

Estetska dimenzija: znanje, politika, estetika¹

PIŠE – Jacques Rancière²

S ENGLSKOG PREVELA – Ana Tomčić

Kako bismo trebali shvatiti sintagmu iz naslova? Očito nije riječ o tome da bi politika ili znanje trebali poprimiti estetsku dimenziju ili se temeljiti na osjetu, osjećaju ili osjetilnosti. Ne možemo čak ni ustvrditi da se oni temelje na onome što je moguće osjetiti ili da je osjetilnost sama po sebi politička kategorija. Estetika se ne odnosi na osjet, već na određeni model, određenu raspodjelu osjetilnoga. Kako bismo bolje razumjeli tu tvrdnju, valja se barem u početku osvrnuti na tekst koji je odredio okvire estetike iako se sam termin u njemu nijedanput direktno ne spominje. Mislim, naravno, na Kantovu *Kritiku moći suđenja* koja će poslužiti kao vodilja u konstrukciji novoga, složenijega pojma estetike. Za sada iz nje želim izvući samo tri osnovna elementa koji sačinjavaju ono što sam ranije nazvao raspodjelom osjetilnoga. Najprije postoji nešto što je dano, oblik koji proizlazi iz osjeta, npr. oblik palače opisan u drugome dijelu Kantova teksta. Zatim slijedi percepcija toga oblika koja nije isključivo stvar osjeta; osjet je sam po sebi unaprijed podvojen. Percepcija uključuje odnos među elementima koje Kant naziva moćima: između moći uočavanja izvjesnoga oblika i moći da se tomu obliku pripíše smisao. Za te dvije moći grčki jezik ima samo jednu imenicu, *aesthesis*, moć osjeta, sposobnost da osjetimo nešto i tomu osjetu podarimo značenje.

Prema Kantovu mišljenju, osjetu se značenje može podariti na tri načina. Dva od ta tri načina zahtijevaju hijerarhijski poredak. U prvome slučaju moć pripisivanja značenja nadređena je moći osjeta. Razum se koristi sposobnošću imaginacije kako bi podredio osjetilnu funkciju. To je poredak znanja. Spomenuti poredak definira način sagledavanja palače; palača se unutar njea definira kao ideja koja oblikuje prostor i sirovine, kao plan koji je izradio arhitekt. Sam se plan pak procjenjuje s obzirom na to koliko odgovara predviđenim namjenama građevine. U drugome slučaju osjet ima prednost pred sposobnošću racionalne spoznaje. To je poredak žudnje. On u palači vidi objekt ponosa, ljubomore ili prezira. Postoji i treći način sagledavanja palače, onaj koji u njoj ne vidi ni objekt znanja ni objekt žudnje. U ovome slučaju nijedna sposobnost nije nadređena drugoj sposobnosti,

¹ – Izvorno objavljeno u: *Critical Inquiry* 36 (jesen 2009.).

² – Jacques Rancière, professor emeritus na Sveučilištu Paris VIII u St. Denisu. Posljednja mu je objavljena knjiga *Malaise dans l'esthétique*.

logika ili-ili nije više primjenjiva. Dvije se sposobnosti nadopunjuju bez ikakve nadređenosti, odnosno podređenosti. Promatrač može raskoš palače smatrati čistom besmislicom, može njezinu pompu i taštinu usporediti s bijedom siromašnoga stanovništva ili znojem radnika koji su je izgradili za nisku plaću, ali to nije važno. Ključna je raspodjela osjetilnoga koja izmiče hijerarhijskomu poretku više i niže sposobnosti, koja mu izmiče u obliku *pozitivnoga ni/niti*.

Pokušajmo rezimirati te tri točke. Prvo, raspodjela osjetilnoga označuje određenu konfiguraciju zadanih informacija. Drugo, ta konfiguracija podrazumijeva odnos jednoga osjeta prema drugome osjetu. Njihov odnos može biti konjunktivan ili disjunktivan. Odnos je konjunktivan ako se među moćima uspostavlja hijerarhijski poredak, poput igre prema unaprijed određenim pravilima. Odnos je disjunktivan ako među moćima ne postoji strogo određeni poredak. Treće, i disjunkcija i konjunktiva stvar su hijerarhije. Među moćima ili postoji hijerarhija koja se može izvrnuti ili takve hijerarhije nema (u tome slučaju nastaje moć čiji potencijal počiva upravo na odbijanju ustaljenoga hijerarhijskog poretka). Odbijanje hijerarhijskoga odnosa među moćima uključenima u sposobnost percepcije podrazumijeva izvjesnu neutralizaciju društvene hijerarhije. Taj se zaključak može naslutiti iz drugoga dijela *Kritike moći suđenja* na primjeru palače. U 6o. odjeljku naglašuje se, naime, estetski *sensus communis*, moć uspostavljanja suglasnosti među principima i klasama. U Schillerovoj političkoj interpretaciji estetskoga iskustva nekoliko godina kasnije ovakvom se odnosu također pripisuje uloga neutralizacije sukoba između formalnoga i osjetnoga nagona. Prevođeci igru moći u sukob nagona Schiller Kantove čitatelje podsjeća o čemu je riječ. Prije nego što postanu moći koje se udružuju u formaciji suda, *razumijevanje* i osjet shvaćaju se kao dijelovi duše, bolji, nadređeni dio inteligencije koja ima mogućnost procjene, i podređeni, buntovni dio osjećaja koji poznaje samo šok osjetila i nagon žudnje. Kao što je naglasio Platon, raslojavanje individualne duše istodobno je bilo raslojavanje kolektivne duše, a time i gradskih staleža. Postojala je inteligentna, procjenjivačka klasa kojoj je bilo suđeno upravljati klasom osjetila, žudnje i neumjerenosti, kojoj je pak prirodno buniti se protiv odredbi inteligencije iako joj se mora podrediti. Estetsko je iskustvo dopuna toj podjeli – treća mogućnost koja se ne može opisati kao dio, već kao aktivnost i razmjешtanje, aktivnost koja se odvija u smjeru neutralizacije.

To je ono što tu nazivam estetskom dimenzijom: dopuna dijelovima koja se sama ne može opisati kao dio. Ona označuje izmjenu odnosa među osjetima, višak koji istodobno razotkriva i nastoji neutralizirati podjelu u srži osjetilnoga. Nazovimo je *disenzusom*. Disenzus nije konflikt; on označuje preraspodjelu uobičajenoga odnosa među osjetima, a normalna je, barem prema Platonovu mišljenju, dominacija dobroga nad lošim. U takvome skupu odnosa riječ je o dvjema komplementarno suprotstavljenim moćima i to na takav način da je jedina moguća promjena borba lošijih protiv boljih,

npr. pobuna demokratske nagonske klase protiv aristokratske inteligentne klase. U tome slučaju ne postoji disenzus jer ne dolazi do prepravljavanja pravila igre. Disenzus postoji isključivo onda kada dolazi do neutralizacije konflikta.

To također znači da *neutralizacija* nema nikakve veze s *pacifikacijom*. Baš naprotiv, neutralizacija konflikta između dviju moći, dvaju dijelova duše ili dviju društvenih klasa jest uvođenje viška, dodatka koji navedeni konflikt prikazuje u još radikalnijem svjetlu. Postoje međutim dva načina shvaćanja toga viška. Kao što postoje dvije mogućnosti sagledavanja konflikta (konsenzus i disenzus), postoje i dvije moguće percepcije disenzusa, odnosno odnosa između konsenzusa i disenzusa. Ta je misao ključna. Postoje dvije moguće interpretacije konsenzusa i disenzusa: etička i estetska.

Etičku se interpretaciju mora shvatiti u smislu izvornoga značenja riječi *ethos*. *Ethos* je u početku označivao prebivalište, prije nego što je poprimio značenje ponašanja koje odgovara tomu prebivalištu. Etički je zakon prije svega određen lokacijom. Sam etički odnos može se shvatiti na dva načina, ovisno o tome promatramo li unutarnju konstrukciju određenoga položaja ili njegov odnos s onim što se nalazi izvan njega. Zakon je unutrašnjosti podijeljen. Etičko u prvome smislu znači da sferu iskustva interpretiramo kao izvođenje svojstva ili moći koja je zajednička svim pripadnicima zajednice. Aristotel kaže da poezija postoji jer se ljudi od životinja razlikuju po razvijenijem svojstvu imitacije; svaki je čovjek sposoban oponašati i uživati u oponašanju. Na jednak način politika postoji jer ljudi ne posjeduju samo životinjsku moć glasanja kako bi izrazili ugodu ili bol, već i moć logosa koja im omogućuje otkrivati i raspravljati o onome što je za njih štetno, a što korisno, iz čega proizlaze pojmovi pravde i nepravde.

Naravno, vrlo se brzo ustanovilo da ta općeljudska osobina nije svima zajednička; postoje ljudska bića koja nisu u cijelosti ljudska. Robovi npr., prema Aristotelovu mišljenju, posjeduju isključivo jezični *aisthesis* (pasivna sposobnost razumijevanja riječi); ne posjeduju *hexis* jezika (aktivna sposobnost izražavanja svojega stava i diskutiranja o tome što je pravedno, a što nije). Općenito gledano, nikada ne možemo biti sasvim sigurni je li ono što dolazi iz nečijih usta artikulirani govor ili životinjski izraz boli i ugone. Etički univerzalizam već u začetku podrazumijeva princip etičke diskriminacije. Zajednička lokacija unutar takve topografije označuje, dakle, različite lokacije, različite vrste egzistencije. Radno je mjesto, prema Platonovu mišljenju, ono mjesto gdje posao neće čekati, što znači da radnik nema vremena biti negdje drugdje. Budući da ne smije biti ni na jednome drugom mjestu, on nema mogućnost sagledavanja relacija između različitih lokacija od kojih se sastoji zajednica, što pak vodi do zaključka da radnik nema političku inteligenciju. Taj se skup odnosa može protumačiti i na sljedeći način: budući da je radnik biće žudnje i potrebe te nema osjećaj za vrijednosti zajednice, on ni ne može biti nigdje drugdje, nego na mjestu gdje se proizvode objekti potrebe i žudnje. To je etički krug koji povezuje lokaciju, zanimanje i sposobnost – osjetilnu opremljenost – koja se prema njima određuje. Stoga je etički zakon zakon razlikovanja između klase osjeta i klase inteligencije.

Da sumiramo, etički zakon, promatran iznutra, označuje distribuciju osjetilnoga koja – u različitim proporcijama – podrazumijeva dijeljenje zajedničkih sposobnosti i distribuciju različitih sposobnosti.

Etički se zakon također može razmatrati izvana. Nakon Aristotelove analize osnovne ljudske zajednice i prije njegove poznate izjave o političkoj životinji u *Politici*, on vrlo kratko referira o figuri subjekta bez polisa. To je ono biće koje je podređeno ili nadređeno čovjeku (možda monstrum ili božanstvo), biće koje je *azux*, koje se ne može postaviti u relaciju s bilo kojim drugim sebi sličnim bićem, kao što je nužno u ratu. Ali ono što Aristotel opisuje kao figuru autsajdera može se shvatiti kao figura nesumjerljivoga i nezamjenjivoga, iz čega sve mjerljivo i zamjenjivo, prema pravilu distribucije, izvodi svoje zakonitosti, prihvaćajući rizik da ih ta izvanjska figura u potpunosti ukine. Kao što znamo, toj su figuri tijekom posljednjih nekoliko desetljeća nadjenuta različita imena: Drugo, Stvar, sublimno itd.

To je ono što nazivam etičkom interpretacijom konsenzusa i disenzusa, etičkom interpretacijom zajedničke društvene dimenzije i njezina dodatka. Estetska dimenzija je drugačija interpretacija navedenih odnosa: ona odbacuje unutarnji zakon distribucije i zakon nesumjerljive izvanjskosti. Estetska dimenzija ukida etičku legalnost, tj. ukida komplementarnost sljedećih triju termina: pravila zajedničkoga etosa, pravila distribucije suprotstavljenih dijelova i moći monstruma koji se nalazi izvan tih pravila. Navedena tri pravila također bi se mogla opisati kao etička distribucija istoga, različitoga i Drugog. Za razliku od te distribucije, opća forma estetske konfiguracije ne bi se mogla opisati kao ono što je Drugo, nesumjerljivo, nego kao redistribucija istoga i različitoga, kao podjela istoga i ukidanje razlike. Estetska konfiguracija izigrava uvjete razlike neutralizirajući ih i prikazujući tu neutralizaciju kao konflikt koji se postavlja kao višak distribucije konsenzusa. Takav višak ne može se uklopiti u pravila distribucije ni pripisati pravilu nesumjerljive Drugosti. Razlika između tih dvaju višaka razlika je između etičke heteronomije i estetske heterotopije.

Pokušat ću svoje tvrdnje ilustrirati na temelju onoga što sam nazvao politikom estetike, estetikom politike i estetikom znanja. U svakome od navedenih polja moguće je razlikovati estetski pristup od dviju vrsti etičkoga pristupa. Počnimo od onoga što nazivam politikom estetike, što označuje način na koji estetsko iskustvo – kao preraspodjela oblika vidljivosti i poimanja umjetničke prakse i recepcije – intervenira u raspodjelu osjetilnoga. Kako bismo to shvatili, moramo se vratiti na početak, tj. na Kantovu definiciju ljepote kao izraza ni/niti. Objekt estetskoga suda nije ni objekt znanja ni objekt žudnje. U Schillerovoj političkoj interpretaciji to ni/niti shvaćeno je kao ukidanje etičke opozicije između klase koja zna i klase koja žudi. Navedeno shvaćanje politike estetike u suprotnosti je s dvama oblicima etičke kritike. Kao prvo, sociološke kritike koja je u njoj detektirala nepoznavanje društvene osnove etosa. Djelo Pierrea Bourdieua odličan je primjer kritike koja tvrdi da je percepcija estetskoga suda kao suda neovisnoga o bilo

kakvome interesu posljedica iluzije ili mistifikacije. Bezinteresni estetski sud privilegija je onih koji se mogu izdići – ili vjeruju da se mogu izdići – iznad društvenoga zakona koji svakoj klasi pripisuje sudove koji odgovaraju njihovu etosu, odnosno obliku egzistencije i osjećaja koji im njihov društveni položaj nalaže. Bezinteresni sud o formalnoj ljepoti palače rezerviran je za one koji nisu njezini vlasnici ili graditelji. To je sud građanskoga intelektualca kojega ne muče brige rada i kapitala i koji je sposoban uživati poziciju univerzalnoga mišljenja i bezinteresnoga ukusa. Ta iznimka potvrđuje pravilo prema kojemu su estetski sudovi sastavni dio društvenih sudova koji su pak odraz određenoga etosa. Takvi sudovi dio su mistifikacije koja prikriva realnost socijalne determinacije i žrtvama sustava onemogućuje dolazak do znanja koje bi moglo voditi do njihova oslobođenja.

Suprotnu formu etičke kritike formulirao je Jean-François Lyotard. Za njega je bezinteresni sud također filozofska iluzija. To je logički monstrum koji gubitak veze između načela ljepote i društveno determinirane skupine poznavalaca umjetnosti nastoji prikriti terminima klasične harmonije. Ta monstrumska obnova izgubljena svijeta harmonije skriva pravu prirodu moderne umjetnosti, koja je ipak jasno formulirana u Kantovoj kritici: moderna umjetnost poštuje zakon sublimnoga. Zakon sublimnoga zakon je disproporcije, zakon odsustva bilo kakve zajedničke mjere između razumskoga i osjetilnoga. U početnome stadiju Lyotard tu disproporciju pripisuje preplavljujućoj moći osjeta: jedinstvenoj, neusporedivoj prirodi nekog zvuka ili boje, “komadiću kože ili drveta, mirisu neke arome”. U drugome stadiju, međutim, dolazi do brisanja svih tih osjetilnih razlika. “Svi ti termini”, kaže Lyotard, “međusobno se izmjenjuju. Svi oni označuju dolazak strasti za čiju mogućnost um nije bio spreman, koja ga je uzdrmla i od koje je ostao jedino osjećaj – istodobno tjeskoban i slavljenički – nepoznatoga duga.”³ Sve razlike u umjetnosti vode do jednog te istog rezultata: ovisnosti uma o dolasku neukrotiva osjetilnog šoka. Taj se osjetilni šok pojavljuje u obliku radikalne zarobljenosti, on je znak neprestane ovisnosti uma o zakonu Drugog, zvao se on Božja zapovijed ili zapovijed podsvijesti. Na drugome mjestu pokušao sam analizirati etički obrat koji je sublimno stavio na mjesto estetske neutralizacije. Također sam pokušao pokazati na koji je način taj postupak označio potpuni preokret Kantova shvaćanja sublimnoga. Neću se tu vraćati toj analizi. Htio bih samo ponoviti osnove spomenute operacije: Lyotard odbacuje heterotopiju lijepoga u korist heteronomije sublimnoga. Rezultat je jednak rezultatu sociološke kritike iako se do njega dolazi iz sasvim različitoga kuta: u oba se slučaja politički potencijal heterotopije prikazuje kao iluzija koja prikriva realnost podčinjavanja. Politički potencijal estetske heterotopije možemo ilustrirati primjerom. Za vrijeme revolucije u Francuskoj 1848. godine došlo je do kratkotrajnoga procvata

3 – v. Lyotard, Jean-François. “After the Sublime, the State of Aesthetics” u: *The Inhuman: Reflections on Time*, str. 141, prijevod moj

radničkih novina. Jedne od tih novina *Le Toscin des travailleurs* (*Radnički Toscin*) objavile su niz članaka u kojima stolar opisuje radni dan drugoga stolara, u radionici ili u kući gdje postavlja pod. Tekst je oblikovan kao neka vrsta dnevnika. Nas će, međutim, prikaz više podsjećati na osobnu parafrazu *Kritike moći suđenja*, točnije njezina drugog odlomka koji govori o bezinteresnosti estetskoga suda. Kant je bezinteresnost dokumentirao primjerom palače koja se mora sagledati i ocijeniti, a da se pritom ne uzme u obzir njezina društvena uloga i značaj. Ovako stolar objašnjava vlastitu pripovijest:

“Vjerujući da je kod kuće, prije nego što dovrši s postavljanjem poda, razmišlja o tome kako mu se sviđa raspored namještaja. Ako prozor gleda na vrt ili se s njega pruža pogled na neki slikoviti krajolik, na trenutak zastane s poslom i u mislima se prepušta širokomu pogledu uživajući u njemu više nego što bi to bili u stanju posjednici susjednih građevina.”⁴

Čini se da taj tekst opisuje upravo ono što Bourdieu naziva estetskom iluzijom. I sam stolar, kada govori o vjerovanju i imaginaciji, njihov užitak suprotstavlja realnosti posjeda. Nije, međutim, slučajnost da se taj tekst pojavljuje u revolucionarnim radničkim novinama, gdje estetsko vjerovanje i imaginacija označuju nešto vrlo precizno: nepovezanost između aktivnosti ruku i aktivnosti oka. Panoramski pogled dugo se vremena povezivao s pojmovima gospodarenja i veličanstva, ali u ovome slučaju njegova je uloga podiranje znaka jednakosti između određenoga društvenog tijela i određenoga etosa. To je upravo ono što nezainteresiranost ili bezinteresnost označuju: podiranje paketa iskustva koje se smatralo prikladnim za određeni *ethos*, *ethos* radnika čiji posao neće čekati i čiji je osjet prilagođen tomu nedostatku vremena. Zanemarivanje činjenice kome to mjesto pripada, taština visoke klase i znoj običnoga puka uvjeti su estetskoga suda. To zanemarivanje nikako nije iluzija iza koje se skriva realnost posjeda; ono je prije način izgradnje nove osjetilne realnosti, realnosti u kojoj jednakost zamjenjuje stanje posjeda i nejednakosti. Estetski opis našao je u revolucionarnim radničkim novinama svoje pravo mjesto jer je podiranje uobičajenoga radničkog iskustva uvjet konstrukcije njegova političkog glasa.

Estetska bezinteresnost neutralizira tradicionalnu etičku distribuciju dovodeći u pitanje jednostavnu alternativu koju nam nudi izvjesni sociolog: možeš biti bez znanja i podređen ili posjedovati znanje i biti slobodan. Ta alternativa ostaje zarobljena u Platonovu krugu, etičkome krugu prema kojem je onima čiji je osjetilni aparat prilagođen poslu koji neće čekati onemogućeno poznavanje društvenoga stroja. Izlazak iz toga kruga moguć je isključivo estetikom. On se odvija razdvajanjem osjetilnoga aparata od njegove tradicionalne namjene. Stolar se u ključnome trenutku slaže s Kantom: singularnost estetskoga iskustva singularnost je ‘kao da’. Estetski

4 - v. Gauny, Louis Gabriel. *Le Travail à la tache*, citirano prema: Jacques Rancière, *The Nights of Labor: The Workers' Dream in Nineteenth-Century France*, 1989., str. 81, prijevod moj

sud djeluje 'kao da' palača nije objekt posjeda i dominacije. Stolar se pretvara da posjeduje privilegirani pogled. To 'kao da' nije iluzija. Ono je preraspodjela osjetilnoga, preraspodjela dijelova koji tradicionalno pripadaju višoj i nižoj moći, višoj i nižoj klasi; ono je odgovor drugoj vrsti 'kao da': etičkomu poretku grada koji je prema Platonovu mišljenju uvjetovan time da je Bog stavio zlato u duše ljudi kojima je suđeno da vladaju, a željezo u duše onih kojima je suđeno da rade i da se njima vlada. I to 'kao da' bilo je stvar vjere. Platon očito nije očekivao da će radnici zaista povjerovati da je neko božanstvo u njihove duše ulilo željezo, a u duše vladara zlato. Bilo je dovoljno da to osjete, da svoje ruke, oči i um koriste kao da je to istina. I to su činili to više što je više stvarnost počela poprimati oblik te lažne paralele. Etički poredak društvenih dužnosti na kraju se uvijek nameće u obliku izvjesnoga „kao da“. Estetski rez razbija taj poredak konstrukcijom novoga 'kao da'.

Ta nas kratka analiza vodi onomu što nazivam estetikom politike. Tu se također uspostavlja alternativa između estetske i etičke perspektive. Razlog je te alternative jednostavan: politika nije primarno stvar zakona i konstitucija; vjerojatno je problem u restrukturiranju osjetilne strukture zajednice u kojoj ti zakoni i konstitucije vrijede. Koji se objekti percipiraju kao zajednički? Koji subjekti imaju javni glas i privilegiju iskazivanja onoga što je zajedničko? Koji se argumenti i prakse smatraju političkim argumentima i praksama? I tako dalje.

Promotrimo npr. najrašireniju političku ideju zajedništva u današnjem svijetu – ideju demokracije. Postoji zajednička etička percepcija demokracije. Demokracija je princip upravljanja društvom utemeljen na određenome načinu života, na slobodama koje osigurava slobodno tržište. Ta percepcija, koja podrazumijeva jednakost između određenoga načina života, institucionalnoga i ekonomskoga poretka te određenoga seta vrijednosti, dominirala je dok se ideja demokracije promatrala u suprotnosti s totalitarizmom. Kao što znamo, taj se način gledanja u posljednjih nekoliko desetljeća drastično promijenio. S jedne strane, vlade i visoki državni dužnosnici žale se da je koncept demokracije neodrživ, da demokracija sama sebi postaje neprijateljem. Istovremeno intelektualci tvrde da je demokracija interes individualnih potrošača nezainteresiranih za opće dobro, moć koja ne ugrožava samo društveno uređenje, nego i civilizacijski napredak i ljudsku rasu općenito. Nismo dužni te tvrdnje automatski prihvatiti kao točne. One ugrožavaju jednoglasno viđenje demokracije suprotstavljajući ideju demokratskoga poretka ideji demokratskoga društva i na taj nas način podsjećaju na nesklad u samoj srži demokracije koji se u širem smislu može shvatiti ne kao nesklad lošega političkog poretka, već kao nesklad u samoj srži političkoga.

Drugim riječima, suvremena kritika demokracije može se shvatiti kao temeljni disenzus politike. Disenzus je više od konflikta dviju suprotstavljenih strana – bogatih i siromašnih, vladara i podanika. On je dodatak odnosu jednostavnoga konsenzusa pobune i vlasti. Kako bismo trebali shvatiti taj dodatak? On se također može sagledati i iz etičkoga i iz estetskoga kuta.

Razumjeti disenzus s estetskoga gledišta znači zauzeti perspektivu koja neutralizira etički mehanizam distribucije moći. Kako sam napomenuo ranije, etički je zakon podvojen; zajedničko je svojstvo podijeljeno na alternativne sposobnosti. Prema tome pravilu moć označuje izvršavanje određene kvalifikacije nad onima koji je ne posjeduju. Oni koji posjeduju moć predodređeni su za to jer su božji poslanici, potomci osnivača zajednice, najstariji ili najbolji u lozi, najpametniji, najmoralniji itd. To je ono što nazivam krugom *arkhè*, logikom prema kojoj je izvršavanje vlasti definirano kao sposobnost onih koji je izvršavaju, a sama sposobnost verificirana izvršavanjem. Već sam objasnio da se demokratski dodatak očituje u neutralizaciji te logike, u odbijanju bilo kakve početne asimetrije odnosa. To je ono što označuje moć demosa. Demos nije populacija; nije ni većina ni drugi naziv za nižu klasu. On se sastoji od onih koji ne posjeduju nikakve osobite kvalifikacije, sposobnosti koje bi se vezale za njihovo prebivalište ili društveni položaj, moć koja bi im omogućila da vladaju umjesto da se njima vlada, razlog da budu nadređeni umjesto podređeni. Demokracija je taj neobičan princip: oni koji vladaju čine to jer nema drugoga razloga da vladaju osim toga da razlog ne postoji. To je anarhistički princip demokracije, disjunktivnoga povezivanja moći i demosa. Paradoks je da je anarhistički princip demokracije jedina osnova političke zajednice i političke moći. Na društvenoj razini djeluju brojni oblici etičke moći: unutar obitelji, plemena, škole, radionice i sl.; roditelja nad djecom, starih nad mladima, bogatih nad siromašnima, profesora nad učenicima itd. Sve dok se zajednica definira kao veza tih instancija moći ili dok u njoj vlada jedna od njih ili njihova kombinacija, ona se još ne može nazvati političkom. U političkoj zajednici mora postojati još jedan princip, još jedno pravo koje djeluje kao osnova svih ostalih, ali postoji samo jedan princip koji može poslužiti kao dodatak svakom drugom principu: demokratski princip ili pravo – kvalifikacija onih koji ne posjeduju nikakve kvalifikacije.

Takvo je moje razumijevanje demokratskoga viška: demos je dodatak skupini društvenih diferencijacija. On je dodatak onih koji ne posjeduju kvalifikacije, koji se ne ubrajaju u elemente sustava. Demos nazivam pravom onih koji nisu dio, pri čemu ne mislim nužno na podčinjene, već na bilo koga. Moć demosa je bilo čija moć. To je princip beskonačne zamjenjivosti i zanemarivanja bilo koje vrste razlike, negiranja bilo koje vrste asimetrije kao osnovne društva. Demos je politički subjekt time što ne spada u one koji se broje kao dio društva. On je *heteron*, ali *heteron* specifične vrste jer se njegova razlika temelji upravo na zamjenjivosti. Njegova je razlika ravnodušnost prema bilo kojoj vrsti razlike, ravnodušnost prema bezbroju razlika – što također znači nejednakosti – koje sačinjavaju društveni poredak. Demokratska je heterogenost disjunktivno povezivanje dviju logika. Ono što se obično naziva političkim sastoji se od dviju suprotstavljenih logika. S jedne strane postoje pojedinci koji vladaju nad drugima jer su – ili se prave da jesu – stariji, bogatiji, mudriji i sl. pa su time predodređeni za upravljanje onima koji ne posjeduju njihov status ni njihove moći. Sheme i procedure vlasti uvijek se

temelje na izvjesnoj distribuciji lokacija i kompetencija. To ja nazivam policijskom vladavinom. Ali, s druge strane, kao dopuna toj vlasti mora postojati neki drugi oblik moći. Moć je, naime, politička onoliko koliko oni koji vladaju to ne čine ni iz jednoga drugog razloga osim što nema razloga da vladaju. Njihova se moć temelji na nedostatku legitimiteta. To je ono što označuje moć naroda: demokratski višak zbog kojega politika postoji.

Iz navedenoga mogu se izvući određene posljedice koje određuju egzistenciju demosa. S jedne strane, moć demosa nije drugo nego unutarnja razlika koja opravdava i oduzima pravo svakoj državnoj instituciji ili vladajućoj praksi. Ona je ta neuhvatljiva razlika koju neprestano negira oligarhijski ustroj institucija. Zbog toga tu moć, s druge strane, moraju konstantno dokazivati i potvrđivati politički subjekti. Politički se subjekt konstituira u procesu iskazivanja i istupanja u ulozi demosa. Ali što znači igrati ulogu demosa? To znači suprotstaviti se rasporedu uloga, lokacija i kompetencija povezujući specifično zlo nanoseno specifičnoj grupi sa zlom koje svima nanosi policijska distribucija – policijska negacija moći svakoga. Upravo to je politički disenzus. Disenzus smješta dva svijeta – dvije heterogene logike – na istu pozornicu, u isti svijet. On je sumjerljivost nesumjerljivoga. To također znači da politički subjekt djeluje vođen logikom ‘kao da’; on djeluje ‘kao da’ je on demos, tj. ponaša se kao da cjelinu sačinjavaju oni pojedinci koji se ne broje kao članovi društva. To je estetska dimenzija politike: subjekti koji se ponašaju kao da su oni narod, narod koji se sastoji od neprebrojivih neobilježanih pojedinaca, izvode disenzus – konflikt unutar osjetilnih svjetova. Kada mala skupina prosvjednika krene na ulice s natpisom “Mi smo narod!”, kao što se dogodilo u Leipzigu 1989. godine, oni znaju da oni nisu narod. Oni stvaraju kolektiv onih koji ne čine narod u smislu uklopljenosti u državni aparat i rada u njegovim uredima. Oni igraju ulogu neprebrojive skupine onih koji nemaju posebne moći koja bi im omogućila da vladaju ili da se njima vlada.

To nazivam estetskim shvaćanjem demokratskoga viška, koje se može izjednačiti s političkim shvaćanjem. Mislim da taj koncept možemo suprotstaviti konceptu etičkoga viška, za koji je idealan primjer Derridaova vizija buduće demokracije. Ne bih htio da se moja razmatranja pogrešno shvate. Svjestan sam činjenice da je Derrida također pokušao razviti koncept demokracije koji bi raskinuo s etičkim gledanjem kao načinom upravljanja u bogatijim zemljama. Svjestan sam i činjenice da je njegovo traganje za novim shvaćanjem demokracije bilo posljedica interesa za različite borbe protiv različitih oblika represije diljem svijeta. Spreman sam odati priznanje toj predanosti teorijskim i praktičnim pitanjima demokracije. Pa ipak, moram reći da smatram da koncept buduće demokracije nije politički, već etički koncept. Pojam demokracije za Derridaa nije estetski višak koji uvjetuje samu mogućnost politike; on je dodatak politici. Zbog toga je Derridaova demokracija obično demokracija bez demosa. Ono što nedostaje u njegovoj percepciji politike jest ideja političkoga subjekta, političke moći. Razlog te omaške vrlo

je jednostavan. Postoji nešto što Derrida ne može prihvatiti, a to je ideja neutralizacije (ili zamjenjivosti) – ravnodušnost prema razlici ili jednakost istoga i različitoga. Ono što on uporno odbija prihvatiti upravo je demokratska igra ‘kao da’. Iz te perspektive postoji samo jedna mogućnost: zakon istoga, zakon autonomije ili zakon različitoga, zakon heteronomije.

Ono što nazivam zakonom istoga može se opisati dvjema idejama kojima se koristi Derrida u karakterizaciji politike konsenzusa: idejom bratstva i idejom suvereniteta. Derrida bez mnogo rasprave usvaja opće prihvaćen stav da je bit politike suverenost, pojam čije je podrijetlo teološko. Suverenost potječe od svemogućega Boga. Bog ju je podario kraljevima, a stanovnici demokracije dobili su je u trenutku kada su kraljevima odrubili glavu. Politički su koncepti teološki koncepti koji se čak nisu ni pretjerano sekularizirali. Prema tome viđenju, ideja demosa ne može biti iznimka. Ona je jednaka ideji suverenoga, samoodređujućega subjekta, na kakvoj se temelji i logika suverenosti na kojoj počiva moć države i nacije. Snaga demokracije, prema tome, ne može biti snaga demosa. Ono što tu dolazi u pitanje nije, dakle, samo figura demosa, već koncept političkoga subjekta i ideja politike kao svojstva svakoga. Kao što ideju politike izjednačuje s idejom suvereniteta, Derrida ideju političkoga subjekta izjednačuje s idejom bratstva. Unutar toga sustava nema razlike između obiteljske moći i političke moći. Kao što je nacionalna država suveren otac, tako je i politički subjekt po svojoj biti brat. Čak i koncept građana – koji se tijekom posljednjih dvadeset godina tako često pravilno i pogrešno koristio u francuskom političkom žargonu – za njega nema neko posebno značenje. *Građanin* je samo drugo ime za brata. Ne možemo ostati ravnodušni prema Derridaovoj polemici protiv bratstva koja uključuje čak i kritiku jednakosti – kao da je jednaka žena, zamjenjiva žena, ona koja se da ‘procijeniti’, ipak tek brat, član suverene obitelji. Prema njegovu mišljenju, brat je svatko tko se može zamijeniti za nekog drugog, svatko tko posjeduje svojstvo zamjenjivosti. Buduća demokracija time se izjednačuje sa zajednicom zamjenjivih pojedinaca. Drugim riječima, ono čime se buduća demokracija može suprotstaviti praksi nacionalnih država nije djelovanje političkih subjekata koji to rade u svačije ime. Ona označuje predanost apsolutnoj Drugosti, Drugosti koja nam nikad ne može postati jednaka, koja čak nije ni zamjenjiva, ili, mogli bismo dodati, koja ne može izvoditi vlastitu Drugost, koja ne može ukazati na odnos između vlastite uključenosti i isključenosti. Buduća je demokracija demokracija bez demosa, bez mogućnosti subjekta koji će izvoditi *kratos* demosa.

Takva demokracija podrazumijeva još jedan *heteron*: *heteron* kao ono vanjsko, daleko, asimetrično, nezamjenjivo. Derridaova ideja gostoprimstva podrazumijeva mnogo više od potrebe da se prijeđe preko granica nacionalnih država kako bi se mogli suočiti s “deset pošasti novoga svjetskog poretka”.⁵ Granica je koju *hospes* prelazi prije svega granica uzajamnosti i zamjenjivosti. U tome smislu *hospes* je čista suprotnost demosa. Narav *hospesa* otvara neizbrisiv procjep između sfere mogućega i predvidivoga i onoga

bezuvjetnog, nemogućeg, nepredvidivog; onoga što isključuje izvođenje estetskoga 'kao da'. *Hospes* briše heterotopiju demosa stvarajući radikalni prijelom između sfere političkoga kompromisa i sfere bezuvjetnoga, između određenosti zakona i neodređenosti pravde. Ono što ostaje isključeno iz takvog koncepta jest djelovanje onih koji igraju ulogu demosa koji nisu. Kada prosvjednici na ulici kažu 'ovo je pravedno' ili 'ovo je nepravedno', njihovo 'je' nije u službi determinirajućega koncepta koji obuhvaća neki subjekt. Ono je sukob dvaju svjetova, dviju pravdi. To je ono što politički disenzus i heterotopija označuju, ali upravo je to ona vrsta pravde koju Derrida isključuje. Prema njegovu mišljenju postoji samo standardna primjena pravila utemeljena na konsenzusu, zakon koji funkcionira kao društveni stroj ili zakon bezuvjetne pravde. To znači pojam buduće demokracije. Ideja nadolazeće etike suprotna je djelovanju estetskoga 'kao da'. To znači da demokracija ne može biti zastupljena, čak ni u disenzusu kakav je figura demosa, tj. subjekt koji djeluje kao da je demos. Nema zamjene dijela za cjelinu, subjekta koji će svojom izvedbom ukazati na jednakost istoga i različitoga. Heterotopija demosa zamijenjena je dvjema vrstama neizbrisive heterogenosti: vremenske heterogenosti onoga što tek treba doći i mjesne heterogenosti kakav je *hospes*. Te dvije forme ujedinjene su u figuri onoga koji dolazi prvi i onoga koji je nov. *Hospes* je onaj novi, drugi koji ne može zauzeti mjesto istoga, drugi čiju ulogu ne može preuzeti nitko. Derrida tu asimetriju objašnjava u knjizi *Voyous: Deux essais sur la raison* (eng. *Rogues: Two Essays on Reason*) kada pokušava identificirati figuru svakoga koja je temelj buduće demokracije. Taj 'svatko' nije subjekt disenzusa, subjekt koji potvrđuje kvalifikaciju onih koji nemaju kvalifikacije. On je izvor brige. Derrida onomu koji se "prvi dogodio u prolazu (le premier venu)", pojmu koji posuđuje od Jeana Paulhana, pripisuje vrlo veliko značenje: to je, kaže, "bilo tko na granici između 'tko' i 'što', živoga bića, beživotnoga tijela i duha." ⁶ 'Svatko' dakle postaje čista suprotnost onoga što je ta riječ označivala na početku, ono postaje apsolutna singularnost na koju se Aristotel poziva na početku *Politike*, biće koje je više i manje od ljudskoga bića – manje time što je životinja, tijelo ili duh koji nam je predan u nasljeđe (*à recevoir*). Drugi je, u tome smislu, bilo tko ili bilo što što zahtijeva da odgovaram za njega/nju. U tome je bit odgovornosti: predanost Drugome koja mi je povjerena i za koju moram biti odgovoran.

Ali, s druge strane, Drugo je bilo tko ili bilo što što nada mnom ima moć lišenu uzajamnosti. U *Sablastima Marxa* taj je odnos predstavljen u analizi učinka kacige i učinka vizira. Duh je ono što me promatra isključujući svaki simetrični odnos. Ne možemo izmaći njegovu pogledu. Derrida dodaje da kroz učinak vizira svatko od nas prvi put prima zakon – ne pravdu, već zakon čija je pravda jednaka našem neznanju, našoj nemogućnosti da provjerimo istinu njegovih riječi. "Onomu tko kaže: 'Ja sam duh tvojega oca' (*I am thy Fathers Spirit.*), možemo samo vjerovati na riječ. Esencijalno slijepo podčinjavanje

5 – v. Derrida, Jacques. *Sablasti Marxa. Stanje duga, rad tugovanja i nova Internacionala*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada, 2002., str. 105

6 – v. Derrida, Jacques. "The Reason of the Strongest (Are There Rogue States?)", u: *Rogues: Two Essays on Reason*, 2005., str. 86, prijevod moj

njegovoj tajni, tajni njegova podrijetla jest prva poslušnost na naredbu. Ona će uvjetovati sve ostale.”⁷ Kako bismo razumjeli o čemu je riječ u tome činu poslušnosti, moramo se sjetiti jedne druge scene između oca i sina koju je očito zamijenila slika Hamleta i njegova oca. Hamlet se nalazi na mjestu Abrahama, a duh na mjestu Boga koji mu zapovijeda da ubije svojega sina. Kao što u tekstu *Voyous* Derrida kaže kada naglašava princip heteronomije u srži toga odnosa: “To je pitanje heteronomije, zakona koji dolazi od Drugog, koji se temelji na odluci i odgovornosti Drugog – onoga Drugog u meni, Drugog koji je u tome trenutku veći i stariji od mene.”⁸

U tome trenutku Derrida nam uz Kierkegaardovu pomoć nudi teorijski *coup de theatre*: Bog koji Abrahamu zapovijeda da ubije Izaka traži od njega da poslušna njegovu zapovijed. Kao što Derrida napominje u *Donner la mort*, on kaže: moraš mi se bezuvjetno podrediti. Ono što Bog želi da Abraham shvati jest da moraš bezuvjetno izdati svojega sina i ženu ili pak izdati mene; nema drugoga razloga da izabereš mene prije Sare i Izaka.⁹ Žrtva znači samo izbor pa izbor između apsolutno Drugog i člana obitelji nije ništa drugačiji od izbora koji činim svaki put kada stupim u odnos s nekim drugim, odnos koji od mene također zahtijeva da žrtvujem sve ostale. Podrediti se zakonu apsolutno Drugog znači spoznati zamjenjivost svakoga sa svakim drugim. *Tout autre est tout autre* (svaki drugi je potpuno drugi) – to je formula suprotstavljenih identiteta, identiteta koji se uvijek kreću između apsolutne jednakosti i apsolutne nejednakosti. Svatko može igrati ulogu drugoga koji je apsolutno Drugi. Zahvaljujući Abrahamovu Bogu svatko može igrati ulogu Abrahamova Boga.

Na taj se način formula radikalne heteronomije izjednačuje s formulom političke jednakosti, etički je ‘svatko’ jednak onomu političkom, ali ovo se odvija izdajom i autonegacijom zakona etičke heteronomije što, barem se meni tako čini, znači da etička heteronomija mora najprije zakinuti samu sebe kako bi politika jednakosti postala moguća.

Ne tvrdim, kao što sam već napomenuo, da je moja percepcija demokracije bolja ili točnija od Derridaove. Samo pokušavam objasniti razliku između etičkoga i političkoga razumijevanja demokracije. Uzimajući to u obzir, Derridaova će nam se buduća demokracija učiniti još važnijom jer te dvije ideje iznosi u neposrednoj blizini, na samoj granici njihove raspoznatljivosti.

Za ilustraciju estetike politike i politike estetike potrebna je određena vrsta diskursa: diskurs koji podrazumijeva estetiku znanja. Što označuje taj izraz? Kao prvo, to je diskurzivna praksa koja svoje cjelokupno značenje crpi iz Kantove naizgled bezazlene izjave o estetskom sudu, tj. da estetski sud nužno zahtijeva određenu vrstu neznanja. Moramo zanemariti funkciju i način na koji je palača izgrađena kako bismo je mogli estetski doživjeti. Kao što sam napomenuo ranije, takvo zanemarivanje ili suspenzija zna-nja više je od pukog izuzimanja neke skupine podataka. Riječ je o podjeli

⁷ – v. Derrida, Jacques. *Sablasi Marxa*, str. 19

⁸ – v. Derrida, Jacques. *The Reason of the Strongest* (*Are There Rogue States?*), str. 84, prijevod moj

⁹ – v. Derrida, Jacques. *The Gift of Death*, 1995., str. 58 – 59

između znanja i neznanja. Zanemarivanje namjene i vlasništva građevine za stolara je razdvajanje dviju vrsti znanja: znanja zanata i svijesti o vlastitome društvenom statusu kao statusu onoga kojemu nije stalo do panoramskih pogleda. Ta suspenzija znanja izvor je novoga vjerovanja. Vjerovanje nije iluzija koja bi se mogla suprotstaviti znanju. Ono se artikulira između dviju vrsti znanja, ono predstavlja uspostavljanje ravnoteže između tih vrsti znanja i vrsti neznanja s kojima su združene. U tu ravnotežu, kao što je već tvrdio Platon, treba vjerovati. Ekonomija znanja mora se temeljiti na priči. To ne znači da je iluzija laž, već da je utemeljena na konstrukciji strukture unutar koje će određena znanja biti uvjerljiva i unutar koje će moći djelovati. S Platonova stajališta tehničko je znanje podređeno logici cilja. Nažalost, to je znanje, koje čini temelj distribucije ostalih znanja i pozicija, samo bez vidljiva temelja. Ono se mora pretpostaviti, a da bi to bilo moguće, priča se mora ispričati i u nju se mora vjerovati. Znanje zahtijeva priče jer je u svojoj biti uvijek dvostruko. Još jednom, postoje dva načina suočavanja s tom nužnošću: etički i estetski.

Sve se tu vrti oko statusa 'kao da'. Platon je to formulirao na vrlo provokativan način: etička nužnost je fikcija. Fikcija nije iluzija. Ona stvara određen topos, prostor i zakon koji određuje odnos između osjeta. Suvremene 'humanističke' i društvene znanosti odbijaju se suočiti s tom provokacijom. One tvrde da znanost nije podložna logici fikcije, a ipak se žele okoristiti prednostima koje iz nje proizlaze: žele zadržati topografiju i distribuciju duša, odnosno onih kojima je suđeno da znaju i onih kojima je suđeno da pribavljaju objekte znanja. Ranije sam spomenuo Bourdieuvu sociologiju jer je ona jedan od najčišćih oblika negiranoga ili skrivenoga platonizma u modernim društvenim znanostima. Njegova polemika protiv estetske iluzije nije tek ideja jednoga specifičnog sociologa. Radi se o strukturnome problemu. Estetika znači da oči radnika mogu biti odvojene od njegovih ruku, da je njegovo uvjerenje odvojivo od njegova položaja. Ta se mogućnost u sociologiji mora isključiti. *Ethos* dakle mora određivati *ethos*, obitavalište određuje način života koji pak određuje način razmišljanja. To, naravno, nije slučaj samo sa sociologijom. Povijest također na svoj način povezuje oblike života i mišljenja s različitim vremenskim razdobljima. To je općenito slučaj s disciplinama ili onime što se može nazvati disciplinarnim mišljenjem. Disciplina nije iskorištavanje određenoga teritorija i definicija skupine metoda prikladnih za određeno područje i određen tip objekta. Ona je prije svega konstitucija samoga tog objekta kao objekta promišljanja, demonstracija određene ideje znanja – drugim riječima ideje odnosa između znanja i distribucije pozicija, regulacija odnosa između dviju vrsti znanja i dviju vrsti neznanja. Ona je mogućnost definicije zamislivoga, ideja koja određuje što objekti znanja sami smiju znati.

Discipline svoj teritorij određuju zarezujući u zajedničko tkanje jezika i misli. Time povlače granicu između onoga što stolar govori i značenja njegovih riječi, između sirove materijalnosti riječi i materijalnosti socijalnoga

poretka koji se u njima odražava. Vode bitku s estetskim neznanjem, tj. estetskom disjunkcijom. Drugim riječima, one moraju voditi bitku protiv radnika i rata koji on vodi. One žele da tijela koja čine društvo imaju *ethos* – percepcije, osjete i misli koji odgovaraju tomu *ethosu* – koji odgovara njihovu zanimanju i položaju. Ali riječ je o tome da neprestano dolazi do remećenja poretka. Uvijek postoje riječi i diskursi koji slobodno cirkuliraju, bez gospodara, i koji tijela otklanjaju od njihove predodređene funkcije. Za stolaru i njegovu braću te su riječi *narod, sloboda, jednakost*, a za njegovu daleku sestru Emmu Bovary mogle bi biti *sreća, strast, ekstaza*. Postoje situacije koje odvajaju radnikov pogled od njegovih ruku i pretvaraju ga u esteta. Disciplinarno razmišljanje neprestano pokušava zaustaviti takvo miješanje kako bi uspostavilo stabilne relacije između tjelesnih stanja, oblika percepcije i značenja koja im odgovaraju. Discipline neprestano moraju voditi rat kako bi uvele red i mir.

Govoriti o estetski znanja nije prilika da se približimo osjetilnim iskustvima. To je prilika da govorimo o onoj tihoj bitci, da preispitamo njezin kontekst – ono što je Foucault nazvao “dalekim ratnim pokličem”.¹⁰ Kako bi to učinila, estetika znanja mora djelovati pomoću neznanja; mora zanemariti disciplinarne granice kako bi ih ponovo iskoristila kao oružje u bitci. To sam učinio i sam, onda kada sam izmjestio stolarove riječi iz njihova prirodnoga konteksta, iz društvene povijesti koja ih tretira kao izraz radničkoga života. Ja sam krenuo drugim putem. Spomenute riječi nisam predstavio kao prikaz proživljene situacije, već kao izmjenu odnosa između situacije, oblika vidljivosti i sposobnosti koje se uz njih vezuju. Drugim riječima, ta je pripovijest mit u Platonovu smislu, antiplatonski mit, mit koji se suprotstavlja sudbini. Platonov mit pretpostavlja odnos međusobnoga potvrđivanja između misli i uvjeta njezina nastajanja. Protumit sa stolarom izlazi iz toga kruga. Kako bismo stvorili tekstni i značenjski prostor u kojem je takva relacija između dviju vrsti mita uopće zamisliva, moramo pronaći oblik interdisciplinarnoga razmišljanja. Moramo stvoriti prostor bez granica koji je također prostor jednakosti, u kojem pripovijest stolarova života ulazi u dijalog s filozofskim narativom o rasporedu sudbina i kompetencija.

Takav dijalog podrazumijeva novu praksu – interdisciplinarnu praksu – filozofije i njezina odnosa s ostalim društvenim znanostima. Filozofija se tradicionalno smatrala nekom vrstom nad-discipline koja nadgleda funkcioniranje ostalih društvenih znanosti i čini njihov temelj. Te znanosti mogu, naravno, tomu statusu prigovarati ili ga tretirati kao iluziju, mogu same sebe postavljati kao glavnoga nosioca istine o filozofskoj iluziji, ali to je tek uspostava nove hijerarhije, novi način postavljanja diskursa na njihovo mjesto. Postoji, međutim, i treći način ophođenja koji zahvaća trenutak izvrtnja filozofske težnje za utemeljenjem diskurzivnoga poretka i time postaje priznanje arbitrarne prirode toga poretka, priznanje pisano egalitarnim pripovjednim jezikom. To je ono što sam želio učiniti spojivši stolarovu priču s fragmentima Platonova koncepta mita. Specifičnost Platonova mita

¹⁰ – v. Foucault, Michel. *Surveiller et punir* (Pariz, 1975.), str. 315, prijevod prema izvorniku

jest u zamjenjivanju temelja znanja (*savoir*) arbitrarnim inzistiranjem na priči (*conte*). Dok nam sociolog i povjesničar pokušavaju objasniti kako određeni način života proizvodi određenu misao koja ga izražava, mit filozofa tu nužnost prikazuje kao lijepu, arbitrarnu laž, ali laž koja je istodobno i životna realnost većine ljudi. Takvomu identitetu na granici nužnosti i vjerojatnosti – realnosti laži – ne može se adekvatno pristupiti unutar diskursa koji povlači strogu granicu između istine i iluzije. On se može prikazati jedino unutar diskurzivnoga oblika koji ukida svaku razliku u hijerarhiju između diskursa.

To je, kao što Platon kaže u *Fedru*, mjesto na kojem moramo govoriti istinu (*vrai*) ondje gdje govorimo o istini (*vérité*). Upravo na tome mjestu Platon se okreće najradikalnijoj priči – priči o istini, o božanskome kočijašu i o padu koji je od nekih ljudi načinio ljude od srebra, a od drugih gimnastičare, obrtnike i pjesnike. Drugim riječima, promotrimo li stvari u drugačijem svjetlu, shvatit ćemo da u trenutku kada najeksplicitnije potvrđuje organiziran raspored uvjeta društvenoga života, Platon pribjegava tehnici koja radikalno propituje tu distribuciju: moći priče i zajedničkoga jezika koji ukida diskurzivnu hijerarhiju kao i ostale hijerarhije koje se na njoj temelje. Temelj temelja na kraju je priča, stvar estetike. Možemo zamisliti filozofiju koja bi ukazivala na pozadinsku priču svake metode koja određuje na koji način određeni *ethos* producira određeni način razmišljanja. Ne želimo tvrditi da su discipline lažne znanosti ili da je ono što one rade oblik književnoga stvaralaštva. Također nam nije u cilju ukinuti figuru Drugog ili izvanjskoga: traumatsko otkriće Realnog, šok događaja, horizont mesijanskoga obećanja itd.

Cilj nije obrnuti red ovisnosti unutar etičkoga konsenzusa ni uputiti na subverzivni potencijal nedokučive Drugosti. Ako praksa estetske filozofije nešto označuje, onda je to subverzija takve logike. Sva se polja zasnivaju na jedinstvenome obliku osjetilne distribucije. Topografija onoga zamislivog uvijek je topografija teatra najrazličitijih operacija. Nema specifičnoga teritorija mišljenja. Mišljenje je svuda. Ono nema periferije, a njegovi unutarnji oblici uvijek su tek privremeni oblici distribucije zamislivoga. Topografija zamislivoga topografija je jedinstvenih kombinacija osjeta, privremenih praznina i šavova. Estetika znanja stvara višak koji nam dopušta razmjешtanje uvriježenih lokacija, mjesta jednakosti i različitosti, mjesta ravnoteže različitih oblika znanja i neznanja. Ona podrazumijeva diskurs koji će ponovno ispisati snagu opisa i argumenata u ratu diskursa gdje nikakva jasno definirana granica ne odvaja glas objekta znanstvenoga proučavanja od logosa znanosti koja ga uzima kao objekt. Estetika znanja ponovno ih ispisuje u jednakosti zajedničkoga jezika i zajedničke sposobnosti stvaranja objekata, priča i argumenata. Ako ovu praksu nazovemo filozofijom, to će značiti da filozofija više nije naziv neke discipline ili nekog područja. To je ime prakse, izvođenja koje će specifičnost područja dovesti natrag do zajedničke sposobnosti mišljenja. U tome smislu estetska se praksa filozofije također može nazvati metodom jednakosti.