуме исказе уопште. Политичка мисао, историја, социологија и тако даље, користе заједничке моћи лингвистичке иновације како би предмете учиниле видљивима и како би међу њима створила везе. То чини и филозофија.

За мене то значи да филозофија није дискурс који заснива друге форме дискурса или сфере рационалности. Уместо тога, то је дискурс који разара границе унутар којих све дисциплине заснивају свој ауторитет на претпоставци посебне методологије примерене специфичности поља испитивања. Моја филозофска пракса следи моју идеју политике. Она је ан-архична зато што прати посебности дисциплина и дискурзивних компетенција до „егалитарног” нивоа лингвистичке компетенције и поетичке инвенције. Ова пракса подразумева да филозофију схватам као једну врсту бојног поља, на коме напор да се разоткрије *arkhê arkhêa* једноставно води у своју супротност, то јест, до разоткривања случајности или поетског карактера било каквог *arkhêa*. Уколико је већи део мог рада био посвећен поновном читању Платона, то је зато што је његово дело најразвијенија форма овог бојног поља. *Држава* нам говори да је неједнакост предодређености „племени-та лаж” и дозвољава нам да разумемо тај „недостатак времена” који спречава занатлије да буду негде друге као забрану *измешћивања* као таквог. *Федар* нам показује везу између забране писања и забране демократије. Он повлачи радикалну линију која раздваја простор-време цврчака-филозофа и простор-време радника обећавајући да ће нам рећи истину о Истини. Али истина о Истини може се само рећи у виду мита. Једнакост бајки наглашава читаву хијерархију дискурса и позиција. Ако постоји привилегија филозофије, она лежи у отворености са којом нам говори да је истина Истине фикција и којом разграђује хијерархију истим потезом којим је гради.

Егалитарна филозофска пракса, како је ја разумем, је пракса која спроводи апорију основа, као нужност поетичког акта заснивања *arkhê arkhêa*, ауторитет ауторитета. Свестан сам да нисам једини посвећен овом задатку. Шта је специфичност моје позиције? Одбијам да онтологизујем принцип *ајорије*. Неки мислиоци је постављају као разлику (*difference*), ризикујући да призову авет трансценденције. Други је идентификују са *бескочношћу* или *мношћивом бића*. Мислим на Хартово и Негријево *мношћиво* или Бадјуову теорију бића као чистог мноштва. И Негри и Бадју покушавају да заснују одвајање (*unbinding*) од ауторитета у закону бића *као* одвајање. Али из мог угла, чини ми се да они могу да доврше спровођење

одвајајуће моћи у посебним сферама праксе само по цену извођења трикова, који по мом мишљењу обнављају принцип ауторитета. Ја не желим да поставим принцип апорије, не желим да поставим Једнакост као *arkhê*, већ да је поставим једино као надомештање које мора непрестано да се потврђује – као потврђивање или спровођење које отвара посебне ступњеве једнакости. Ови ступњеви се граде превазилажењем граница и међусобним повезивањем форми и нивоа дискурса са сферама искуства.

Реконструишћи логику мог мишљења несагласности, нисам хтео да кажем како треба да мислимо или да деламо. Покушавао сам да објасним зашто сам се запутио у том правцу. Јасно ми је да моје практиковање филозофије чини читање мог дела тешким. Зато сам захвалан онима који су прихватили да о њему расправљају. Дозволите ми да на крају закључим да од пресудног значаја није *разумевање* онога што сам написао. Већ заједничко кретање напред кроз дискусију о темама које нас данас сусрећу. За оне који желе да утабају нове стазе, између сагласног мишљења и етичке апсолутизације злодела, има још увек пуно простора за дискусију.

Прево с енглеског
Стеван Брадић

ЛИТЕРАТУРА

- Agamben, Giorgio (1998), *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller-Roazen, Stanford: Stanford University Press.
- Badiou, Alain (2005), *Metapolitics*, trans. Jason Barker, London: Verso.
- Chambers, Samuel (2005), 'The Politics of Literarity', *Theory & Event*, 8 (3). (Original version presented at *Fidelity to the Disagreement: Jacques Rancière and the Political*, Goldsmith's College, University of London, September 16–17.)
- Derrida, Jacques (1994), *Spectres of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, trans. Peggy Kamuf, London & New York: Routledge.
- Dikeç, Mustafa (2003), 'The place of space in Rancière's Political Thought', unpublished paper from *Fidelity to the Disagreement: Jacques Rancière and the Political*, Goldsmith's College, University of London, September 16–17.
- Hardt, Michael and Toni Negri (1999), *Empire*, London & Cambridge: Harvard University Press.
- Laclau, Ernesto (2005), *On Populist Reason*, London: Verso.
- Lyotard, Jean-François (1990), *Heidegger and „the jews”*, trans. Andreas Michel and Mark S. Roberts, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rancière, Jacques (1989), *The Nights of Labor: The Workers' Dream in Nineteenth-Century France*, trans. Donald Reid, Philadelphia: Temple University Press.

- (1994), *The Names of History: On the Poetics of Knowledge*, trans. Hassan Melehy, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (1995), 'Politics, Identification, Subjectivization', in *The Identity in Question*, ed. John Rajchman, New York: Routledge: 63–72.
- (1999), *Disagreement: Politics and Philosophy*, trans. Julie Rose, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (2001), 'Ten Theses on Politics', trans. Rachel Bowlby and Davide Panagia. *Theory & Event*, 5 (3).
- (2003a), 'Comment and Responses', *Theory & Event*, 6 (4).
- (2003b), *Le destin des images*, Paris: La Fabrique.
- (2004a), *Malaise dans l'esthétique*, Paris: Galilée.
- (2004b), *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*, trans. Gabriel Rockhill, London & New York: Continuum.
- (2004c), 'Who is the Subject of the Rights of Man?' *South Atlantic Quarterly*, 103 (2–3) (Spring/Summer): 297–310.
- (2004d), 'The Sublime from Lyotard to Schiller: Two Readings of Kant and their Political Significance', *Radical Philosophy*, 126: 8–15.
- (2007), *The Future of the Image*, trans. Gregory Elliott, London: Verso. Shapiro, Michael (2003), 'Radicalizing democratic theory: Social space in Connolly, Deleuze and Rancière', unpublished paper from *Fidelity to the Disagreement: Jacques Rancière and the Political*, Goldsmith's College, University of London, September 16–17.
- Thomson, Alex (2003), 'Re-placing the opposition: Rancière and Derrida', unpublished paper from *Fidelity to the Disagreement: Jacques Rancière and the Political*, Goldsmith's College, University of London, September 16–17.
- Žižek, Slavoj (2004), 'From Politics to Biopolitics ... and Back', *South Atlantic Quarterly*, 103 (2–3) (Spring/Summer): 501–21