

Jacques Rancière

Tio teser om politik

Tes 1. Politik är inte maktutövning. Politiken bör bestämmas på sina egna villkor, som ett specifikt handlingssätt som anammas av ett särskilt subjekt och som fungerar enligt en egen logik. Det är den politiska relationen som möjliggör idén om det politiska subjektet, inte tvärtom.

Man reducerar politiken om man likställer den med maktutövning och kamp om makten. Men man reducerar också sitt eget sätt att tänka kring politik, om man enbart betraktar det som en idé om makt eller som en grundlig undersökning av dess legitimitet. Att politiken är något

specifikt, och inte bara ett omfattande sätt att sammanställa eller ett maktuttryck som särskiljer sig genom det sätt på vilket det legitimeras, beror på att den har sitt eget subjekt och att den står i en egen relation till sitt subjekt. Detta är precis vad Aristoteles säger i *Politiken*, första boken, när han skiljer det politiska styret från alla andra, så som ett styre över jämlikar. Eller när han i tredje boken definierar medborgaren som den som »har del i dömande och styrande funktioner». ¹ Politikens allt finns i just denna relation, detta *del-havande* vars betydelse och möjliga villkor bör undersökas.

1. Aristoteles, *Politiken* (1993), s 137.

Denna frågeställning om politikens »egenvärde« måste förvisso noga skiljas från det allt mer utbredda talet om politikens återkomst. På senare år, mot bakgrund av ett statligt konsensus, har man i allt högre grad börjat förklara slutet på illusionen om det sociala och den rena politikens återkomst. Dessa påståenden bygger i allmänhet på samma aristoteliska texter, via Leo Strauss eller Hannah Arendts tolkningar. Det är läsningar som likställer den politiska ordningens »egenvärde« med ordningen för *eu zen* i motsats till *zen*, i betydelsen det blotta livets ordning. Med den utgångspunkten blir gränsen mellan det enskilda [*le domestique*] och det politiska gränsen mellan det sociala och det politiska. Och mot idealet om en statsstat som bestäms av sina gemensamma tillgångar, ställs den moderna demokratins sorgliga verklighet, styrd av behov och av massan. Hyllandet av den rena politiken anförtror i praktiken den politiska välfärden åt de styrande oligarkierna, upplysta av sina experter. Det innebär att den påstådda reningen av politiken, som befrias från sin enskilda och sociala nödvändighet, inte resulterar i något annat än att det politiska helt enkelt reduceras till staten [*étatique*].

Bakom det pågående narrspelet kring politikens och den politiska filosofins »återkomst«, bör man känna igen den grundläggande onda cirkel som är utmärkande för den politiska filosofin, en ond cirkel i tolkningen av förhållandet mellan den politiska relationen och det politiska subjektet. Den

bestämmer ett sätt att leva som är politikens eget. Den politiska relationen härleds på så vis från denna särskilda upplevelses egenskaper och förklaras genom existensen av en person med specifika tillgångar eller en specifik universalitet, i motsats till den privata eller enskilda världen av behov eller intressen. Kort sagt beskriver man politiken som ett lyckat sätt av leva, specifikt för dem som är ämnade därtill. Denna uppdelning antas vara politikens fundament, fastän den egentligen utgör politikens objekt.

Om man tänker politiken som en särskild upplevelse av världen, går alltså dess egenvärde förlorat redan från början. Politiken kan inte bestämmas genom ett preexisterande subjekt. Det är i formen för dess relation som man kan finna den politiska »skillnad« som gör det möjligt att tänka dess subjekt. I Aristoteles bestämning av medborgaren, har subjektet ett namn (*politês*) som bestäms av ett del-havande (*metexis*) i ett handlingssätt (*archein*) och genomförandet av detta (*archesthai*). Om politiken har något egenvärde, ligger detta helt och hållet i denna relation som inte är en relation subjekt emellan, utan en relation mellan två motsägelsefulla termer genom vilka ett subjekt kan bestämmas. Politiken försvinner så fort denna knut av subjekt och relation löses upp. Det är precis vad som sker i alla spekulativa eller empiriska fiktioner som söker efter den politiska relationens ursprung i subjektens egenskaper och i villkoren för deras förening. Den

vanliga frågan: »Varför samlar sig människor i politiska gemenskaper?» är alltid redan ett svar, och det är ett svar som får själva det objekt, som det utger sig för att förklara eller skapa, att försvinna – eller så försvinner formen för politiskt del-havande i sociabilitetens spel av delar och atomer.

Tes 2. Politikens egenvärde består i att det finns ett subjekt som bestäms genom sin delaktighet i motstridigheter. Politik är en paradoxal form av handling.

Meningen om att politiken är styret över jämlikar och att medborgaren är den som både deltar i styret och låter sig styras, uttrycker en paradox som måste tänkas igenom noggrant. Man måste avlägsna de banala representationerna av de parlamentariska systemens *doxa* som åberopar samverkan mellan plikter och rättigheter, för att det oerhörda i Aristoteles formulering faktiskt ska bli hörbart. Den talar om en varelse som både är en handlings aktör och själva det ämne på vilket handlingen utförs. Den säger emot den normala logik, enligt vilken en aktör med en viss specifik kapacitet har en effekt på ett ämne eller ett objekt, som kännetecknas av mottaglighet för denna effekt och inget annat.

Det är ett problem som knappast går att lösa genom den klassiska motsättningen mellan två handlingssätt, *poiesis*, som styrs av den tillverkningsmodell

som formar ämne – och *praxis*, som ur denna relation utesluter mellan-varandet [*inter-être*] för människor som ägnar sig åt politik. Vi vet att denna motsättning, som ersätter den mellan *zen* och *eu zen*, understödjer en viss idé om politisk renhet. Enligt Hannah Arendt är därför praxis en ordning mellan jämlikar i kraft av *archein*, i betydelsen kraft att börja. Ordet *archein*, skriver hon i *Människans villkor: Vita activa*, betyder »att börja, att anföra och sedan att befalla och härskas». ² När ett sätt och en sfär för handlandet väl har bestämts, gör denna svindlande genväg det möjligt att ställa en ekvationsserie mellan att börja, styra, vara fri och leva i en stadsstat. Att vara fri och att leva i en stadsstat (*polis*) är samma sak, skriver hon vidare.) Ekvationsserien finner sin motsvarighet i den rörelse som utlöser medborgarnas jämlikhet utifrån de homeriska hjälterna, jämlika i sitt deltagande i *arkhes* kraft – och deras gemenskap.

Homeros är den förste att vittna emot denna homeriska idyll. Tersites – pratkvaren som är van vid att tala inför en församling fastän han inte har den befogenheten – blir påmind av Odysseus om att grekernas armé endast har en ledare, och det är Agamemnon. Han påminner oss därmed om vad *archein* betyder: att gå i första ledet. Och om någon tar täten måste de andra gå bakom. Mellan *archeins* kraft, friheten och stadsstaten (*polis*) går ingen rak linje

2. Hannah Arendt, *Människans villkor: Vita activa* (1988), s 229.

– den är bruten. Det räcker med att studera hur Aristoteles skapar sin stadsstat av tre klasser, som alla har sin specifika egenskap: *aristoi* har dygden, *oligoi* rikedom och *demos* friheten. I denna uppdelning framträder »friheten« som den paradoxala del av detta *demos*, om vilken den homeriske hjälten nyss förklarade att den bara hade en sak att göra: hålla tyst och buga.

Kort sagt löser inte motsättningen mellan *praxis* och *poiesis* paradoxen i definitionen av *politès*. Vad gäller *arkhe* vill den konventionella logiken, precis som när det gäller allting annat, ha det till att det finns en särskild disposition för handlandet som utövas på något med en särskild disposition för att »bli handlad på«. *Arkhe*, urgrunden eller urprincipens logik, utgår därmed från en bestämd överlägsenhet som utövas på en bestämd underlägsenhet. För att politikens subjekt ska kunna existera, och därmed politiken själv, måste denna logik brytas.

Tes 3. Politiken är en specifik brytning med *arkhes* logik. Den innebär inte bara ett brott mot den »normala« fördelningen av positioner mellan den som utövar en makt och den som underkastas den, utan också ett brott i själva idén om den fördelning som ger de här positionerna ett »egenvärde«.

I *Lagarnas* tredje bok hänger sig Platon åt en systematisk kritik av grundprinciperna (*axiomata*) för att styra och låta sig styras. Av de sju principer som

han framhåller, är fyra traditionella maktbefogenheter, som grundar sig på en naturlig, det vill säga medfödd skillnad. De som är »födda tidigare« eller »födda på annat sätt« får regera. Så grundas föräldrarnas makt över barnen, de äldres makt över de yngre, herrarnas makt över slavarne och de ädla makt över busarna. Den femte grundsatsen presenteras som principernas princip, och sammanfattar alla naturliga skillnader. Det är den överlägsna naturens makt, den starkes makt över den svage, en makt som dessvärre har den i *Gorgias* mycket debatterade nackdelen att den är fullständigt obestämbar. Den sjätte grundprincipen utvisar den enda skillnad som har något värde i Platons ögon: de vetandes makt över de ovetande. Därmed finns det fyra par traditionella grundprinciper, och två teoretiska par som vill ta över: naturens överlägsenhet och vetenskapens lag.

Där borde listan vara slut, men det finns en sjunde grundprincip. Det är »Guds val«, med andra ord ett slumpmässigt utpekande av den som får utöva *arkhe*. Platon ordar inte mer om det. Men det är tydligt att detta val, ironiskt nog ålagt Gud, pekar ut den regeringsform som Platon på ett annat ställe säger endast kan räddas av Gud, nämligen demokratin. Det som karakteriserar demokratin är det slumpmässiga urvalet, frånvaron av befogenheten att härska. Det är det undantagstillstånd där inga motsatspar, ingen princip om rollfördelning, fungerar. Att delta i styret och att låta sig styras är på så vis något helt

annat än en historia om ömsesidighet. Tvärtom, det är frånvaron av ömsesidighet som utgör själva essensen av denna relation. Och frånvaron av ömsesidighet beror på paradoxen att en befogenhet består av bristen på befogenhet. Demokratien utgör den specifika situation där det är bristen på befogenhet som skapar befogenheten att utöva *arkhe*. Den är en början utan början, en regering av det som inte regerar. Det är *arkhes* egenvärde som här faller i ruiner, dess fördubbling, som gör att det alltid föregår sig självt i ett kretslopp mellan bestämelsen och dess utövning. Men detta undantagstillstånd är identiskt med själva villkoret för politikens specifika karaktär i stort.

Tes 4. Demokratien är inte en politisk regeringsform. Eftersom den bryter mot *arkhes* logik, alltså mot att styret föregrips i sin bestämelse, är den politikens egen regeringsform, i egenskap av en relation som definierar ett särskilt subjekt.

Det som möjliggör politikens specifika *metexis*, är brottet med all logik för fördelningen av delarna när *arkhe* utövas. Den folkets »frihet« som utgör demokratins axiom, innefattar i själva verket brottet med herraväldets grundprinciper, alltså brottet med växelspelet mellan förmågan att styra och förmågan att styras. Den medborgare som går från att styra till att styras, är inte tänkbar utan *demos*, betraktad som figur för brottet mot likheten mellan växlande förmågor.

Demokratien är med andra ord ingen politisk regeringsform, i betydelsen en särskild konstitution bland andra när det gäller att få människor att samlas under en gemensam auktoritet. Demokratien är politikens institution, både politikens subjekts och dess specifika relations institution.

Demokrati, det vet vi, är ett begrepp som uppfanns av dess motståndare – alla de som hade »befogenhet« att regera i kraft av ålder, härstamning, rikedom, dygd, kunskap. Med detta ironiska begrepp hånar de detta oerhörda kullkastande av tingens ordning: *demos*, folkets makt, innebär att just de regerar, vars enda gemensamma drag är att de inte har någon som helst befogenhet att göra det. Innan det blev namnet på gemenskapen, var *demos* först och främst namnet på en del av gemenskapen: de fattiga. Men just »de fattiga« betyder inte den del av befolkningen som är ekonomiskt missgynnade. Det betyder helt enkelt de människor som inte räknas, de som inte har någon befogenhet att tillämpa *arkhes* kraft, ingen befogenhet att räknas.

Det är precis vad Homeros beskriver i den nämnda episoden om Tersites. De som vill tala får Odysseus lans i ryggen, eftersom de tillhör *demos*, de tillhör denna likgiltiga hop av människor som är borträknade (*anarithmoi*). Detta är inte en slutledning utan en definition. Den som är borträknad, den som inte har någon röst att göra sig hörd med, tillhör *demos*. Detta illustreras av en otrolig passage i tolfte sången. Polydamas har

beklagat sig över att hans åsikt inte räknas inför Hektor: »du ständigt och jämt vet att häckla min mening på tinguet, ty det passar sig inte, kantänka, att en av hopen, som jag, har sin egen mening«.³ Men Polydamas är inte en buse som Tersites, han är Hektors bror. *Demos* är inte en social underkategori. Den som talar fast han inte får tala, tillhör *demos* – den som tar del i något han inte har någon del i.

Tes 5. Folket som är demokratin subjekt, alltså politikens subjekt-matris, är inte en samling medlemmar i en gemenskap, eller arbetarklassen i en befolkning. Det är ett tillägg⁴ i förhållande till alla de räknade delarna av en befolkning, ett likställande som gör det möjligt att räkna de oräknade.

Folket (*demos*) existerar enbart som ett brott mot *arkhes* logik, ett brott mot börjans/styrets⁵ logik. Det skulle inte kunna likställas med rasen hos de som menar sig ha samma ursprung, en födslo-rätt, eller med en del av befolkningen eller summan av dess delar. Folket är det tillägg som skiljer befolkningen från sig själv genom att upphäva den erkända maktens logik. Denna åtskillnad illustreras särskilt tydligt av de avgö-

rande reformer som gav den atenska demokratin dess ställning, när Kleisthenes omfördelade antalet *deme* (kommuner) över stadsstatens territorium. Varje stam skapades genom att tre särskilda gränser lades samman – en för staden, en för kusten och en för inlandet. Därmed bröt Kleisthenes med den gamla principen enligt vilken stammarna stod under lokala aristokratiska ledare vars makt, legitimerad genom legendarisk födslo-rätt, i allt högre grad konkret innebar jordägarnas ekonomiska makt. Man kan säga att folket är en artefakt som sätter sig emot den logik som låter rikedomsprincipen efterträda födslo-rättsprincipen. Det är ett abstrakt tillägg gentemot all faktisk hopräkning av befolkningens delar, av deras befogenhet att delta i gemenskapen och de delar av det allmänna som tillkommer dem utifrån dessa principer. »Folket« är den supplementära existens som räknar med de oräknade och lägger till de ofördelades del, det vill säga jämlikheten mellan talande varelser utan vilken ojämlikheten själv blir otänkbar. Dessa uttryck ska inte läsas populistiskt, utan i strukturell bemärkelse. Det är inte den arbetande och lidande pöbeln som ska ockupera området för politisk handling och göra sitt

3. Homeros, *Iliaden* (2004), Tolfte sången, 125–126, s 175f.

4. På franska *supplément*. Senare kommer adjektivet »supplémentär«, som ju existerar också på svenska, att användas. Övers anm.

5. På franska är orden ljudlika: »commencement« och »commandement« – »commencement« från senlatinets »cominitiare« av »cum« och »initium« – »commandement« från latinets »commendare«, att anförtro, överlämna. Övers anm.

namn till gemenskapens namn. Det som demokratin likställer med gemenskapens helhet, är en tom, supplementär del, som skiljer gemenskapen från summan av samhällskroppens delar. Denna ursprungliga åtskillnad grundar politiken i supplementära subjekts handlingar, vilka i sin tur innebär ett överskott i förhållande till sammanräkningen av samhällets alla delar.

Själva kärnpunkten för den politiska frågan ligger alltså i tolkningen av detta tomrum och detta överskott. Den misskrediterande kritiken av demokratin har alltid reducerat det »inte« som det politiska folket utgörs av, till ett överflöd av giriga massor eller okunnig poebel. Claude Leforts tolkning av demokratin ger detta tomrum dess strukturella prägel. Men denna tomrumets teori låter sig läsas på två olika sätt. Enligt det första, är det an-arki, en frånvaro av maktens legitimitet som politikens själva rum utgörs av. Enligt det andra, är tomrummet produkten av att kungens dubbla kropp – mänsklig och gudomlig på samma gång – »desinkorporeras«. I så fall skulle demokratin börja med ett kungamord, det vill säga ett symboliskt sammanbrott, som skapar en desinkorporerad social närvaro. Och detta ursprungliga förbund skulle medföra en ursprunglig frestelse att imaginärt återskapa folkets ärorika kropp, arvtagare av transcendenten hos kungens odödliga kropp – en grundval i alla totalitära styren. Mot denna tolkning talar det faktum att folkets dubbla kropp inte är en nutida

konsekvens av offret av suveränens kropp, utan ett konstitutivt faktum för politiken. Det är först och främst folkets kropp som är dubbel, inte kungens. Och denna dualitet är just precis ett tomt tillägg genom vilket politiken existerar, ett tillägg till all social sammanräkning som undandrar sig maktutövningens logik.

Den sjunde grundprincipen är enligt Platon »Guds del«. Vi vidhåller att denna Guds del – denna befogenhet för dem som inte har någon – i sig innehåller allt det som är »teologiskt« inom politiken. Dagens insisterande på det »teologisk-politiska« temat upplöser frågan om politiken i en fråga om makt och om den ursprungliga händelse som är dess fundament. Den fördubblar den liberala drömmen om kontraktet genom representationen av ett ursprungligt offer. Men uppdelningen mellan *arkbe* som politikens fundament, och demokratin, är inte ett grundläggande offer. Det är snarare ett sätt att neutralisera offret som sådant. Denna neutralisering är exakt iscensatt i slutet av *Oidipus i Kolonos*: det är till priset av att offerkroppen försvinner, till priset av att låta bli att söka upp Oidipus kropp, som den atenska demokratin får lov att begrava den. Att vilja gräva upp liket innebär inte bara att associera den demokratiska formen med en scen för arvsynd och ursprunglig förbannelse, utan, i mer radikal bemärkelse, att förena den politiska logiken med frågan om maktens urscen – att förena det politiska med det statliga. Genom att tol-

ka den tomma delen med psykosens terminologi, transformerar den symboliska urkatastrofens dramaturgi det politiska undantaget till ett offersymtom för demokratin. Under en av alla de oräkneliga versioner av urbrottet eller urdråpet, inordnas den *twist* som är politikens egen.

Tes 6. Om politiken utgör linjen för en försvinnande skillnad i fördelningen av samhälleliga delar och andelar, betyder det att dess existens inte på något sätt är nödvändig utan att politiken uppkommer som en ständigt provisorisk slump i historien om maktens olika former. Därmed utgörs den politiska tvistens huvudobjekt av politikens själva existens.

Politiken är på intet sätt en realitet som härstammar från behovet att samla människor i en gemenskap. Den är ett undantag från principerna för hur denna samling fungerar. Tingens »normala« ordning innebär att dessa gemenskaper samlas under de ledare som har befogenhet att styra, vilket bevisas av det blotta faktum att de verkligen styr. De olika kriterierna för att få styra kan i själva verket summeras i två större principer. Den första relaterar samhället till en ordning som bygger på härstamning, både mänsklig och gudomlig sådan. Det är födslorättens makt. Den andra relaterar samhället till den vitala principen för dess aktivitet. Det är rikedomens makt. Samhällena utvecklas »normalt« sett från en regering med

födslorätt, till en regering baserad på rikedomar. Politiken utgör en avvikelse från denna tingens normala utveckling. Det är denna anomali som kommer till uttryck genom de politiska subjekten, som inte utgör sociala grupper utan former för hur de oräknade skrivs in i räkningen.

Politiken finns så länge folket inte är en ras eller en befolkning, de fattiga inte utgör den missgynnade delen av befolkningen, proletärerna inte är en grupp industriarbetare etcetera... utan subjekt som i tillägg till hopräkningen av samhällets delar, skriver in en specifik figur för de oräknades räkning, eller en del för de ofördelade. Att denna del verkligen existerar, är politikens själva insats. Och det är det politiska tvisteobjektet. Den politiska konflikten ställer inte grupper med olika intressen mot varandra. Den ställer logiska system, som på olika sätt räknar gemenskapens delar och andelar, mot varandra. Kampen mellan »rika« och »fattiga« är kampen om själva möjligheten att de här orden förökar sig, att de skapar kategorier för ett annat sätt att räkna gemenskapen. Den politiska tvisten beror på den omtvistade existensen av politikens egenvärde med dess uppdelning av olika delar och rum inom denna gemenskap. Det finns två sätt att räkna gemenskapens delar. Det första sättet räknar bara med de verkliga delarna, faktiska grupper som bestäms av de skillnader genom födsel, funktion, plats och intresse som samhällskroppen består av, och utesluter alla tillägg. Det andra sättet räknar

också med en del av de ofördelade. Det första kan vi kalla för *polis*, det andra för *politik*.⁶

Tes 7. Politiken står i en specifik motsättning till polisen, som är en uppdelning av det förnimbara [*partage du sensible*], vars princip är frånvaron av tomhet och tillägg.

Polisen är inte en social funktion utan en symbolisk konstitution av det sociala. Polisens väsen är inte repression eller ens kontroll över det levande. Dess väsen utgörs av en viss uppdelning av det förnimbara. Uppdelningen av det förnimbara, så kommer vi att kalla den allmänna regel som bestämmer formerna för del-havandet, genom att först bestämma de sätt att förnimma som de ingår i. Uppdelningen av det förnimbara är själva uppstyckandet av världen och värld, det *nemein* som gemenskapens *nomoi* grundar sig på. Denna uppdelning [*partage*]⁷ ska förstås i ordets dubbla bemärkelse: det som särskiljer och utesluter å ena sidan, och det som tar del å den andra. Det förnimbara är det sätt på vilket förhållandet mellan något som är gemensamt delat [*un commun partagé*] och fördelningen av exklusiva delar bestäms. Det är en fördelning som i sin uppenbara förnimbarhet föregår återuppståndelsen av

delar och andelar, men som själv beror på en uppdelning av det som är synligt och det som inte är det, det som är hörbart och inte.

Polisens väsen är en uppdelning av det förnimbara som karakteriseras av frånvaron av tomrum och tillägg: polis-samhället består då av grupper som är ämnade för specifika handlingssätt, på platser för dessa sysselsättningar, med sätt att vara som stämmer överens med dessa sysselsättningar och platser. I denna motsvarighet mellan funktioner, platser och sätt att vara, har tomrummet ingen plats. Det är detta uteslutande av det »som inte finns« som är den polisiära principen i den statliga praktikens hjärta. Politikens väsen är att störa denna ordning genom att lägga till de ofördelades del och jämföra den med gemenskapen i dess helhet. Den politiska tvisten är den tvist som får politiken att existera genom att särskilja sig från polisen, som oupphörligen får den att försvinna, antingen genom att förneka den helt och hållet, eller genom att jämföra dess logik med sin egen. Politiken är först och främst ett ingrepp i det synliga och uttalbara.

Tes 8. Politikens huvudsakliga funktion är att skapa sitt eget rum, att synliggöra den värld dess subjekt le-

6. För en diskussion kring denna distinktion, se Arsjenuks inledning. Red anm.

7. Det franska verbet »partager« betyder alltså att dela upp något, men också att ta del av det, ta del av det tillsammans med andra. Den franska dubbeltydigheten försvinner på svenska, även om nyckelordet »del« finns kvar. Övers anm.

ver och handlar i. Politikens väsen består i att uttrycka dissensus⁸ som närvaron av två världar i en.

Låt oss utgå från ett empiriskt fenomen: det polisiära ingripandet i det ofentliga rummet består inte först och främst i att interpellera demonstranterna, utan i att sprida ut dem. Polisen är inte lagen som interpellerar individen (Althussers »Hallå, ni därborta!«)⁹ om man inte blandar ihop den med religiös subjektivering. Först och främst är den en påminnelse om det som finns, eller snarare det som inte finns: »Cirkulera! Här finns ingenting att se.« Polisen säger att det inte finns någonting att se på trottoaren, det är bara att gå vidare. Den säger att det rum där människor cirkulerar inte är någonting annat än ett rum där människor cirkulerar. Politiken måste transformera detta rum för cirkulation till ett rum för manifestation, för uttryck av ett enda subjekt: folket, arbetarna, medborgarna. Den består i att förändra rummet, det som man kan göra där, det som finns att se, att benämna. Den är den tvisten som infogats i uppdelningen av det förnimbara, i det *nemein* som all gemensam *nomos* grundar sig på.

Denna uppdelning som politiken består av tar aldrig formen av en lott, av en sorts egenskap som tvingar eller pe-

kar mot politiken. Dessa egenskaper är omtvistade, såväl i sin förståelse som i sin förlängning. Exemplariska i detta avseende är de egenskaper som hos Aristoteles bestämmer den politiska förmågan eller syftar till ett »gott liv«, till skillnad från det enkla livet. Ingenting kan bli tydligare än distinktionen i *Politikens* första bok mellan *semeion* som det mänskliga privilegiet *logos*, som uttrycker en gemenskap av *aisthesis* i det rätta och det orätta, och *phone*, som endast kan uttrycka känslorna av njutning och obehag. Den som står öga mot öga med ett djur som har ett artikulerat språk och dess möjligheter att uttrycka sig, vet att det rör sig om ett mänskligt djur, alltså det politiska djuret. Den enda praktiska svårigheten är att veta på vilket tecken man känner igen tecknet, hur man kan försäkra sig om att det människodjur som står och gör ljud inför en med sin mun, faktiskt artikulerar ett tal, och inte bara ett tillstånd. Den man inte vill erkänna som politisk varelse, börjar man fränkänna tecken på politik, genom att inte förstå vad den säger, inte höra att det är tal som kommer ur munnen. Detsamma gäller för den motsättning, som är så lätt att åberopa, mellan det obskyra privatlivet, livet i hemmet och den lysande offentligheten bestående av jämlikar. För att förvägra

8. Som konsensus, men precis tvärtom – att vara oenig, att inte vara överens etc. Ordet är för bra för att översättas på något annat sätt, och karakteristiskt för Rancière. Övers anm.

9. I Louis Althusser, »Ideologi och ideologiska statsapparater«, i *Filosofi från proletär klassståndpunkt* (1976), s 144.

en kategori, till exempel arbetarna eller kvinnorna, rätten att bli politiska subjekt, har det traditionellt sett räckt med att konstatera att de tillhör »det enskilda«, hushållets rum [*l'espace »domestique«*], ett rum som är skilt från det offentliga livet, ett rum varifrån inte mycket annat kunde komma än gnyende eller skrik som uttrycker lidande, hunger eller ilska, ej tal som uttrycker en gemensam *aisthesis*. Och dessa kategoriers politik har alltid bestått i att omvärdera dessa rum, att låta en gemenskap uppstå där, att låta sig bli sedda och hörda som talande varelser som deltar i en gemensam *aisthesis*. Den har bestått i att synliggöra det som inte syntes, att låta det som tidigare bara lät som ljud bli hört som tal, och uttrycka en känsla av ett gemensamt gott och ont om det som tidigare bara var uttrycket för en enskild känsla av njutning eller smärta.

Dissensus är politikens väsen. Det är inte en sammandrabbning mellan intressen eller åsikter, utan uttrycket för det förnimbaras avvikelse i förhållande till sig självt. Det politiska uttrycket synliggör det som inte hade skäl att bli sett, det rymmer en värld i en annan, till exempel en värld där fabriken är en allmän plats, inuti den värld där den är privat, den värld där arbetarna talar och talar om den gemenskap där de skriker för att uttrycka sin enda smärta. Det är därför politiken inte är jämförbar med modellen för en kommunikationshandling. Det är en modell som förutsätter att parterna som sådana redan är konstituerade och att de diskursiva formerna för

utbytet redan implicerar en talgemenskap, vars tvång alltid är uttalt. Emellertid består det politiska dissensus egenvärde i att parterna inte är konstituerade, och inte heller objektet eller ens scenen för detta samtal. Den som synliggör att han tillhör en gemensam värld som den andre inte ser, kan inte dra fördel av någon implicit logik för pragmatisk kommunikation. Arbetaren som argumenterar för den offentliga karaktären av en »enskild« [*domestique*] lönefråga, måste uttrycka den värld i vilken hans argument verkligen är ett argument och uttrycka det för den som inte har någon referensram inom vilken detta är synligt. Den politiska argumentationen är både ett uttryck för den värld i vilken den utgör ett argument, uttalat av ett därtill kvalificerat subjekt, om ett identifierat objekt, till en mottagare som är ombedd att se objektet och höra argumentet som han i »normala« fall varken har skäl att se eller höra. Det är en konstruktion av en paradoxal värld som sammanställer åtskilda världar.

Politiken har i den meningen ingen plats i egen rätt, eller några naturliga subjekt. En demonstration är politisk inte för att den inträffar på en viss plats eller för att den har ett visst objekt, utan för att dess form är en krock mellan två uppdelningar av det förnimbara. Ett politiskt subjekt är inte en gruppering av vare sig intressen eller idéer. Det är den handlande kraften [*l'opérateur*] i en viss sorts subjektivering av den tvist som gör att politiken existerar. I den meningen är den politiska manifestationen alltid

punktlig och dess subjekt alltid prekära. Den politiska skillnaden är alltid på väg att försvinna: folket nära att uppslukas av befolkningen eller rasen, proletärer-na nära att beblanda sig med arbetare som försvarar sina intressen, folkets of-fentliga rum på väg att gå upp i hand-larnas *agora* etcetera etcetera.

Härledningen av det politiska från en specifik värld av jämlikar eller fria människor, i motsats till en annan värld av nöd, tar alltså som politikens funda-ment just det som är objektet för dess tvist. Den gör därmed blindheten tvångsmässig för den som »inte ser« det som inte har någon plats från vilken det kan bli sett. Detta illustreras exempla-riskt i en passage i Hannah Arendts *On Revolution*, där hon kommenterar John Adams text, och jämför den fattiges elände med »att inte bli sedd«. ¹⁰ En så-dan identifiering, påpekar hon, skulle endast kunna göras av en människa från en privilegierad gemenskap av jämlikar, och å andra sidan »knappt bli förstådd« av människor från de kategorier som den behandlar. Man skulle kunna förvä-nas över den osedvanliga ohörsamhet som detta påstående uppvisar gentemot den mångfald av olika diskurser och de-monstrationer av »de fattiga« som just har med deras synlighet att göra. Men det är inte en slumpartad ohörsamhet, utan den bildar en cirkel med medgi-vandet som ursprunglig uppdelning, grundläggande för politiken, av just det

som är tvistens ständiga objekt och kon-stituerande för politiken. Den bildar en cirkel med definitionen av *homo laborans* med en uppdelning av olika »sätt att leva«. Denna cirkel hör inte till någon specifik teoretiker, den är själva den »politiska filosofins« cirkel.

Tes 9. Liksom den politiska filosofin har som sin uppgift att grunda den politiska handlingen i ett eget sätt att vara, utgörs den politiska filosofins egenvärde i att utplåna den tvist som konstituerar politiken. Det är i själva beskrivningen av den politiska världen som filosofin genomför detta utplånande. Dess effektivitet sprider sig dessutom till icke-filosofiska eller anti-filosofiska beskrivningar av denna värld.

Att politikens egenvärde består i ex-istensen av ett subjekt som »styr« ge-nom att sakna befogenhet att styra; att principen för början/styret [*commence-ment/commandement*] därmed ofrån-komligen är uppdelad och att den poli-tiska gemenskapen i sig är en tvistande gemenskap, detta är hemligheten bak-om den politik som filosofin först möt-te. Om de »gamla« i något avseende re-ser sig över de »nya«, gör de det tack vare sin perception av denna hemlighet och inte därför att de satt den goda ge-menskapen i motsättning till den nyttiga. I den oanade termen »politisk filo-sofi« döljer sig det våldsamma mötet

10. Hannah Arendt, *On Revolution* (1990), s 69.

mellan filosofin och det politiska undantaget till *arkbes* lag och filosofins ansträngning att omplacera politiken under denna lag. *Gorgias*, *Staten*, *Politiken*, *Lagarna*, alla vittnar de om samma ansträngning att utplåna paradoxen eller skandalen efter den »sjunde grundprincipen«, en ansträngning att göra demokratin till ett enkelt fall av den obestämbara principen om »den starkares regering« mot vilken man hädanefter endast kan ställa vetenskapsmännens. De vittnar om samma ansträngning att ställa hela gemenskapen under en enda lag för uppdelning och bortstötning av *demos* tomta del från samhällskroppen.

Men detta bortstötande sker inte i den enkla formen av en motsättning mellan gemenskapens goda regering, som är en och hierarkisk enligt dess enhetsprincip, och de dåliga regeringarna kännetecknade av split och oordning. Det sker genom själva det grundantagande som likställer en politisk form med ett sätt att leva. Och detta grundantagande opererar redan genom det sätt på vilket »dåliga« regeringar, i synnerhet demokratin, beskrivs. Politikens allt spelas som vi har sagt ut i tolkning- en av demokratisk »anarki«. Genom att likställa den med spridningen av begär hos den demokratiska människan, transformerar Platon politikens form till ett sätt att existera och tomrummet till ett överflöd. Framför att vara »idealstatens« eller den slutna statens teoretiker är Platon grundaren av den antropologiska förståelsen av politiken, som likställer politiken med utvecklingen av

en viss sorts människas förmågor eller ett sätt att leva. Sådan människa, sådant sätt att leva, sådan stadsstat, och där, före alla utläggningar om lagarna eller utbildningen i idealstaten, till och med innan gemenskapen delas upp i klasser, sker uppdelningen av det förnimbara som annullerar politikens singularitet.

På så vis har den politiska filosofins inledande gest dubbel bäring. Å ena sidan grundar Platon en gemenskap som tillämpning av en odelad princip, en gemenskap som endast bestäms som en gemensam kropp med sina platser och funktioner och med vissa former för hur det gemensamma ska interioriseras. Han grundar en arkepolitik, baserad på en enhetlig lag för stadsstatens »förehavanden«, dess »ethos«, alltså hur den bebor en plats och sitt »nomos«, som lag men också som specifikt *tonfall* enligt vilket detta ethos kommer till uttryck. Denna gemenskapens ethologi gör än en gång polisen och politiken omöjliga att urskilja. Och försåvitt den politiska filosofin vill ge gemenskapen ett enda fundament, är den dömd att åter identifiera politiken och polisen, och därmed utplåna politiken i dess grundläggande gest.

Men Platon uppfinner också ett »konkret« sätt att beskriva produktio- nen av politiska former. Han uppfinner kort sagt själva formerna för tillbakavisan- det av »idealstaten«, de oppositions- former som regleras mellan den filoso- fiska »apriorismen« och den konkreta sociologiska eller statsvetenskapliga analysen av politiska former som ut-

tryck för olika sätt att leva. Detta andra legat är djupare och har längre varaktighet än det första. Politikens sociologi är den andra tillgången, den politiska filosofins *deuteron plous*, som fullbordar (ibland mot sig själv) sitt grundprojekt: en gemenskap som bygger på en entydig uppdelning av det förnimbara. I synnerhet Tocquevilles analys av demokratin, vars oräkeliga varianter och versioner spår på allt tal om den moderna demokratin, massornas tidevarv, massindividen, etcetera, skriver in sig i uppföljningen av den teoretiska gest som annullerar den strukturella singulariteten av befogenheten utan befogenhet och de ofördelades del, genom att åter beskriva demokratin som ett socialt fenomen, den kollektiva tillämpningen av förmågorna hos en viss typ av människa.

Däremot bidrar anspråken på *bios politikos* renhet, på en republikansk konstitution av gemenskapen mot individen eller den demokratiska massan och motsättningen mellan det politiska och det sociala, till att stärka denna knut mellan den republikanska nystartens apriorism och den sociologiska beskrivningen av demokratin. Motsättningen mellan »det politiska« och »det sociala« är, oavsett var man angriper problemet, något som är fullständigt bestämt inom ramen för den »politiska filosofin«, det vill säga i hjärtat av den filosofiska bortträngningen av politiken. Politikens och den politiska filosofins så kallade återkomst som utropas nu för tiden härmar, utan att

fånga varken principen eller insatsen, den politiska filosofins inledande gest. I den meningen är det en radikal glömska av politiken och av det spända förhållandet mellan filosofin och politiken. Det sociologiska temat om politikens slut i det postmoderna samhället och det »politistiska« temat om politikens återkomst härrör båda från den politiska filosofins dubbla inledande gest, och medverkar även till att politiken glöms bort.

Tes 10. »Politikens slut« och »politikens återkomst« är två komplementära sätt att annullera politiken i den enkla relationen mellan det socialas stat och en stat med statsapparat. Konsensus är den gängse benämningen på denna annullering.

Politikens väsen ligger i de oeniga former för subjektivering som uttrycker samhällets skillnad gentemot sig självt. Konsensus väsen är inte det fredliga samtalet eller den förnuftiga överenskommelsen i motsats till konflikten och våldet. Konsensus väsen är annulleringen av dissensus som det förnimbaras avvikelse i förhållande till sig självt, annulleringen av överflödiga subjekt, reduktionen av folket till summan av samhällskroppens delar och av den politiska gemenskapen till förbindelser mellan olika parter som endast bygger på intressen eller önsknigar. Konsensus är reduktionen av det politiska till politen. Det är »politikens slut«, alltså inte att uppnå dess ändamål, utan helt enkelt att återgå till sakernas »normala till-

stånd« som innebär att den inte existerar. »Politikens slut« är politikens ständigt närvarande gräns, politiken som en alltid punktlig och provisorisk aktivitet. »Politikens återkomst« och »politikens slut« är två symmetriska tolkningar som har samma effekt: att utplåna begreppet politik i sig självt, och dess väsentligen prekära prägel. Att hävda »politikens återkomst« genom att proklamera slutet på det »sociala« usurpering och den »rena« politikens återkomst är att skylla över det faktum att »det sociala« knappast utgör en egen sfär, utan ett omvistat objekt för politiken. Det socialas slut som proklamerats är heller inget annat än slutet på den politiska tvisten om uppdelningen av världar. I den meningen är »politikens återkomst« en bekräftelse på att politiken har en egen plats. Den plats för politiken som på så vis avgränsats kan inte vara någon annan än den statliga, så de teoretiker som hävdar politikens återkomst bekräftar i själva verket att den har förlorat talan. De jämför den och den statliga praktiken som har upphävandet av politiken som sin grundprincip.

Den sociologiska tesen om politikens slut ställer symmetriskt upp existensen av det socialas stat så att politiken inte längre har något *raison d'être*, oavsett om den har uppnått sina ändamål genom att skapa just denna stat (esoterisk hegeliansk-fukayamansk amerikansk version), eller att dess former inte tillämpas på nuvarande ekonomiska och sociala relatio-

ners flöde och artificiella karaktär (esoterisk heideggeriansk-situationistisk europeisk version). Alltså går tesen ut på att påstå att kapitalismen, dragen till sin spets, medför att politiken förlorar talan. Den avslutar då med att sörja politiken inför triumfen av Leviathan som blivit immateriell, eller med att transformeras till brustna, segmentära, cybernetiska, lekfulla former, anpassade till de former av det sociala som motsvarar kapitalismens yttersta tillstånd. På så vis misskänner den det faktum att politiken inte har något *raison d'être* i någon av det socialas stater och att motsättningen mellan de två logiska systemet är ett konstant faktum som bestämmer det prekära och den kontingens som utgör politikens egenvärde. Via en marxistisk omväg innebär detta att den på sitt sätt validerar den politiska filosofins tes, som grundar politiken i ett särskilt sätt att leva och den enhetstes som likställer den politiska gemenskapen med samhällskroppen och därmed den politiska praktiken med den statliga. Debatten mellan filosofer angående politikens återkomst, och sociologer angående dess slut, är i den meningen en enkel debatt om den ordning inom vilken det är lämpligt att använda den politiska filosofins grundantaganden för tolkning av den konsensuella praktiken för att annullera politiken.

*Översättning från franskan
av Jenny Högström*