

Françoise Proust
Ob *La mésentente*

Delo J. Rancièra *La-Mésentente, Politique et philosophie*, je hkrati »pričakovano« in »nepričakovano«. »Pričakovano«, ker se vpisuje v sled, katere mejnike predstavljata *Le maître ignorant* (1987) in *Aux bords du politique* (1990), tekst, ki je morda ostal razmeroma neopažen zaradi marginalnosti izdajatelja. Vseeno pa že v tem delu najdemo tri teze, ki v *La Mésentente* niso povzete, marveč dobijo v tem delu tudi centralno vlogo. Prvič, enakost je transcendentalno politike, to se pravi, pogoj možnosti in nemožnosti za neenakost. Drugič, demokracija je politično ime za nomadsko množstvo, za »ne-konsistentno množstvo« demosa, ki ga tvorijo *aporoi*, tisti, ki so na robu agore in središča polis, ki pa vseeno zahtevajo tisto, kar daje obče ime politični skupnosti, to je, svobodo, s čimer onemogočijo, da bi se skupnost zaprla v svoj *arché*, »samoosrediščeno« središče. Tretjič, to je namreč tudi posledica, obstaja ireduktibilna napetost med politiko (mišljeno kot določen govor in delovanje) in filozofijo, ki kliče politiko in jo hkrati prekrije.

»Nepričakovano«, ker J. Rancière v tem delu konceptualizira drugače, radikalneje kakor v svojih prejšnjih delih svojo prenicljivo politično tezo. Poskusimo jo na kratko povzeti. Politika (s čimer je treba razumeti politično prakso, ki je kot taka zmerom lokalna, posebna in navezana na okoliščine) je voz, ki ga konstituira srečanje dveh popolnoma heterogenih logik. Prva je logika *enakosti*, se pravi, logika enakosti kogar koli s komer koli. Druga, ki ni v nikakršni zvezi s prvo, je logika *policije* (policija in politika imata isti etimološki izvor: *polis*), to se pravi, distribucija, razporeditev in upravljanje z deli, strankami, funkcijami, statusi, nalogami itn... voz, oziroma preplet obeh logik ni nikdar dan, prej gre za dispozitiv, ki se mora šele konstituirati, ki ga je treba šele izumiti, in sicer s pomočjo izkrivljenja [*torsion*] nekega policijskega problema (dolžina delovnega tedna, razporeditev delovnih mest, plače itn...), oziroma prekiniti ga, »spariti« ga z »egalitarno potezo«, natančneje, z zahtevo po verifikaciji enakosti. Tako vsako politično dejanje *hkrati* razkrije neko posebno krivico [*le tort*], neki lokalni »napačni račun«, »uštevek« [*mécompte*], in okrepi moč egalitarne poteze. (Zato, denimo, stavka po definiciji ni politična, pač pa to postane šele, ko »preoblikuje razmerja, ki določajo delovno mesto glede na njegov odnos do skupnosti«, str. 56). Politika se potemtakem manifestira ob nekem posebnem

sporu [*litige*] kot ponovno odprtje skupnosti, to se pravi, kot dezidentifikacija in razkritje vrzeli v njeni biti. Tako je mogoče reči, da afirmativne moči izjave oziroma politične vidnosti ni (navsezadnje je vsako politično dejanje najprej in predvsem javna potrditev obstoja nekega »mi«: zgled za to bi lahko bila akcija imigrantov brez dokumentov, ki je pravzaprav v tem, da se javno pokažejo, da postanejo vidni, da javno zatrdijo svoj obstoj, da razglasijo: »Obstajamo«), če le-ta ne izvrši dezidentifikacije, dezinkorporacije razredne, spolne, nacionalne, rasne itn. identitete, to se pravi, le v primeru, če je ime, ki se afirmira, *prazno*, tako da ga lahko izreče kdor koli (vloga, ki so jo nekaj časa uspešno igrala imena, kakršna so ljudstvo, proletariat, delavec), s čimer se proizvede učinek posebne subjektivacije. Tako je bil poglavitni domet velikih stavk iz novembra in decembra leta 1995 nevdumno v resubjektivaciji stotin ljudi, ki jih je policijska logika računa in »štetja«, celo »nacionalnega štetja«, zagrabila. Politična akcija mora potemtakem konstuirati interlokucijski dispozitiv, kjer se s pomočjo igre homonimij s praznimi imeni, o katerih smo prejle govorili, razkrijeta krivica oziroma spor, in sicer tako, da se lahko »minimum enakosti vpiše v policijski red«. Kajti vsako prazno ime označuje hkrati del celote in del, ki »je brez deleža«, [*une »sans part«*], ki je torej nedvomno del, ki pa vseeno ne more šteti, ne da bi »postal nekaj drugega, kar je« (str. 63). Tako je, denimo, ime »ljudstvo« označevalo celoto (denimo, »francosko ljudstvo«) in del, ki ni pravi del, del »brez deleža«, »preprosto ljudstvo« (danes so to zlasti ljudje brez dokumentov, »brez papirjev«), ki ni nič, ki pa »prav zato, ker ni nič, hoče biti vse«, se pravi, ki noče reprezentirati celote, vse, pač pa, narobe, meri na to, da zgolj s svojim obstojem opozarja, da je vsaka totaliteta detotalizirana, da je vsak račun, zato ker ne vključuje to, kar ne šteje, napačen, oziroma da je pravi račun nemogoč.

Lahko vidimo, kako J. Rancière, zato da bi skonstruiral svoj filozofski dispozitiv, s pomočjo »homonimije« med seboj poveže tri imena, s čimer pa skonstruira filozofsko nesoglasje [*mésentente*], to se pravi, novo filozofijo.

La Mésentente je mogoče razumeti kot odgovor na Habermasovo *Teorijo komunikacijskega delovanja*, a hkrati tudi kot sposojanje iz nje, kot odgovor na Lyotardov *Le Différend* in sposojanje iz njega. Habermasu odgovori tako, da zatrdi, da je soglasje, ki naj bi bilo predhodno in nujno za vsak dialog oziroma konflikt, zmerom že nesoglasje. Lyotardu odvrne, da razkol [*le différend*] ni politični koncept, pač pa etični, celo teološki. A po drugi strani se vseeno strinja s prvim in si od njega sposoja idejo, da je politično prizorišče nujno *interlokucijsko* (kajti nesoglasje je po definiciji oblika soglasja), z drugim se strinja in si od njega sposoja idejo, da je zastavek politike

razkritje in vidnost *krivice*. (K temu se bomo še vrnil.) To medsebojno povezovanje dveh nasprotnikov, od katerih si Rancière koncepte hkrati tudi sposoja, ne bi bilo mogoče, če implicitno ne bi bil navzoč še tretji. Ime tega tretjega v *La Mésentente* je Arendt. Kot dobra bralca Aristotela Arendtova in Rancière zatrjujeta, da je vsaka skupnost (bodimo pozorni na aristotelovski besednjak) razdeljena (pluralna za prvo, krivična, izkrivljena in sporna za drugega). Toda delitev (oziroma konflikt) ni razkol. Pogoj za politiko je dejansko obstoj *skupnega* prizorišča, naj bo še tako lokalno, kratkotrajno in redko, skupnega tako delom kot tistim, ki to niso, zato politika ni le dominacija in upor (to se pravi, ni vojna), pač pa konstitucija prostora pojavnosti, videza, kjer postane vidno, se pravi očitno in ubesedeno, to, kar je bilo doslej nevidno: krivica, prizadejana nevštetim (krivica, ki *je* to ne štetje). Ta prostor je prostor govora (človek, pravi Aristotel, je govoreča žival) in sporna beseda je tista, s pomočjo katere sogovornik prisili drugega sogovornika, ki mu je enak v interlokuciji, da vidi in izreče to, česar ni hotel slišati ali videti, to se pravi, da verificira enakost.

A če Rancière ne sledi Arendtovi, zlasti pa ne določenemu sodobnemu, zmerno teološkemu toku arendtovski misli, kot ga uteleša Lefort, je razlog treba iskati v tem, da tu intervenira še zadnje ime, namreč Badioujevo. Nedvomno, delo se imenuje *La Mésentente*, zaradi razlogov, ki smo jih pojasnili zgoraj. Toda lahko bi se imenovalo tudi *Le Mécompte*, kar bi lahko bila sporno prepisovanje Badioujeve knjige *L'Être et l'événement*. Pokažimo, kje so tri točke sorodnosti med Badioujem in Rancièrom: 1. preštetje vseh delov (v skupnosti) je hkrati mogoče in nemogoče zaradi vdora in vpisa dela, ki je brez deleža, ki torej ni del, zaradi nevštetih, to se pravi, *nadštevni*, katerih vloga je prav v tem, da izpostavijo to lastnost ali to *prazno* ime, kot sta enakost in svoboda. 2. Iz tega izhaja ločitev med državnim (drugo ime za policijsko logiko štetja) in politiko, ki zmerom »preigra« razmerje skupnosti do same sebe in obstaja le, kadar se pokaže izkrivljenje spora, to se pravi, redko (izraz, ki je bližji Lazarusu kakor Badiouju). Subjektivna politika nove vrste: morda res ni političnih subjektov, zato pa obstajajo subjekti, zavezani politiki oziroma politične subjektivacije. 3. Od tod izhaja še druga ločitev med politiko in filozofijo. Politična filozofija ne obstaja, vseeno pa je politika nekaj, kar da misliti filozofiji (in, kot izjemno tenkočutno pokaže Rancière, parafrazirajoč pri tem Aristotela, »politična materija za filozofijo je prav škandal enakosti«. To pa spet pomeni: v politiki ni nemišljivega (tako kot ni nemišljivega na sploh), to se pravi, *obstaja* politika (in ne politično).

Prav v tej montaži oziroma v tem vozlu je veličina te lepe knjige. Ni treba posebej poudarjati, kako zelo se strinjam z njo. Najprej glede kritike sodobne prevladujoče dokse, opirajoče se hkrati na Heideggra in Straussa,

o »koncu politike«, o »vrnitvi politične filozofije« in »političnega«, kakor da bi politika prenehala obstajati pod nacizmom ali pa stalinizmom. Ravno tako se strinjam z Rancièrovo kritiko »postdemokracije«, spekularnih in reverzibilnih razmerj med konsenzom in izključitvijo, med pravom in humanitarnim (oziroma viktimacijskim), med šibkostjo politike in komunitarizmom (»identitarizmom« itn... Toda moje strinjanje je še globlje. Zdi se mi, da je J. Rancière prvi, ki je izpostavil logiko oziroma racionalnost, ki tudi ni zgolj politična, pač pa ontološka in ki bi jo lahko imenovali »logiko dvojnika«. Vsemu bivajočemu se pridruži dvojnik: brž ko je dano bivajoče, je dan tudi njegov dvojnik. To ne pomeni nič drugega kakor da je zrcalni odsev hkrati že odgovor, zrcalo je že odboj, njegov odgovor je že protiodgovor, njegov sogovornik je nasprotnik, isto kot on in hkrati njegov drugi. Ta logika biti, ki jo J. Rancière v politiki imenuje »izkrivljenje« [*torsion*], prežeto s »krivico« [*tort*], je logika razmika. Vsako bivajoče, brž ko je postavljeno, je podvojeno z drugim bivajočim, ki se postavlja le-temu ob bok in hkrati nasproti njemu, ki ga hkrati ponavlja in dislocira, izkrivi, če že hočete, odmakne od samega sebe in »pre-mesti«. Tako igra vsaka propozicija dvojno igro: zatrjuje to *in* ono, eno stran *in* drugo, »istočasno« in »hkrati«, kar pomeni, da dve strani nista simetrični, pač sta v razkoraku, razmiku druga glede na drugo. Poglejmo si поблиže, kako se ta logika dvojnika vpisuje v Rancièrovo politiko.

Ljudstvo, zatrdi J. Rancière, je zmerom *več in manj od samega sebe*. »Nevšteti« (dans so zgled za to »imigranti«) so hkrati »nič«, »manj kakor nič« in »nadštevni«, tisti, ki so »odveč«, tisti, ki onemogočajo in »motijo« »dober« (iz)račun: tudi če bi šteli vse, celota ne bi nikdar sovpadla z vsoto delov (v drugačnem besednjaku bi se ta propozicija glasila takole: brž ko je dana družba, je en njen del podvojen z drugim, ki se mu upira). To je tudi razlog, zakaj je politika praksa »dvojne pripadnosti«: Vsaka politična akcija označuje svojo pripadnost policijski logiki identitete (vedno smo razredne, spolne, nacionalne itn. entitete), *a hkrati* se tej pripadnosti tudi izmikamo oziroma jo presegamo. Politika potemtakem ni drugega kakor iztrganje policijske logike sami sebi, odprtje »zunaja« (demos, množstvo, nekonsistentno, izrazi niso pomembni), ki subjektivirajo protagoniste tako, da jih distancirajo od samih sebe. Zato je nujno, da je ime *hkrati* dobesedno in metaforično, *hkrati* lastno in skupno, homonimno in lebdeče ime, ki omogoča, da sodelujemo v igri identitete in hkrati ne sodelujemo: *na eni strani* se vsaka akcija dejansko opira na dejansko ali simbolno identiteto (delavec, potrošnik, intelektualec itn.), *na drugi strani* pa identiteta ni drugega kakor navezna točka, ki omogoča, da se od nje prav odlepimo, minimalna točka zadržanja, ki omogoča razmik/odmik od nje. V jezиковem besednjaku bi

lahko rekli, da se logika dvojnika imenuje logika homonimije, tako da bi bil lahko podnaslov *La Mésentente* »Kratka razprava o politični homonimiji«.

To tudi pojasni, zakaj je rancièrovska interlokucija hkrati *manj* in *več* od dialoga. *Manj*, ker ne predpostavlja predhodnega soglasja, hermenevtičnega vnaprejšnjega razumevanja, obzorja, skupnega razpravljalcem. *Več*, ker konstituira in izumi prizorišče, ki je bilo doslej neizrekljivo in nevidno: omogoči, da nastopijo tako partnerji kakor tudi teme interlokucije, ki so bili doslej nezamišljivi, s čimer pa se tudi skupnost pravzaprav šele izumi. Zato je *vrsta* politične interlokucije tudi sama podvojena: je argumentacijska in poetična. Interlokucija mora biti argumentacijska zato, ker gre za to, da drugi pripozna (a kako to storiti, če ne tako, da se sklicujemo na njegovo racionalnost?) enakost, ki mu gre kot komur koli, skratka, vsakomur. Toda po drugi strani mora biti interlokucija tudi poetična, kajti njen predmet je sama intelokucija (njen obstoj in njena pravila), a tudi zato, ker je govor *metafora* situacije. Zato da bi se lahko interlokucija vzela kot svoj predmet, je nujno, da se vrne vase, a hkrati, da označi kot dejanski predmet spora neki zunaj, namreč sam *inter-esse*. (Po pravici povedano je Rancièrovi kritiki Habermasa predhodna Derridajeva kritika: nobena čisto argumentacijska beseda ne more dati kriterijev, s pomočjo katerih bi bilo mogoče izločiti in ločiti »argumentacijsko« in »poetično«, »lastno« in »metaforično«: kajti ni žanra, ki bi bil lasten govoru kot takemu).

Politika se potemtakem ravna po strategiji »kot da«. Vsaka politična akcija nastopa, kakor da je dejanska, še preden je možna oziroma nastopa kakor da je enakost kogar koli s komer koli *zmerom že* vpisana v bit skupnosti in kakor da gre pri igri s homonimijo, s pomočjo katere se konstruira skupno prizorišče in ki omogoča, da sogovornika jemljemo dobesedno, zgolj za to, da tudi on verificira enakost, ki jo je bil priznal, ne da bi to vedel, končni rezultat pa je ta, da se okrepi moč egalitarne poteze. Ta logika »kot da« (drugo ime za »dvojnika«) je povsem afirmativna logika: tako zatrjuje, da je enakost transcendenalni pogoj politike, četudi ga zanika skrajno cinična neenakost, po drugi strani pa zahteva politično afirmacijo, to se pravi, politično akcijo, ki naj bi verificirala to afirmacijo: zato da bi jo spravila na dan in hkrati povečala njeno zmožnost za odkrivanje sporov. Od tod izhaja, da je politična akcija tudi sama *dvojna*: nora (takoj hoče vse) in razumna (njene zahteve so punktualne in punktuirane), neskromna (vsaka posebna krivica zanika enakost kogar koli s komer koli) in skromna (uresničuje se s pomočjo pogajanj in kompromisov). Vsaka akcija se spotika in šepa, a to je prav način, kako deluje v svetu in kako udejanja svet.

Morda sem Rancièrovo misel gnala predaleč. Razlog temu je nedvomno v tem, da zavračam dva njena koncepta: *krivico* [*tort*] in *interlokucijo*, ki si ju Rancière sposoja od Lyotarda oziroma Habermasa, četudi nam daje vedeti, da ju zavrača in obrača drugega zoper drugega.

Vzemimo najprej *krivico*. Rancière jo opredeli takole: »V politiki se enakost pokaže zgolj v podobi krivice« (str. 95). Ta koncept je bistven za Rancièrovo misel, in to iz dveh razlogov. Po eni strani krivica ni zgolj negativen pojem, še več, ta pojem ne dopušča nasprotnega pojma. (Na začetku *La Mésentente* Rancière pripomni, da aristotelovskega pojma *blaberon*, »škodljivo«, ni mogoče izravnati s *sympheron*, »koristno«). To pomeni, da krivice ni mogoče popraviti, četudi jo je treba obdelovati, kar je ravno naloga politike. Krivica je namreč zanikana enakost: predpostavlja enakost (torzijo vtisne v predhodno potezo, namreč v egalitarno potezo), a hkrati ni drugega kakor negacija enakosti. Zato v trenutku, ko se pojavi krivica, se pojavi tudi njen transcendentalni pogoj, namreč enakost, ki jo krivica zanika.

Po drugi strani pa krivica dela krivico tudi policijski logiki. Manifestacija krivice spremeni policijski problem (upravljanja, štejeta) v spor. S tem, da naredi politična akcija v neki določeni interlokucijski situacijo vidno in izrekljivo krivico, prizadejano tistim, ki nimajo ničesar, ki so »brez deleža«, izkrivi pomen imen, s tem da izrablja njihovo homonimnost oziroma njihovo praznost, s čimer pa ravno odpre teren za sporazumevanje z nasprotnikom, ki ga prisili, da pripoza krivico, o kateri poprej ni hotel ničesar vedeti. »Politika je večina izkrivljenih dedukcij.« (str. 188)

Vseeno pa krivica kot taka ostane nepopravljiva, kar je jasno razvidno iz dejstva, da si J. Rancière ta pojem sposoja od Lyotarda, misleca »absolutne drugosti« in »nepoplačljivega [*inexpiable*] dolga«. Krivica je potemtakem *nepolitična*. Je tisto, kar omogoča, da se dve logiki, ki tudi sami nista politični, zvežeta v voz: namreč logika policije in logika enakosti. Sicer pa to prizna tudi sam Rancière: politični subjekt, denimo, zatrdi, »meri neizmerljivo« (str. 59), ki ga predstavljata logika egalitarne poteze in logika policijskega reda. Ti logiki nista namreč zgolj medsebojno neizmerljivi, pač pa sta neizmerljivi na sebi, in sicer v tisti meri, v kateri sta nereprezentabilni. Enakost lahko nastopa le v obliki krivice, policijski red pa je po drugi strani zmerom iztirjen s političnimi agitacijami in spori.

Tu bi se lahko spomnili na spor izpred desetih let med Lyotardom in Lacoue-Labarthom glede vprašanja sublimnega. Prvi je trdil, da sublimno »prezentira to, da obstaja neprezentabilno«, medtem ko je drugi zatrjeval, da je »prezentacija neprezentabilnega«. Rancière pravzaprav ne reče nič drugega kot Lacoue-Labarthe: nesoglasje omogoča, da zaznamo, razume-

mo nesoglasje. Ali smo s tem že izstopili iz heideggerjanskega obzorja, v okviru katerega bistvo politike ni politično?

Zakaj torej J. Rancière, ki je vendarle neheideggerjanec, daje prednost izrazu krivica [*le tort*] in ne nepravčnosti [*injustice*]? Nedvomno zato, ker tako kot grška misel identificira pravičnost bodisi s platonovsko »pravičnostjo na sebi«, bodisi z aristotelovskim »pravičnim in nepravničnim«, ki ju je mogoče popraviti in porazdeljevati. A zakaj bi morali govoriti grško, ko govorimo politično? Govorimo torej o nepravčnostih, o teh nepravčnostih, ki so zmerom lokalne, odvisne od okoliščin, »policijske«, če že hočete, ki pa istočasno postavljajo pod vprašaj predstavo o pravični skupnosti. Nepravčnost je politični koncept, ki dopušča pozitivno nasprotje. Kajti politična akcija, kot sijajno pokaže sam Rancière, združuje in hkrati razdružuje dve logiki, toda dve *politični* logiki. Ena je politika, ki jo je mogoče opredeliti kot policijsko, ker pogosto zanika, da bi bila politična, druga pa je Pravičnost (pravična skupnost), ki omogoča, da uvidimo način, kako se je mogoče tu in zdaj politično bojevati proti prvi. Narobe pa krivica ni nekaj, kar bi nekdo prizadejal nekomu, kot taka se je zmerom že zgodila, na drugi strani pa je nepravčnost zmerom določena in s tem tudi sama določa dejanski boj: politika je boj, v katerega se spustita politiki, in če ena govori o redu, govori druga o tem pravičnem redu, ki ga omogočajo uvideti sedanji boji proti krivicam. Res je sicer, da je policijski red zaznamoval celotno politiko. A to ne pomeni, da nasprotnih politik ni in da lahko samo ena imenuje in se bojuje proti nepravčnostim, zaradi česar ji tudi upravičeno lahko rečemo, da je pravična.

Oglejmo si zdaj še drugi koncept: *interlokucijo*. Rancière jo opredeli takole: »Politika je spor in spor je interlokucija.« Po Rancièru gre za to, da dominacijo in upor, to se pravi, vojno in odpor zoperstavimo in ju opredelimo kot infrapolitiki. Da bi ponazoril svojo argumentacijo, J. Rancière skonstruira dva primera. Prvi je upor skitskih sužnjev, o katerem poroča Herodot. Potem ko so gospodarji, ki so se odpravili premagati Medejce, prepustili sužnje njihovi usodi, le-ti pridejo »do spoznanja, da ni nobenega razloga, zato da bi bili sužnji, saj so bili rojeni na enak način kakor njihovi daljnji gospodarji.« Oborožili so se in se polastili orožja svojih gospodarjev in skoraj bi premagali te vojščake, ki so se vrnili s pohoda, ko se eden izmed njih obrne na svoje brate z besedami: »Doslej so nas videli z orožjem in zdaj si domišljajo, da so nam enaki. Vzemimo biče in spomnili se bodo, da so naši sužnji.« Rečeno storjeno in sužnji »se brez boja podajo v beg«. J. Rancièrov sklep: sužnji ukradejo orožje svojim gospodarjem, ker ne poznajo drugega kakor razmerja moči, ne znajo pa skonstruirati pasti, v katero bi svoje gospodarje ujeli z besedami. Skratka, ne nehajo biti sužnji: nji-

hov upor je hlapčevski, zato tudi propade: »Niso znali spremeniti vojaške enakosti v politično svobodo.« (str. 31-33).

Nasproten zgled pa je spoštovanja vreden nastop plebejcev na Aventinu. Plebejci razpravljajo in s tem prisilijo patricije, da poslušajo njihove argumente. Tako dosežejo, da se poravnava sporov institucionalizira: to funkcijo opravlja poslej razsodišče, dokler ne izumijo drug dispozitiv, kadar ta institucija ne bo več delovala. Sužnji niso znali odpraviti svojega suženjstva, narobe pa plebejci proizvedejo »minimum družbenega učinka.«

Kako je mogoče primerjati sužnje in plebejce? Plebejci niso oziroma niso več sužnji. V razmerju do stakajočih delavcev so to, kar so skitski sužnji v razmerju do saint-bernardskih imigrantov. Najprej gre za to, da se potrdi javni obstoj in interlokucijska situacija predpostavlja, da ste poprej priznani kot sogovornik. Na splošno bi zato lahko rekli, če je tisto, za kar gre v »govorni situaciji«, verifikacija »egalitarne poteze«, potem je treba predpostaviti, kot to stori Rancière (str. 127), da je le-ta na neki način *zapisana*. Od tod je mogoče eno od dvojega: bodisi gre za *arhivpis* v derridajevskem pomenu (s čimer bi se rade volje strinjala), kar pomeni, da govor ni v privilegiranem položaju (s čimer se Rancière ne bi strinjal), ali pa gre za vpis v obliki zapisane deklaracije ali kakšnega drugega teksta. A za to je poprej potreben politični boj in odločilni dogodek, ki ta zapis izsili.

Na splošno bi se lahko vprašali, ali je politično prizorišče prizorišče interlokucije, to se pravi, hkrati prizorišče interpelacije, naslovitve in razprave? Vsaka interlokucija je zahteva po priznanju o tem, da je bila zagrešena krivica. Kako je bil lahko zastavek deklaracije manifestantov iz maja 1968 »Vsi smo nemški židje« (zgled, ki ga navaja prav Rancière, str. 173), pripoznanje krivice, prizadejanje bodisi njim samim ali pa nemškim židom pod nacizmom? Ta deklaracija, ki je bila smiselna le kot odmev množičnih demonstracij študentov na francoskih ulicah, je nedvomno zavračala neko določeno francosko identiteto in zato predstavljala, kot zatrdi J. Rancière, dezidentifikacijo francoske skupnosti, toda to je bila le, zato je tudi bila *afirmativna* in ne negativna, kolikor je pokazala *in actu* dejansko možnost neke pravične skupnosti.

Prevedla Jelica Šumič-Riha