

Peter Klepec\*

## Retematizacija *aisthesis*: Rancière vs. Deleuze

Zdi se, da v Rancièrovem filozofskem projektu od njegovih zgodnjih althusserjanskih začetkov do del, s katerimi je postal prepoznaven – se pravi, *Nerazumevanja*, *Aux bords de la politique*, *Nevednega učitelja*, itn. –, prevladujeta politika in umetnost. Slednja je v ospredju predvsem nedavno, o čemer pričajo naslovi večine del, ki so izšla v zadnjem desetletju in pol: *Nelagodje v estetiki*, *Emancipirani gledalec*, *Kinematografska pripoved*, *Le partage du sensible*, *Esthétique et politique*, *L'inconscient esthétique*, *Le destin des images*, *La parole muette*, *Politique de la littérature*, *Aisthesis*. *Scènes du régime esthétique de l'art* itn. Videti je, da Rancière s temi deli in s svojim konceptom »delitve čutnega«, z razlikovanjem med različnimi režimi (etičnim, poetičnim in estetskim) skuša izpostaviti politično razsežnost umetnosti, preinterpretirati oziroma poseči v razprave, ki zadevajo usodo sodobne umetnosti, postaviti pod vprašaj delitev med modernizmom in postmodernizmom, izpostaviti problematičnost in kompleksnost tega, kar imenujemo čutno, preizprašati utopični potencial sodobne umetnosti itn.

A zmotno bi bilo to Rancièrovo podvzetje zvesti *samo* na umetnost, estetiko in politiko. In to navkljub vtisu, ki ga dobimo ob branju teh del ali značilnih odlomkov, kot je denimo naslednji: »Estetski diskurz od Kanta do Adorna, skozi Schillerja, Hegla, Schopenhauerja ali Nietszscheja, ne bo imel drugega objekta kot mišljenje tega neuglaščenega razmerja. Tisto, kar bo skušal tako izraziti, ni fantazija spekulativnih glav, temveč novi in paradoksní režim identificiranja reči umetnosti. Natanko to pa je režim, za katerega sem predlagal ime estetski režim umetnosti.«<sup>1</sup> Res je, da Rancière nenehno poudarja, da »ni umetnosti brez specifične forme vidnosti in diskurzivnosti, ki jo identificira kot tako. Ni umetnosti brez določene delitve čutnega, ki jo povezuje z določeno obliko politike. Estetika je prav takšna delitev.«<sup>2</sup> In res je tudi, da na ta način Rancière to svojo

101

<sup>1</sup> Jacques Rancière, *Nelagodje v estetiki*, prev. Marko Jenko in Rok Benčin, Založba ZRC, Ljubljana 2012, str. 36.

<sup>2</sup> *Ibid.*, str. 73.

\* Filozofski inštitut ZRC SAZU

»nedavno preokupacijo z umetnostjo« lahko poveže s tistim, kar sicer tvori rdečo nit njegova opusa – z vprašanjem emancipacije in hipoteze o enakosti, saj se »kolektivni boj za delavsko emancipacijo ni nikoli ločeval od nove izkušnje življenja in individualnih sposobnosti, ki so bile pridobljene kljub prisili starih skupnostnih vezi. Družbena emancipacija je bila hkrati estetska emancipacija, prelom z načini čutenja, videnja in govorjenja, ki so bili značilni za delavsko identiteto v starem hierarhičnem redu.«<sup>3</sup>

A Rancièrova retematizacija *aisthesis* kot mesta in »kraj[a] delitve, skupnosti in razdelitve«<sup>4</sup> ne zadeva samo umetnosti in politike, temveč je – zavestno ali ne – povezana tudi s filozofskimi razsežnostmi. Naš namen na tem mestu je vsaj v grobem orisati nekatere od teh, skicirati, kam natanko se umešča Rancièrova intervencija o »estetiki«, četudi tega Rancière direktno ne tematizira ali pa nemara ravno zato. Menimo namreč, da pri retematizaciji *aisthesis* ne gre »samo« ali pa predvsem za rehabilitacijo estetike ali angažirane umetnosti. Čeprav Rancière govori o »nelagodju v estetiki«, o tem, »da je estetika danes na slabem glasu« in celo o tem, da je estetika »misel paradoksnega *sensoriuma*«,<sup>5</sup> pa je prek ovinka povezana s problematiko, ki je ključna za celotno po-kantovsko in po-heglovsko filozofijo. Tej tezi pa dodajamo še eno. Trdimo namreč, da gre pri Rancièrovi retematizaciji *aisthesis* tudi za »polemiko« s »prikritim sogovornikom«, ki sliši na ime – Gilles Deleuze. Pokazati bomo skušali, da je ravno Deleuze znotraj filozofije zgledni primer tistega, kar Rancière imenuje estetski režim umetnosti in da je prav skozi rekonstrukcijo (neobstoječe) razprave z Deleuzovim »kopernikanskim obratom« mogoče pokazati na določene filozofske razsežnosti estetskega režima, prek tega pa tudi na nekatere odprte dileme in zagate Rancièrove lastne filozofske pozicije.

## Rancière in Deleuze?

Priznati je treba, da sama ideja o primerjavi med Deleuzom in Rancièrom ni nova. Idejo, da bi »bilo zelo zanimivo podrobneje primerjati Rancièrov stil z

<sup>3</sup> Jacques Rancière, *Emancipirani gledalec*, prev. Suzana Koncut, Maska, Ljubljana 2010, str. 25.

<sup>4</sup> Jacques Rancière, *Nerazumevanje*, prev. Jelica Šumič-Riha, Založba ZRC, Ljubljana 2005, str. 61.

<sup>5</sup> Jacques Rancière, *Nelagodje v estetiki*, str. 39–40.

Deleuzovim«, je navrgel že Alain Badiou,<sup>6</sup> nekaj nastavkov za izčrpnjšo analizo samega *style indirect libre* pri Rancièru, ne pa tudi izčrpnjše primerjave z Deleuzovim stilom, pa je podal že James Swenson.<sup>7</sup> Da vzporednice ne obstajajo samo na ravni stila, temveč tudi med Deleuzovo ontologijo in Rancièrovim pojmovanjem politike, pa je v grobem nakazala že Raji Vallury,<sup>8</sup> ki je tudi že predstavila tezo, a je žal ni izčrpnjeje podkrepila, da »za Rancièra deleuzovska misel, ali, kar je v bistvu isto, Deleuzova estetika, izkazuje vse konflikte in paradokse estetskega režima umetnosti.«<sup>9</sup>

A nihče od omenjenih se ni lotil pokazati filozofskih vzporednic med obema filozofoma in silovitega odpora, ki ga ima Rancière do Deleuzove filozofije. Od kod ta izhaja? Zakaj, denimo, se Rancière tako brezkompromisno »bori proti ideji, da je politika slepa *spontanost*, čudna *vitalna* konceptualna *energija*, ki jo povsem povzema gesta revolta«, kot opozarja Badiou, zakaj tako *odločno* »odtrga politiko od vseh njenih *vitalističnih* identifikacij, vztraja pri njenem statusu kot deklaracije, pri njeni diskurzivni moči, pri njenem statusu kot figuri izjeme« (podčrtujemo mi), če ne tudi zato, ker ga določene postavke z Deleuzom povezujejo?<sup>10</sup> Torej ne (samo) zato, ker živimo v »deleuzovskem dvajsetem stoletju«, kakor se je nekoč glasila razvpita Foucaultova provokacija, čeprav Rancière to misel ob obravnavi filma parafrazira: »V kakšnem stoletju živimo sami, da tako uživamo, z našim Deleuzom v žepu, v ljubezenski zgodbi med dekletom iz prvega razreda in fantom iz podpalubja na neki potapljaški ladji?«<sup>11</sup> Ima tudi filozof Rancière nekje »v žepu svojega Deleuza«?

Osnovna težava odgovora na to vprašanje je, da pri Rancièru Deleuzov filozofski projekt ni ravno v ospredju. Še več, v kontekstu *aisthesis* in estetike je Deleuze le redko omenjen, kaj šele, da bi predstavljal kako pomembnejšo referenco! Kot

<sup>6</sup> Alain Badiou, »The Lessons of Jacques Rancière. Knowledge and Power after the Storm«, v: *Jacques Rancière. History, Politics, Aesthetics*, Gabriel Rockhill in Philip Watts (ur.), Duke University Press, Durham & London 2009, str. 45.

<sup>7</sup> James Swenson, »Style indirect libre«, v: *Jacques Rancière. History, Politics, Aesthetics*, str. 258–272, zlasti str. 263.

<sup>8</sup> Raji Vallury, »Politicizing Art in Rancière and Deleuze: The Case of Postcolonial Literature«, v: *Jacques Rancière. History, Politics, Aesthetics*, str. 229–248.

<sup>9</sup> *Ibid.*, str. 232.

<sup>10</sup> Alain Badiou, »The Lessons of Jacques Rancière«, str. 41.

<sup>11</sup> Jacques Rancière, *Kinematografska pripoved*, Društvo za širjenje filmske kulture Kino!, Ljubljana 2010, str. 35.

glavne Rancièrove reference tu namreč nastopajo klasični avtorji, kot so Platon, Aristotel, Kant, Hegel in Schiller, med sodobnejšimi filozofi pa Adorno, Lyotard, Badiou in Agamben. Edino pri obravnavi filma se zdi, da ima Deleuze neko mesto znotraj Rancièrovega filozofskega projekta, saj je poleg Godarda in Bazina ena glavnih Rancièrovih referenc. Pa še tam ga skuša Rancière na vsak način »izgnati«. Nenazadnje je Rancièrova končna poanta glede Deleuzovih dveh del o filmu, *Podoba- gibanje* in *Podoba-čas*, v naslednjem: »Sklenili bi lahko, da Deleuze sploh ne govori o filmski umetnosti in da sta njegova zvezka o podobah nekakšna filozofija narave.«<sup>12</sup> Takšen sklep se zdi namenjen temu, da iz obravnave filma izženemo tisto, kar tja ne sodi in kar običajni zdravi razum imenuje »filozofiranje«, oziroma pretiravanje s kakršnokoli že metafiziko.

Badioujeva ostra kritika Deleuza, češ, da gre za »metafiziko Enega«,<sup>13</sup> je očitno pri Rancièru še bolj zaostrena: Deleuze je pri njem filozof »ene in iste finte«, če lahko temu tako rečemo. Očitek Deleuzu je pravzaprav dvojen: je metafizik in to dolgočasen metafizik, saj v nedogled ponavlja eno in isto operacijo, temu pa pri obravnavi filma celo prireja zgodovinska dejstva, si »izmišlja« krizo senzo-motorične sheme; »podoba-gibanje je 'v krizi', ker to potrebuje mislec.«<sup>14</sup> Ta očitek, mimogrede, močno spominja na standardni očitek največjemu metafiziku vseh časov, Heglu. Če so namreč Heglu radi očitali, da rad prikraja »dejstva« in da dejstva pač ugovarjajo njegovi teoriji, je videti, da gre tudi Rancière pri obravnavi Deleuza mestoma v to smer. Toda, če je že Hegel svojim kritikom zabrusil »toliko slabše za dejstva«, češ, dejstva so vedno dejstva v osvetljavi neke teorije, nikoli nimamo opraviti z dilemo bodisi dejstva bodisi teorija, vselej gre za izbor teorije, potem bi morali biti tudi pri Rancièru, teoretiku »delitve čutnega«, pozorni na očitek glede dejstev. Ali pa biti pozorni na to, da skuša Rancière svoj projekt čim bolj oddaljiti od Deleuzovega: »Deleuzov kolega [na univerzi Pariz VIII] sem bil precej dolgo, ne da bi imel posebno afiniteto do tega, o čemer je pisal.«<sup>15</sup>

104

A dejstvo je, da Rancière veliko bolj podrobno pozna in uporablja Deleuza, kot se zdi na prvi pogled in kot bi nas o tem rad sam prepričal. Ne da bi pretendirali

<sup>12</sup> *Ibid.*, str. 103.

<sup>13</sup> Alain Badiou, *Deleuze. Hrumenje biti. Drugi manifest za filozofijo*, prevedli Rok Benčin et al., Založba ZRC, Ljubljana 2012, str. 19.

<sup>14</sup> Jacques Rancière, *Kinematografska pripoved*, str. 109

<sup>15</sup> Jacques Rancière, *Et tant pis pour les gens fatigués. Entretien*, Éditions Amsterdam, Pariz 2009, str. 272.

na izčrpnost, omenimo zgolj mesta, kjer Rancière za kratek hip uporabi deleuzovsko terminologijo, ki jo »ima veliko bolj v žepu« kot je videti na prvi pogled. Recimo, ko reče »v deleuzovskem jeziku bi lahko govorili o heterogenezi«,<sup>16</sup> ali ko Deleuza parafrazira »predindividualna stanja stvari ali *haecceitas* – kot bi rekel Deleuze«,<sup>17</sup> Onstran teh bežnih omemb obstajajo tudi globlje vsebinske vzporednice med, denimo, panekastično filozofijo, ki vselej nastopa v preobleki, in Deleuzovo navezavo ponavljanja na preobleke in maske v *Razliki in ponavljanju*,<sup>18</sup> uporabo pojma teleskopiranja v navezavi na čas, ki močno spominja na Deleuzovo rabo tega izraza,<sup>19</sup> vpraševanju o tem, »zaradi česa postane neka podoba neznosna?«,<sup>20</sup> koketiranju z Deleuzovim pojmom manjšinjskosti,<sup>21</sup> itn. Nadalje, ko Rancière predstavi in umesti odkritje freudovskega nezavednega v delu *L'inconscient esthétique*, je zanj freudovska revolucija možna zgolj na ozadju preloma, ki ga prinese estetski režim, ki se opira na to, da »vse govori«. Ta postavka, da »vse govori«, »pomeni, da so hierarhije reprezentativnega reda ukinjene«,<sup>22</sup> kar zahteva tako kritiko in predrugačenje aristotelovskega pojmovanja delovanja, kakor tudi drugačno razumevanje razmerja med besedami in rečmi, fikcijo in realnim – prav določeni »dvoumnosti [pa] je Freud najprej zoperstavlil enoglasnost [*univocité*] zgodovine. [...] Ni pomembno ali je zgodovina realna ali fiktivna. Bistveno je, da je enoglasna [...].«<sup>23</sup> Ne da bi se podrobneje

<sup>16</sup> Jacques Rancière, *Emancipirani gledalec*, str. 75.

<sup>17</sup> Jacques Rancière, »Afterword. The Method of Equality: An Answer to Some Questions«, v: *Jacques Rancière. History, Politics, Aesthetics*, str. 285 Res pa je, da v *La chair des mots* (prim. Galilée, Pariz 1998, str. 184) kritizira deleuzovsko zoperstavljanje postajanja in *haecceitas* reprezentaciji.

<sup>18</sup> Jacques Rancière, *Nevedni učitelj: pet lekcij o intelektualni emancipaciji*, prevedla Suzana Koncut, Zavod EN-KNAP, Ljubljana 2005, str. 121, in Gilles Deleuze, *Razlika in ponavljanje*, prevedli Samo Tomšič, Ana Žerjav, Marko Jenko, Suzana Koncut, Založba ZRC, Ljubljana 2011, str. 46–49, 59–60.

<sup>19</sup> »Različni časi se teleskopirajo eden v drugega«. Jacques Rancière, *Et tant pis pour les gens fatigués*, str. 82, in Gilles Deleuze, *Razlika in ponavljanje*, str. 155.

<sup>20</sup> Jacques Rancière, *Emancipirani gledalec*, str. 53. Prim. tudi Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, prevedel Stojan Pelko, Študentska založba, Ljubljana 1999, str. 114.

<sup>21</sup> »Te figure hkrati na novo porazdeljujejo razmerja med enkratnim in mnogoterim, med majhnim in velikim številom. Prav v tem so politične, če je politika najprej v spreminjanju prostorov in štetja teles«. Jacques Rancière, *Emancipirani gledalec*, str. 60. Prim. k temu Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kafka: za manjšinsko književnost*, prevedla Vera Troha, zbirka Labirinti, Literarno-umetniško društvo Literatura, Ljubljana 1995, str. 25, in Gilles Deleuze, *Kritika in klinika*, prevedla Suzana Koncut, Študentska založba, Ljubljana 2010, str. 86.

<sup>22</sup> Jacques Rancière, *L'inconscient esthétique*, str. 37.

<sup>23</sup> *Ibid.*, str. 56.

spuščali v Rancièrov prikaz Freuda lahko ugotovimo, da se Rancière nepričakovano skliče na enega temeljnih konceptov Deleuzove ontologije: »Vedno je obstajala ena sama ontološka propozicija: Bit je enoglasna.«<sup>24</sup> »Filozofija je eno z ontologijo, toda ontologija je eno z enoglasnostjo biti.«<sup>25</sup> Teza o enoglasnosti biti je v nekem pomenu teza o enakosti vseh bitij, vsega bivajočega in gre skupaj z Deleuzovo kritiko analogije in reprezentacije. Vsa bitja so na isti ravni, noben fenomen ali dogodek ni bolj ali manj realen od drugega. Gre za podoben poudarek, kot ga najdemo pri Rancièru: »Mi pa pravimo, da obstaja ena sama govorica, ki nam je skupna, in da vas torej razumemo, tudi če vi tega nočete.«<sup>26</sup> Kar policija ali gospodar imenuje le šum, hrup, nerazumljivo blebetanje, je v resnici ena sama govorica – »vse je govorica« je torej trditev, ki se opira na hipotezo enakosti in ki razveljavlja predhodne družbene delitve in privatizacije – kolikor je namreč policija za Rancièra istoznačna s privatizacijo univerzalnega, politika in emancipacija pa z »deprivatizacijo univerzalnega«.<sup>27</sup>

Če obstaja kaka stalnica v Rancièrovem podvzetju, potem je to ravno privržnost hipotezi o enakosti, ki gre skupaj s problematiziranjem *delitve*, tako »delitve čutnega« kot delitve na tiste, ki jim je jasno, in tiste, ki jim domnevno ni, delitve na razsvetljene, poučene ter nevedne, neumne: »Politika se nanaša na to, kaj vidimo in kaj o tem lahko rečemo, o tem, kdo ima kompetenco, da vidi, in lastnost, da reče, o lastnostih prostorov in možnostih časa.«<sup>28</sup> In če obstaja kaka stalnica v Deleuzovi filozofiji, potem je to ravno nasprotovanje hierarhiji: »Razsojanje ima namreč natanko dve in samo dve bistveni funkciji: porazdelitev [*distribution*], ki jo zagotovi z *delitvijo* [*partage*] pojma, in hierarhizacijo, ki jo zagotovi z *merjenjem* subjektov. Eni ustreza zmožnost v razsojanju, ki jo imenujemo skupnostni čut; drugi pa tista, ki jo imenujemo zdravi (ali prvi) razum.«<sup>29</sup> Če, nadalje, Rancière nenehno nasprotuje poneumljanju – »poneumljanje se pojavi

<sup>24</sup> Gilles Deleuze, *Razlika in ponavljanje*, str. 86.

<sup>25</sup> Gilles Deleuze, *Logika smisla*, Krtina, Ljubljana 1998, str. 172–173. Podrobneje o enoglasnosti: Peter Klepec, *Vznik subjekta*, Založba ZRC, Ljubljana 2004, str. 80–86.

<sup>26</sup> Jacques Rancière, *Nerazumevanje*, str. 64.

<sup>27</sup> Jacques Rancière, »La méthode de l'égalité«, v: *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, Laurence Cornu in Patrice Vermeren (ur.), Colloque de Cerisy, Horlieu Éditions, Lyon 2006, str. 513.

<sup>28</sup> Jacques Rancière, *Le partage du sensible*, str. 14.

<sup>29</sup> Gilles Deleuze, *Razlika in ponavljanje*, str. 82.

tam, kjer je ena inteligenca podrejena drugi«,<sup>30</sup> »v nevednosti ni hierarhije«<sup>31</sup> –, je nekaj podobnega najti pri Deleuzu, za katerega »neumnost ni nikdar neumnost drugega, temveč predmet strogo transcendentnega vprašanja: kako je možna neumnost (in ne zmota)?« Neumnost je za Deleuza stvar principa, načela in ne posameznika in je povezana s figuro Rešitelja (»dati prave rešitve/odgovore kot pri televizijskem kvizu«), Učitelja, Gospodarja. S tem pa je v skladu tudi moto Rancièrovega junaka Jacotota: »preobrniti je treba logiko razlagalnega sistema.«<sup>32</sup> Osnovno izhodišče Jacototove-Rancièrjeve panekastične filozofije se suče okoli tega, da smo vsi umna bitja, »umno bitje [pa] je v prvi vrsti bitje, ki pozna svojo moč in ki si o njej ne laže.«<sup>33</sup> To pa je znova zelo blizu Deleuzu oziroma Spinozi, »doslej ni namreč še nihče določil, kaj zmora telo.«<sup>34</sup> V podobno smer gre tudi Rancière: »Ni treba drugega, kot emancipirati. [...] In videli boste, česa bodo zmožni.«<sup>35</sup> Edino pravo vprašanje je, »ali sposobnost, ki je tu uporabljena, pomeni potrjevanje in povečevanje sposobnosti kogarkoli.«<sup>36</sup> V tem je tudi izvorni pomen »besede 'emancipacija': izstop iz nedoletnosti.«<sup>37</sup>

Tudi temeljna naloga filozofije po Deleuzu – preizprašati lastno neumnost, iztrgati se klišejem, upreti se mnenju, osvoboditi življenje – ni prav daleč od Rancièra. In ne, mimogrede, od Gramscija, ki je že opozoril na to, da so vsi ljudje spontani filozofi in da je treba definirati meje in značilnosti te »spontane filozofije«, ki je lastna vsakomur in ki je vsebovana v jeziku samem, v »skupnostnem smislu« in »zdravem razumu«, v načinih videnja in delovanja, ki se jih skupaj drži ime folklor.<sup>38</sup> Mnenje je za Deleuza istoznačno s tistim, kar je že znano, priznано in prepoznano, formirano in (iz)oblikovano, kar govori v imenu večine in kar se konec koncev opira na zdravo kmečko pamet. Za Deleuza mnenje in reprezentacija pihata v isti rog z zdravim razumom, *bon sens* in s skupnostnim smislom, *sens commun*, za katera obstaja vedno ena sama (prava, možna) rešitev, en sam smisel, ena sama smer, omejeno polje (realnih) možnosti in (edino)

<sup>30</sup> Jacques Rancière, *Nevedni učitelj*, str. 26.

<sup>31</sup> *Ibid.*, str. 41.

<sup>32</sup> *Ibid.*, str. 20.

<sup>33</sup> *Ibid.*, str. 59.

<sup>34</sup> Spinoza, *Etika*, SM, III. knj, 2. pravilo, op., str. 193.

<sup>35</sup> Jacques Rancière, *Nevedni učitelj*, str. 97.

<sup>36</sup> Jacques Rancière, *Emancipirani gledalec*, str. 47.

<sup>37</sup> *Ibid.*, str. 29.

<sup>38</sup> Prim. Giuseppina Mecchia, »Philosophy and its poor: Rancière's critique of philosophy«, v: *Jacques Rancière. Key Concepts*, Jean-Philippe Deranty (ur.), Acumen, Durham 2010, str. 41.

možnega. Filozofija je za Deleuza na strani paradoksa, tega, da zadeve potekajo vselej vsaj v dveh smereh/smislih hkrati (kar raziskuje *Logika smisla*, ki se osredotoča na Carrollovo *Alico v čudežni deželi*). V ospredju je tako tisto, kar Deleuze imenuje Dogodek kot virtualen, kot nekaj realnega, kot nekaj, kar se aktualizira, kar pa vendarle ni istoznačno s tistim, kar običajno imenujemo virtualna realnost ali celotno polje možnosti – dogodek je nekaj nemožnega, »času neprimernega«, kar pa se vendarle lahko zgodi in tudi dogaja. Nič čudnega, da sta Deleuzova priljubljena avtorja Beckett (»Ne morem nadaljevati, nadaljeval bom.«) in Spinoza (»Ne vemo, kaj zmore telo.«). Deleuzova filozofija je tako predvsem filozofija ustvarjanja novega in čeprav Rancière ne uporablja vitalistične terminologije, je njegov poudarek v osnovi podoben: »Film, fotografija, video, instalacije in vse oblike telesnih, glasovnih in zvočnih performansov prispevajo k ponovnemu izumljanju okvira naših zaznav in dinamizma naših afektov. Tako odpirajo možne prehode k novim oblikam politične subjektivacije.«<sup>39</sup> Tudi prvi korak politične subjektivacije je istoznačno s tistim, kar imenuje Deleuze iztrgati se mnenju: »noben način subjektivacije ne ustvari subjektov ex nihilo. Ustvari jih tako, da transformira identitete, določene z naravnim redom porazdelitve funkcij in mest, v instance izkustva nekega spora. [...] Vsaka subjektivacija je dezidentifikacija, iztrganje naravnosti mesta[...]«.<sup>40</sup>

## Rancière contra Deleuze

Navkljub vsemu doslej povedanemu pa obstaja neizpodbitno dejstvo, da Rancière Deleuza ostro kritizira. In v čem je, če odmislimo zgoraj omenjeno kritiko, ost te kritike? Razdelili bi jo lahko na tri glavne točke, ki se v grobem prekrivajo s politiko, umetnostjo in filozofijo. Rancière je skeptičen do tega, kar od umetnosti pričakuje Deleuze. Distančen je tudi do teoretske pripovedi o Ameriki bratov in sester, osnovani na odstavitvi podobe očeta, ki jo sestavi Deleuze v tekstih o Mellvilovih delih *Bartleby, pisar* in *Pierre ali dvoumnosti* kajti »svet velikih bratov ni 'bleščéča pot' emancipiranih sirot, temveč prav nasprotno: svet brez možnosti pobega«.<sup>41</sup> Deleuzova intervencija o pisarju Bartlebyju<sup>42</sup> za Rancièra predstavlja nerazrešen odgovor na vprašanje, ali gre za »aktivizem ali

<sup>39</sup> Jacques Rancière, *Emancipirani gledalec*, str. 51.

<sup>40</sup> Jacques Rancière, *Nerazumevanje*, str. 50, 51.

<sup>41</sup> Jacques Rancière, *Kinematografska pripoved*, str. 75.

<sup>42</sup> Prim. posebno številko revije *Problemi*: Bartleby, *Raje bi, da ne, Problemi*, let. XLII, št. 7–8, Ljubljana 2004.



neaktivizem«, in zglede »priča o notranjem protislovju politizacije ontologije – ali ontologizacije politike – ki se nahaja v središču Deleuzove estetske misli.«<sup>43</sup> Še več, kot je jasen Rancière v *La chair des mots*, nas Deleuze in Bartleby pope-ljeta na »veliko pot tovarništva«, ki nas privede v protislovje pred »zid svobodnih kamnov, pred zid ne-prehoda.«<sup>44</sup> Nasploh je Rancièra, po njegovih lastnih besedah, »presenetil Deleuzov temeljni postopek, pa naj gre za slikarstvo, literaturo ali film«,<sup>45</sup> saj je videti, »kot da bi Deleuze iz umetnosti naredil radikalno kritiko reprezentacije«<sup>46</sup> in kot da bi v nedogled ponavljal eno in isto gesto, kot smo omenili že zgoraj. Temeljni problem je za Rancièra v »nenehni notranji napetosti Deleuzove misli«,<sup>47</sup> ki se naposled »ne more izogniti neki splošni krožnosti teorije modernizma«.<sup>48</sup>

Deleuzov temeljni postopek ima namreč neko ceno, ki jo Rancière v osnovi izpostavi pri svoji analizi filma. Povzeli bi jo lahko v lacanovskih terminih: cena za to, da registra realnega in imaginarnega zlepimo v en sam register, v nenehen tok podob, register simbolnega pa izvržemo, je v tem, da dobimo monotono metonimijo istega. Ker vse postane možno, ni več nemožnega, s tem pa se zaslepimo za tisto, kar je bistvo filma: onemogočena pripoved, pripoved, ki se napaja iz lastnih protislovij in nemožnosti. »Film, kot moderna umetnost *par excellence*, je tudi umetnost, ki je bolj kot katerakoli druga izpostavljena konfliktu obeh poetik in ki se hkrati najbolj trudi poiskati njuno kombinacijo.«<sup>49</sup> Rancière skuša »pkazati, kako se umetnost in misel podob vselej hranita s tistim, kar ju onemogoča«,<sup>50</sup> kar jima je zoperstavljeno. Film je »umetnost prav zato, ker je mešanica dveh logik: logike pripovedi, ki upravlja z epizodami, in logike podobe, ki pripoved ustavlja in na novo poraja«,<sup>51</sup> lacanovsko rečeno, ker sta Imaginarno in Realno vselej v vozu, prepletu s Simbolnim. Rancière vztraja, da je ključnega pomena v umetnosti preplet heterogenih logik: »logike oblik estetske izkušnje, logike fikcijskega dela in logike metapolitičnih strategij. Ta preplet implicira tudi svojevrstno in protislovno spletnje treh oblik učinkovitosti, ki sem

<sup>43</sup> Jacques Rancière, »Afterword«, v: *Jacques Rancière. History, Politics, Aesthetics*, str. 286.

<sup>44</sup> Jacques Rancière, *La chair des mots*, str. 202.

<sup>45</sup> Jacques Rancière, *Et tant pis pour les gens fatigués*, str. 272.

<sup>46</sup> *Ibid.*, str. 273.

<sup>47</sup> *Ibid.*, str. 104.

<sup>48</sup> Jacques Rancière, *Kinematografska pripoved*, str. 102.

<sup>49</sup> *Ibid.*, str. 149.

<sup>50</sup> *Ibid.*, str. 23.

<sup>51</sup> *Ibid.*, str. 51.

jih poskusil definirati: reprezentativne logike, ki hoče proizvesti učinke z reprezentacijami, estetske logike, ki proizvaja učinke z zadrževanjem reprezentativnih ciljev, in etične logike, ki hoče, da bi se oblike umetnosti in oblike politike neposredno medsebojno istovetile.«<sup>52</sup> Temeljna konsekvenca tega, da preostane le tok podob, realno, ki je na nek način zlepljeno skupaj z imaginarnim, je v tem, da se zaslepi za tisto, kar podobe prekrivajo: »lažni spor o podobah torej prekriva vprašanje štetja.«<sup>53</sup> Zaslepi se za tisto, kar vsakokratna delitev čutnega izključi, s tem pa izključi tudi samo politiko, kajti »politika izvira iz štetja 'delov' skupnosti, ki je zmerom napačno štetje, dvojno štetje oziroma uštetje«,<sup>54</sup> »politika obstaja tam, kjer vpis deleža tistih brez deleža povzroči napake pri štetju deležev in delov družbe.«<sup>55</sup>

A zakaj Rancière v Deleuzu ne prepozna filozofske različice estetskega režima? In če se »v estetskem režimu enakost najpoprej manifestira kot indiferenca, v tem, da vsaka stvar in vsakdo lahko postane predmet umetnosti« (naš poudarek),<sup>56</sup> ali ne ravno Deleuzova filozofija z zatrditvijo enoglasnosti in podelitvijo primata razliki, afirmaciji naključja, tematizaciji indifference,<sup>57</sup> razdela ravno to plat? Res pa je, da problematika estetike in *aisthesis* pri Deleuzu nastopa tudi na drugih ravneh, ki se zoperstavljajo običajnemu fenomenološkemu razumevanju zaznave in percepcije. S tem, ko Deleuze poudarja razkroj Jaza kot enotne ali poenotujoče instance, vpelje številne nove konceptualne rešitve kot sta denimo percept in afekt, oba sta zanj nekaj neosebnega, nekaj, kar nevidne sile naredi vidne. Afekt je za Deleuzea nekaj od subjekta neodvisnega, pri čemer afekti nastanejo tedaj, ko telesa trčijo drug ob drugega. Afekti, odtrgani od svojih časovnih oziroma geografskih izvorov, postanejo neodvisne entitete. »Občutja, afekti, percepti so bitja«, ki imajo tako rekoč svoje življenje, »veljajo sama zase in presegajo sleherno izkustvo«,<sup>58</sup> »afekti so nečloveška postajanja človeka«,<sup>59</sup> medtem ko »so percepti postajanja nečloveške krajine narave«. <sup>60</sup> O tem priča umetnost, ki

110

<sup>52</sup> Jacques Rancière, *Emancipirani gledalec*, str. 42.

<sup>53</sup> *Ibid.*, str. 60.

<sup>54</sup> Jacques Rancière, *Nerazumevanje*, str. 22.

<sup>55</sup> *Ibid.*, str. 141.

<sup>56</sup> Joseph J. Tanke, *Jacques Rancière: An Introduction. Philosophy, Politics, Aesthetics*, Continuum, London 2011, str. 86.

<sup>57</sup> Prim. tematizacijo indifference v: Deleuze, *Razlika in ponavljanje*, str. 75ff.

<sup>58</sup> Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, str. 168.

<sup>59</sup> *Ibid.*, str. 175.

<sup>60</sup> *Ibid.*

ne reproducira sveta, pač pa tvori avtonomni svet, ki je zgrajen iz prelomov in disproporcev, sestavljen je iz intenzivnosti. Slikamo, kiparimo, komponiramo, pišemo in umetniško ustvarjamo z občutji, ki se nanašajo na predindividualno, neosebno ravnino intenzivnosti. Naloga umetnosti kot ene izmed treh form mišljenja (poleg filozofije in znanosti) je za Deleuza najprej izluščiti in nato ohranjati blok občutij, osvoboditi »življenje tam, kjer je zapornik«. <sup>61</sup> Prečijo nas sile, ki so za nas prevelike, premočne, preveč neznosne. Ta presežek, ki ga izkuša in o katerem priča filozof, umetnik, vsakdo, ki ustvarja, to neskladje sil pri tistih, ki so videli in slišali stvari, ki so zanje »prevelike«, je deleuzovsko ime za kantovsko sublimno. Kot opozarja Toni Ross <sup>62</sup> je ravno v tej točki Deleuze zelo blizu Lyotardu, ki je ena glavnih tarč v Rancièrovem *Nelagodju v estetiki*. Tako za Lyotarda kot za Deleuza je namreč specifična naloga moderne umetnosti pričati o nemoči duha, ki ga zunanji šok vrže iz tira. Pri Lyotardu je »čista trpnost čutnega dogodka hkrati znak realnosti, ki se pusti spoznati preko njega«. <sup>63</sup> Zlasti sodobna umetnost »ni več igra protislovja, ampak vpis šoka«, <sup>64</sup> s tem pa je skupaj z Lyotardom (Badioujem, Heideggerjem in Lacanom) deležna ostre Rancièrove kritike, ki v tem vidi teološkost, model šoka-srečanja z Bogom. <sup>65</sup>

Toda, ali ni ravno Deleuzova filozofija filozofija šoka, ki pa *ravno noče biti* teološka, saj hoče biti anti-religija, filozofija imanence? Za Deleuza se mišljenje začne s tem, da ga vrže iz tira zunanji šok, obenem pa je tudi samo tisto, ki s svojimi koncepti vrže mnenje iz ravnotežja. Čeprav »filozofija napreduje z udarci«, <sup>66</sup> pa je že samo poimenovanje *filo-zofija* kot tako napačno, saj napotuje na nekakšno umirjenost, kontemplacijo, naravnost: »Prvo v misli je vlom, nasilje, sovražnik, in nič ne predpostavlja filozofije, vse izhaja iz neke mizozofije. Ne računajmo na misel, da bi postavili relativno nujnost tega, kar misli, temveč, nasprotno, na kontingenco nekega srečanja s tistim, kar sili misliti, zato da bi se dvignila in utrla absolutna nujnost nekega dejanja mišljenja, strasti mišljenja. [...] V svetu obstaja nekaj, kar sili misliti. To nekaj je objekt temeljnega *srečanja*, ne pa rekognicije. Tisto, kar srečamo, je nemara Sokrat, tempelj ali demon.« <sup>67</sup> To,

<sup>61</sup> *Ibid.*, str. 177.

<sup>62</sup> Toni Ross, »Image, montage«, v: *Jacques Rancièrè. Key Concepts*, str. 164.

<sup>63</sup> Jacques Rancièrè, *Nelagodje v estetiki*, str. 125.

<sup>64</sup> *Ibid.*, str. 136.

<sup>65</sup> *Ibid.*, str. 118.

<sup>66</sup> *Ibid.*, str. 80.

<sup>67</sup> Gilles Deleuze, *Razlika in ponavljanje*, str. 230.

kako pride do tega srečanja, pa je Deleuze skušal razdelati skozi retematizacijo kantovskega kopernikanskega obrata.

## Deleuzov kopernikanski obrat in Rancière

Ta razdelava in reinterpretacija Kantovega kopernikanskega obrata nastopa pri Deleuzu skozi razvitje treh pasivnih sintez v drugem poglavju z naslovom »Ponavljanje za sebe samo« *Razlike in ponavljanja*.<sup>68</sup> Gre za morda najtežje poglavje v tem delu in pri Deleuzu sploh, saj se konstantno nedosledno, že kar zavajajoče, meša več terminologij – filozofska, psihoanalitska, zgodovinska, fizikalna, literarna itn. Za povrh že sama filozofska terminologija ni poenotena, znotraj nje nastopa praktično cela zgodovina filozofije – od Platona, Plotina do nemške klasične filozofije, Bergsona, Huma, Nietszcheja, Kierkegaarda itn. Povsem nedvoumna je tu referenca na Kantovo transcendentalno dedukcijo iz *Kritike čiste ga uma* in polemika s Heideggerjevo kritiko Kanta. Sam pojem pasivne sinteze Deleuze sicer prevzame od Husserla, trojico sintez od Kanta, to, da ustvarjajo čas, pa od Heideggerja. Na koncu pa, kot ponavadi, vse skupaj obrne na glavo! Čeprav je govora o *sintezah*, so te sinteze pasivne in podreprezentativne, vseeno pa konstitutivne. V resnici sploh niso sinteze, saj končni rezultat ni poenotenje, red, temveč asimetrična sinteza čutnega, subjektivne in spoznavne zmožnosti so *dérégulé*, v neredu, brezmerne, razbrzdane. Prav zato Deleuze v svoji interpretaciji Kanta konstantno izpostavlja kot velike dosežek Kantove tretje Kritike »osamosvojitve disonance, nesoglasnega soglasja«, *accord discordant*,<sup>69</sup> kar ni prav daleč od tistega, kar Rancière v *Nelagodju v estetiki* izpostavlja kot jedro estetskega režima umetnosti in kar imenuje »neuglašeno razmerje«.<sup>70</sup>

112

Ne da bi se spuščali v podrobnosti, skušajmo izpostaviti bistveno. Prva sinteza prične s čutnim, začetek je za Deleuza dano in čutnost, ne glede na nihanje v terminologiji, ko po filozofski plati nastopa mnogotero oziroma raznotero (Kantovo *Mannigfaltige*), poleg diskontinuirane materije in vzdraženja v psihološki ali fizikalni terminologiji. Prva sinteza je sinteza danega: domišljija kontraktira zaporedne trenutke, Jaz ali ego zbere skupaj vzdraženja. Druga sinteza sintetizira, kar je proizvedla prva. Pomnjenje si prilasti domišljijo, jazi so napoteni na

<sup>68</sup> Širše o Kantu in Deleuzu: Peter Klepec, *Vznik subjekta*, Založba ZRC, Ljubljana 2004, str. 32–38.

<sup>69</sup> Gilles Deleuze, *Kritika in klinika*, str. 58.

<sup>70</sup> Jacques Rancière, *Nelagodje v estetiki*, str. 36.

virtualni objekt, prve razlike odzvanjajo druga v drugi. Prva sinteza torej doje-ma neko diskontinuiteto, v časovnem pogledu pa živi sedanjik mine in prete-če, zato je potrebno nekaj trajnejšega, še nek drug čas, v katerem se proizvede prva časovna sinteza, čista preteklost in to je posel druge sinteze, medtem ko tretja sinteza zadeva prihodnost, »čas s tečajev«. Prva sinteza, sinteza nava-de, je utemeljitev časa, druga sinteza vpelje temelj časa kot pomnjenje, tretja sinteza označuje brez-temeljno, prazen čas, ki v njej pride do izraza, pa ni nič drugega kot instinkt smrti. Če tretja sinteza pri Kantu prinese enotnost in če pri Heideggerju predhodi prvima dvema sintezama, tretja sinteza pri Deleuzu sicer poskuša poenotiti, a ji to nujno konstitutivno ne uspe. To, da tretji sintezi spo-dleti, da se, rancièrovsko rečeno, štetje ušteje, spodleti, je za Deleuza ključno. Rezultat treh sintez je, da (subjektivno, spoznavno) zmožnost nekaj preseže, da jo preseže nekaj, kar se nahajaj v čutnem in kar samo ni čutno – Deleuze govori o biti, ki je *od in iz* čutnega, »être du sensible«, ni pa zvedljiva nanj. Rezultat treh sintez pa je *cogito à la Deleuze*, nori in shizofreni cogito, *moi dissous* in *Je fêlé*, razpuščeni jaz in počeni Jaz: »Z gledišča časa oziroma teorije časa ni nič pouč-nejše kot razlika med kantovskim in kartezijskim cogitom. [...] JAZ od glave do peta preči razpoka: počen je s čisto in prazno formo časa.«<sup>71</sup> Drugače rečeno: »Kant je to v *Kritiki čistega uma* najmanj enkrat zelo globoko uvidel: hkratno izginotje racionalne teologije in racionalne psihologije oziroma način, kako spekulativna smrt Boga implicira razpoko Jaza. Če je največja iniciativa tran-scendentalne filozofije v tem, da v mišljenje kot tako vpelje formo časa, potem tudi sama ta forma kot čista in prazna forma neizogibno pomeni mrtvega Boga, razcepljeni Jaz in pasivni jaz.«<sup>72</sup> Tretja sinteza odkrije prihodnost in »ta čas po-meni, da imata dogodek in delovanje skrito koherenco, ki izključuje koherenco *jaza*, se obrne k *jazu*, ki jima je postal enak, ga zdrobi na tisoč kosov, kot da bi porojevalca novega sveta potegnili za seboj in razpočil hrup tega, kar je porodil v množtvu: tisto, s čimer se jaz izenači, je na sebi neenako. Jaz, ki je razpočen v skladu s časovnim redom, in *Jaz*, ki je razcepljen v skladu s časovno serijo, si tako ustrezata in najdeta skupen izhod: v človeku brez imena, brez družine, brez lastnosti, brez *jaza* in Jaza, 'plebejskega' varuha skrivnosti, ki je že nadčlovek, katerega razkosani udi gravitirajo okrog sublimne podobe.«<sup>73</sup>

<sup>71</sup> Gilles Deleuze, *Razlika in ponavljanje*, str. 156 in 157.

<sup>72</sup> *Ibid.*, str. 158.

<sup>73</sup> *Ibid.*, str. 162.

Rezultat treh pasivnih sintez je tako večno vračanje kot moč afirmiranja vsega tistega, kar se ne podreja Enemu, Istemu, Nujnemu: »Pravijo, da se človek ne zna *igrati*: celo ko se sooči z naključjem ali mnogoterostjo, svoje afirmacije razume kot namenjene temu, da ga omejujejo, svoje odločitve kot namenjene preprečevanju njihovega učinka, in svoje reprodukcije kot namenjene vrnitvi istega pod hipotezo dobitka. To je dejansko slaba igra, v kateri tvegamo, da bomo izgubili pa tudi zmagali, saj ne afirmiramo *vsega* naključja [...]. Nasprotno pa je treba sistemu prihodnosti reči božanska igra, saj ni vnaprej obstoječega pravila, igra se nanaša že na svoja lastna pravila in otrok-igralec lahko zgolj zmagaja – vsakokrat in za vselej se afirmira vse naključje. To niso restriktivne ali omejevalne afirmacije, temveč afirmacije, ki so koekstenzivne postavljenim vprašanjem in odločitvam, iz katerih same izvirajo: takšna igra povzroči nujno na mah zmagovito ponavljanje, saj v sistem svojega lastnega vračanja zajame vse mogoče kombinacije in pravila. V tej igri razlike in ponavljanja, kolikor jo vodi instinkt smrti, ni šel nihče dlje kot Borges v vsem svojem neobičajnem delu.«<sup>74</sup> Prav v tej točki je očitno, da skuša Deleuze na filozofski ravni utemeljiti tisto, kar se nahaja v jedru estetskega režima po Rancièru. Če drži, da je estetika »misel novega nereda«,<sup>75</sup> potem je pri njej bistvenega pomena igra: »Igra je, kot nam pravi Schiller, sama človeškost človeka: 'Kajti človek [...] se igra le tedaj, če je človek v polnem pomenu te besede, in je tudi tedaj povsem človek, ko se igra'«. <sup>76</sup>

V tej točki je Deleuze bližje Rancièru, kot bi morda pričakovali. Najprej po tem, da tudi zanj neizmerljivega (ki pri Rancièru utemeljuje politiko) »ni mogoče poistovetiti z nobeno 'iracionalnostjo'«. <sup>77</sup> Ta nastop nemerljivega elementa, nemetričnega,<sup>78</sup> »človeka brez imena, brez družine, brez lastnosti«, »plebejca«, je blizu tistemu, kar Rancière opiše kot redefinicijo relacij med čutom in smislom. Če »konsenz pomeni soglasje med čutom [*sens*] in smislom [*sens*], se pravi med načinom čutne prezentacije in interpretativnim režimom njenih danosti«<sup>79</sup>, pa diskonsenz pri tradiciji kritične umetnosti prinaša trk dveh načinov senzorielnosti: »To protislovje, ki naseljuje dispozitiv kritičnega dela, pa mu vendarle

114

<sup>74</sup> *Ibid.*, str. 197.

<sup>75</sup> Jacques Rancière, *Nelagodje v estetiki*, str. 41.

<sup>76</sup> *Ibid.*, str. 56.

<sup>77</sup> Jacques Rancière, *Nerazumevanje*, str. 61.

<sup>78</sup> Cf. Manuel de Landa, »Matematika virtualnega: množta, vektorska polja in transformacijske grupe«, v: *Problemi*, let. XLIX, št. 9–10, Ljubljana 2011, str. 45–96.

<sup>79</sup> Jacques Rancière, *Emancipirani gledalec*, str. 43.

ne odvzema vsega učinka. Prispeva lahko k preoblikovanju zemljevida zaznavnega in misljivega, k ustvarjanju novih oblik izkušnje čutnega, novih distanc do obstoječih konfiguracij danega. [...]« Gre za »prelom razmerja med čutom [*sens*] in smislom [*sens*], med vidnim svetom, načinom afekcije, režimom interpretacije in prostorom možnosti.«<sup>80</sup> Gre za poudarek, ki je za Rancièra ključen: »Z diskonsenzom ne razumem konflikta ideja ali čustev. Gre za konflikt več režimov sensorilenosti. Prav na tak način se umetnost v režimu estetskega ločevanja dotakne politike. Politika namreč ni najprej izvajanje oblasti ali boj za oblast. Njenega okvira ne definirajo najprej zakoni in institucije. Prvo politično vprašanje je, kakšne objekte in kakšne subjekte zadevajo te institucije in zakoni, kakšne oblike odnosov pravzaprav definirajo politično skupnost, kakšne objekte zadevajo ti odnosi, kateri subjekti so sposobni označiti te objekte in o njih razpravljati. Politika je aktivnost, ki rekonfigurira čutne okvire, znotraj katerih so definirani skupni objekti. Prelamlja s čutno očitnostjo 'naravnega' reda, ki namenja posameznike in skupine ukazovanju ali pokornosti, javnemu ali zasebnemu življenju, tako da jih najprej dodeli temu ali onemu tipu prostora ali časa, temu ali onemu načinu bivanja, videnja ali izrekanja. Ta logika teles na njihovih mestih v porazdelitvi skupnega in zasebnega, ki je tudi porazdelitev vidnega in nevidnega, govora in hrupa, je tisto, za kar sem predlagal izraz policijska. Politika je praksa, ki prelamlja ta policijski red, ki anticipira odnose moči v sami očitnosti čutnih danosti. To naredi z izumljanjem instance kolektivnega izjavljanja, ki na novo zarisuje prostor skupnih stvari. Kot nas je *a contrario* poučil Platon, se politika začne, kadar pride do preloma v porazdelitvi prostorov in zmožnosti – ter nezmožnosti. Začne se, ko si bitja, ki jim je namenjeno ostati v nedeljivem prostoru dela, kjer ni časa za druge stvari, vzamejo ta čas, ki ga nimajo, da se potrdijo kot sodeložniki skupnega sveta, da tistemu, česar ni bilo videti, dajo vidnost; ali da tistemu, kar je bilo slišati samo kot hrup teles, dajo slišnost govora, ki razpravlja o skupnem.«<sup>81</sup> A ne le politika, za Rancièra tudi umetniške prakse »sodelujejo pri zarisovanju nove pokrajine vidnega, izrekljivega in izvedljivega. V nasprotju s konsenzom kujejo nove oblike 'skupnostnega smisla' [*sens commun*], oblike političnega skupnega smisla.«<sup>82</sup> Kaj namreč naredijo plebejci, zbrani na aventinskem hribu? »Vzpostavijo drug red, drugačno delitev čutnega.«<sup>83</sup> In prav to tvori proces politične subjektivacije: »Akcija neupoštevanih sposob-

<sup>80</sup> *Ibid.*, str. 42.

<sup>81</sup> *Ibid.*, str. 38.

<sup>82</sup> *Ibid.*, str. 47.

<sup>83</sup> Jacques Rancière, *Nerazumevanje*, str. 40.

nosti, ki razkoljejo enotnost danega in očitnost vidnega, da bi zarisale novo topografijo možnega.«<sup>84</sup> Ugotoviti, »ali plebejci govorijo, pomeni ugotoviti, ali obstaja nekaj 'med' deloma«,<sup>85</sup> kajti »politična dejavnost se zadržuje zmerom v nekem med dvema [*entre-deux*]«. <sup>86</sup>

Tudi tu, v točki vpeljave koncepta »med-dvema« je Rancière sicer videti zelo blizu Deleuzu, v resnici pa je nemara ravno tu najdlje. Vpelje namreč koncept subjekta in ohrani navezavo slednjega na univerzalno. Tega pa pri Deleuzu ni, kar je razvidno ravno pri pojmovanju »med-dvema«, »entre-deux«, ki v Deleuzovi filozofiji sicer nastopa na več ravneh in na različne načine. Je metodološke narave in je povezan s samo naravo mnogoterosti: »Mnogoterosti je več: že od začetka potrebujemo vsaj dve, dva tipa. Ne gre za to, da bi bil dualizem več vreden od enote; toda mnogoterost je natanko tisto, kar se dogaja med obema.«<sup>87</sup> Ključna vloga pri Deleuzu pripada elementu, ki »posreduje« med dvema ravnema, ki ju »spravi v igro«. V *Logiki smisla*, denimo, je to kvazi-vzrok, v *Razliki in ponavljanju* fragment virtualnega itn. Logika je pri Deleuzu povsod podobna, takole je opredeljena v *Razliki in ponavljanju*: »Ponavljanje se ne konstituira od ene sedanjosti k drugi, temveč *med dvema* [naš poudarek] soobstoječima serijama, ki ju oblikujeta ti sedanjosti v funkciji virtualnega objekta (objekt =  $x$ ). Ker ta objekt konstantno kroži in ker je vedno premeščen glede na samega sebe, določa spreminjanja členov in preoblikovanj imaginarnih razmerij v obeh realnih serijah, v katerih se pojavi, se pravi med dvema sedanjostma. Premeščanje virtualnega objekta torej ni ena preobleka med ostalimi, temveč načelo.«<sup>88</sup> Ključna je torej vloga tega tretjega elementa, ki za Deleuza igra vlogo posrednika in ki jo lahko opravljajo celo »stvari, rastline, celo živali, kot pri Castañedi«, ki igrajo vlogo posrednika. »Te posrednike je potrebno proizvesti, pa naj bodo fiktivni ali realni, živi ali neživi. Gre za neko serijo. Če ne oblikujemo serije, pa četudi je povsem imaginarna, smo izgubljeni.«<sup>89</sup>

116

V tej točki pa je mogoče izpostaviti tudi najpomembnejšo razliko med Deleuzom in Rancièrom. Če se za Deleuza vedno »nekaj dogaja«, če je »igra« »med-dvema«

<sup>84</sup> Jacques Rancière, *Emancipirani gledalec*, str. 32.

<sup>85</sup> Jacques Rancière, *Nerazumevanje*, str. 42.

<sup>86</sup> *Ibid.*, str. 109.

<sup>87</sup> Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, str. 157.

<sup>88</sup> Gilles Deleuze, *Razlika in ponavljanje*, str. 181–182.

<sup>89</sup> Gilles Deleuze, *Pourparlers*, str. 171.



nepredvidljiva in neobvladljiva, če vedno nekaj preskakuje, postaja, posreduje, »teče na vse strani«, bo Rancière najprej izpostavil, da je razmerje »med-dvema« vedno nasprotje, *protislovje* Dvojega, dveh *logik* – »protislovja med policijsko logiko in politično logiko«,<sup>90</sup> »dveh velikih politik estetike: politike postajanja-življenje umetnosti in politike uporne forme«,<sup>91</sup> itn. Do tega trka, konflikta, protislovja, pa ne pride vedno, zanj so *potrebni določeni pogoji*: »Politika obstaja, kadar obstajajo mesto in oblike za srečanje med dvema heterogenima procesoma. Prvi je policijski proces v pomenu, ki smo ga poskušali opredeliti. Drugi je proces enakosti.«<sup>92</sup> Še več, »politika ne obstaja vedno. Še več, politike je malo in je redka.«<sup>93</sup> Ključna razlika do Deleuza pa zadeva nastop subjekta: »Politika obstaja, brž ko obstaja sfera, kjer se lahko pojavi subjekt *ljudstva*, ki mu je lastno, da je različno od samega sebe.«<sup>94</sup> Ta subejkt je nič, a hkrati vse, meri na univerzalno in se ne zadovolji, tako kot Deleuze, s svojo omejenostjo na to, da je zgolj posrednik, marginelec, ki se lahko le upira, »pregovarja«, ki mu preostaja le mikro-politika. Če je ves napor Deleuza v uporabi reprezentaciji (»nihče ne more govoriti v našem imenu«), se bo Rancière lotil ravno predelave same reprezentacije (»Kdo smo mi?«, »Kdo šteje?«, »Kako se sploh šteje, da se *nas* (beri: del brez deleža) ne šteje?«), tega, kako ta razporedi mesta in vloge v »delitvi čutnega«. Tam, kjer Deleuze ostane na pol poti, gre, skratka, Rancière na polno, na vse. Zato zanj politika pomeni konfiguriranje specifičnega prostora, »sestoji v rekonfiguriranju delitve čutnega, ki opredeljuje skupno neke skupnosti, sestoji torej v tem, da vanjo vnašajo nove subjekte in objekte, da naredi vidno tisto, kar to ni bilo, in da kot govorcem omogoči prisluhni/razumeti tistim, ki so bili dojeti kot rjoveče živali.«<sup>95</sup> Če je torej pri Deleuzu vloga tretjega lahko pripadla virtualnim objektom, stvarim, živalim, pojmovnim likom itn., če je bila omejena zgolj na posredovanje, je pri Rancièreu to vloga subjekta, ki »je zmerom nekakšen eden-več [*un-en-plus*]«,<sup>96</sup> ki je tisti, ki zmoti »štetje«, zahteva zato drugačno *partage*, a ne v imenu neke svoje trdne identitete, saj je »zmerom več oziroma manj od samega sebe«.<sup>97</sup>

<sup>90</sup> Jacques Rancière, *Nerazumevanje*, str. 56.

<sup>91</sup> Jacques Rancière, *Nelagodje v estetiki*, str. 72.

<sup>92</sup> *Ibid.*, str. 72.

<sup>93</sup> *Ibid.*, str. 31, prim. tudi str. 157.

<sup>94</sup> *Ibid.*, str. 105.

<sup>95</sup> Jacques Rancière, *Nelagodje v estetiki*, str. 53.

<sup>96</sup> Jacques Rancière, *Nerazumevanje*, str. 75.

<sup>97</sup> *Ibid.*, str. 26.

Toda, če je Rancière v tej točki rekonfiguracije skupnega prostora, delitve čutnega, razdelave subjekta, šel dlje od Deleuza, je mestoma videti, da tu in tam le ni čisto dosleden. Denimo tedaj, ko poudarja, da »karkoli lahko postane politično, če omogoči srečanje med dvema logikama«<sup>98</sup> (naš poudarek), kar predstavlja nemara eno njegovih najmočnejših in *hkrati* najšibkejših tez: če karkoli lahko kadarkoli postane politično, kako potem misliti to latentno vse-možnost skupaj z nemogućnostjo, zaradi katere je nenazadnje politika nekaj redkega? Ali ni Rancièrova poanta o kinematograski pripovedi kot o »onemogočeni pripovedi« poanta *proti* Deleuzu, ki je osamosvojil tok podob in se zaslepil za vlogo Simbolnega? Poudarja ravno to, da vselej obstoji neko nemožno, iz katerega se sicer ta pripoved hrani. Ali ni teza o tem, da obstoji »delitev čutnega«, ravno teza o tem, da je vsak nered, kaos, zmeda, na kateri temelji estetski režim, *rezultat* neke *delitve*, ki določa, kaj je sploh možno in kaj ne, kaj šteje in kaj ne? Druga konsekvence te Rancièrove nedoslednosti je, da tudi sam, tako kot Deleuze, privilegira in osamosvoji element kontingence in naključja ter tudi zato postavi instanco Drugega v drugi plan.<sup>99</sup> In to v navezavi na igro, ravno ta potem pripelje do kritike, da se njegovo pojmovanje politike zateka k improvizaciji in da to ni nepovezano z vlogo, ki jo ima pri njem Schillerjeva razdelava igre.<sup>100</sup> Dejansko lahko pri Rancièru najdemo takšna mesta, recimo, ko izpostavlja, da so »igre [naš poudarek] tretje osebe bistvene za logiko politične diskusije. Ta ni namreč nikdar goli dialog. Zmerom je več ali manj«.<sup>101</sup> Kaj pa, če je to tudi rezultat tega, da se ni »zares ločil od [...] filozofije, proti kateri nenehno grmi«,<sup>102</sup> v tem primeru od Deleuza in njegovega kopernikanskega obrata, ki afirmira božansko igro naključja, za kar je pač treba plačati določeno ceno. Kaj pa, če je to cena za to, da ima tudi Rancière »svojega Deleuza v žepu«, pa naj to prizna ali ne?

<sup>98</sup> *Ibid.*, str. 47.

<sup>99</sup> Širše o tem: Jelica Šumič-Riha, »Aisthesis politike«, v: Rancière, *Nerazumevanje*, str. 177–197, zlasti 196–197.

<sup>100</sup> Peter Hallward, »Staging Equality: Rancière's Theatocracy and the Limits of Anarchic Equality«, v: *Jacques Rancière. History, Politics, Aesthetics*, str. 150.

<sup>101</sup> Jacques Rancière, *Nerazumevanje*, str. 65.

<sup>102</sup> Alain Badiou, *Očrt metapolitike*, v: isti, *Kratka razprava o prehodni ontologiji. Očrt metapolitike*, Jelica Šumič-Riha (ur.), prev. Samo Tomšič, Peter Klepeč, Jelica Šumič-Riha, Založba ZRC, Ljubljana 2010, str. 292.