

Politikai cselekvés és új tömegtársadalom A politikai közösség és a politikai alany konstrukciója Jacques Rancière filozófiájában

Az emancipatorikus politikai cselekvés alanya a kritikai társadalomfilozófia egy évszázadán keresztül többé-kevésbé evidensnek tűnt. A munkásosztály és a munkásmozgalom önként adódott ilyenként. Ma azonban ennek inkább az ellenkezője igaz. A munkásmozgalom eltűntével, vagy legalábbis a globális perifériákra szorulásával az emancipatorikus politikai cselekvés is megkérdőjeleződött. Vagy feleslegesnek látszik, helyét a pusztá konszenzuális interszubjektív megfontolás veszi át (Habermas 1998. 257 skk.; vagy a deliberatív liberális demokrácia [Fishkin 1992]), vagy szétszóródik, alany nélküli és sokszor esetleges folyamatokba kényszerül (Lyotard). Ugyanakkor a politikai cselekvés konszenzuális modellje egyrészt úgy tűnik, magát a politikát ítéli halálra vagy szolgáltatja ki az ugyanaz uralmának, lehetetlenné téve, hogy a politikai közösségben megjelenjen a más (Rancière). Másrészt elfojtva magát a társadalmi konfliktust, sokkal mélyebb válságjelenségeket és konfliktusokat okoz, mint amilyenek a politikai konfliktusok lettek volna (Mouffe). Végül pedig az emancipáció posztmodern formái (amelyek számos ponton ellentétesek a deliberatív demokrácia ajánlásaival) például a disszenszus lehetőségének fenntartását hangsúlyozzák szemben a konszenzuális kommunikatív cselekvéssel.

Ebben az írásban a politikai cselekvés olyan modelljét kívánom bemutatni, amely radikális konstruktivista megoldást kínál egy olyan problémahalmazra, amely a kortárs szituációban bukkan fel. Jacques Rancière filozófiájának a magját értelmezésem szerint az ezekre a problémákra adott válaszok alkotják: 1. Nem világos a politikai cselekvés terepe, a politikai közösség meghatározása. 2. Nincs „magánvaló” alanya az emancipatorikus politikai cselekvésnek, abban az értelemben, ahogy az osztályharc teoretikusai „magánvaló osztályról” beszéltek. 3. Nem világos, miként lehetne „magáértvaló” alanyt létrehozni egy olyan szituációban, ahol a hagyományos „osztálytudat” nem adódik többé. 4. A különös és az általános politikai cselekvés viszonya nem egyértelmű, vagyis nem világos, miként válhatna általánossá egy különös politikai érdek abban a szituációban, amikor az egész társadalom képvisellete lehetetlennek tűnik.

Ezek a problémák Rancière politikafilozófiai főművének, a *La mésentente*-nak kitüntetett – noha nem kizárólagos – szituációját adják. Elemzésem mégsem követi szorosán a mű logikáját, sokkal inkább az e szituációra adott egyedi válasz érdekelt, mintsem Rancière gondolkodásának rekonstrukciója. Ami érdekessé teszi az adott szituáció szempontjából ezt a gondolkodást, az az a tény, hogy Rancière a szituáció minden problémájára konstruktivista választ ad: 1. a politikai közösséget konstruálni kell; 2. a politikai cselekvés magánvaló szubjektuma nem előre adott, hanem a politikai közösség konstrukciója alapján jön létre; 3. a szubjektum a politikai küzdelemben integrálódhat csak egy „mi” szubjektummá; 4. az általános mint „bárki” kell hogy konstituálódjék a politikai küzdelemben. Egyszerűen szólva a politika posztmodern helyzete azt tette világossá, hogy minden egyes politikai mozgalomnak magának kell újra létrehoznia azt a politikai közösséget, amelynek javáért síkra száll. A politikai közösség egy integrált interszubjektív egység, amely azonban lényegileg meghasonlott is egyben, és csak mint ilyen tartható fenn.¹ Ahogy látni fogjuk, Rancière számára a „posztmodern állapot” univerzális tanulságokat hordoz, amelynek révén újra kell fogalmazni filozófia és politika viszonyát, nem pedig elvetni a filozófia emancipatorikus feladatát.

I. POLITIKAI KÖZÖSSÉG

A politikai közösség definíciója Max Weber számára még elég egyszerűnek tűnt: „Politikai közösségen olyan közösséget fogunk érteni, amelynek közösségi cselekvése arra irányul, hogy »egy területen« (nem feltétlenül szükséges, hogy valamilyen állandó és világosan körülhatárolt – de valamiképpen mégis mindenkor körülhatárolható – területen) a résztvevők rendezett uralmát fenntartsa [...]” (Weber 2009. 9). A politikai közösség évezredekken keresztül (legalábbis Arisztotelész *Politikája* óta) egy terület rendezett uralmát célként kezelő interszubjektív közösségnek tetszett. Ma azonban ez a felfogás már nem evidens: hogy mit nevezünk politikai közösségnek, az egyáltalán nem világos egy olyan korban, amikor a hagyományos értelemben vett állam legalábbis nem egyedüli alapja többé a közösségnek. Nem arról van szó, hogy a 21. század elején ne léteznének államok, vagy hogy jelentőségük eltűnőben lenne (valójában talán éppen újra megerősödésük a világpolitikai tendencia), hanem arról, hogy a politikai cselekvés a legritkább esetben érheti be pusztán az államhatárok által meghatározott cselekvési térrel. Bizonyos értelemben ez persze már igaz az in-

¹ Meghasonlottságának megszüntetése azonban mind a politikafilozófia mind a politikaelenes hatalmi törekvések állandó célja. Rancière könyvének legalább annyira célja feltérképezni ezeket a törekvéseket, mint definiálni a politikai közösséget – ezzel azonban itt nem foglalkozunk.

ternacionális politikára is, hiszen a nemzetközi munkásmozgalom is túllépett a nemzeti határokon, az azonban kifejezetten az állammal szemben határozta meg magát. Ma a politikai cselekvés számos esetben egyáltalán nem az állam által meghatározott keretek között zajlik. A 2000-es évek elejének antiglobalizmusa például hangsúlyosan a senki által nem választott nemzetközi intézmények ellen hirdette meg harcát, az ökopolitika természete folytán csak globális keretek között értelmezhető, a kapitalista termelési mód biopolitikája pedig ma a perifériákra száműzte a bérmunkát, amely a centrumban láthatatlanná vált, láthatóvá tételéhez ezért szintén államhatárokon átívelő politikai cselekvésre van szükség. A politikai cselekvés tere nem egyszerűen kitágult a 20. század végén, hanem elvesztette évezredek kötődését az államhoz.

Ebben a szituációban azonban Rancière nem relativista, hanem univerzalista értelmezést nyújt. Nem arról van szó, hogy a politikai közösség radikálisan változott meg a „posztmodern” korban, hanem arról, hogy a régiek politikai közösségét is rosszul értelmeztük. Egyszerűen a fenti történeti helyzetet két értelemben érthetjük: vagy azt gondoljuk, hogy a „posztmodern” szituáció valamiképpen világtörténetileg különleges és vele minden megváltozik (relativista értelmezés), vagy úgy, hogy a posztmodern szituáció a politikai közösség eredeti fogalmának elégtelenségét mutatja be, a fogalom kiigazításra szorul, hogy egy általánosabb fogalomhoz eljutva a régi és az új szituációt egyaránt értelmezni tudjuk (univerzalista értelmezés). Rancière kétség kívül az utóbbi mellett foglal állást. Ennyiben a politikai közösség általa adott értelmezése általánosabb még a politikai filozófiában evidenciaként kezelt régiek/modernekek politikája megkülönböztetésnél is. Definíciója szerint *politikai közösségről csak ott beszélhetünk, ahol valamilyen – bármilyen – vitatott egyenlőség konstituálódik*. Ez nyilvánvalóan szükségessé tesz még némi magyarázatot, sőt némi elemzést is, egyelőre csak azt jegyezzük meg, hogy a politikai közösségnek ez a minimális vagy minimalista definíciója egyaránt érvényes a Kr. e. 5. századi Athénra és a mai tömegtársadalmakra. Az evidens különbségek nem teszik irrelevánssá a fundamentális azonosságot. A rancière-i politikai filozófia nem azzal lép át a „posztmodern állapotot”, hogy tagadja annak konzekvenciáit, éppen ellenkezőleg, annak konzekvenciái nyomán módosítja az általános definíciót.

Tegyük hozzá, hogy itt Rancière filozófiáját a minket érdeklő problémák nézőpontjából vizsgáljuk, ezért a politikai közösség fenti definícióját ebben a formában sehol nem találjuk meg munkájában, vagyis azt rekonstruálnunk kell. A politikai közösség értelmezésünk szerint az interszubjektív közösség egyik formája, éppúgy, ahogy létezik kulturális közösség vagy nyelvi közösség vagy akár vallási közösség. Politikai közösségekben élni azt jelenti, hogy a társas interakciók, amelyek a közösséget alkotják, a politikai beszéd és cselekvés kontextusában merülnek fel és folynak le. A politikai közösség kérdése az interszubjektív filozófiájának témája, nem pedig a szűken vett politikafilozófiáé, amely előfeltételezi a politikai közösség létét. Minthogy azonban előfeltételeznie kell,

ezért implicit definíció formájában meg is kell tudnunk találni bármely politika-filozófiában.

Ami azonban kiindulópontunkat kell, hogy alkossa, az az a tény, hogy magának e definíciónak is vannak implicit előfeltételei, amelyek egyáltalán nem triviálisak. 1. Nincs mindenhol politikai közösség. 1a. Nincs ott, ahol csak gazdasági közösség (a javak aritmetikai arányosság szerinti elosztása) van – ez az egyik konzekvenciája Arisztotelész-elemzésének.² 1b. Nincs ott – és ez már sokkal kevésbé ortodox előfeltétel –, ahol pusztán az állam teremt közösséget. Sem a régi értelemben, miszerint az állam a hellyel (városfallal, határral, nyelvvvel, vallással, kultúrával stb.) definiálható, sem a modern értelemben, ahol az állam a társadalmi szerződéssel definiálható. Természetesen itt létezik államhatalom, *police* (és az annak megszerzéséért folytatott küzdelem vagy verseny), azonban Rancière szerint ez nem azonos a politikával,³ és a politikai közösség sem azonos az állammal. 2. Politikai közösség csak ott van, ahol demokrácia van.

Demokrácián Rancière nem egyszerűen egy kormányzási technikát ért, a parlamentáris, képviseleti rendszeren alapuló hatalommegosztást, de még csak nem is egy államformát vagy alkotmányt: ha így lenne, bátran szembeállíthatnánk a demokrácia régi és modern formáját és értelmét, ezzel lehetetlenné válna, hogy a demokrácia univerzális definícióját adjuk meg. Amikor azt állítottuk, hogy Rancière univerzális definícióját adja a politikai közösségnek, akkor azt a legszigorúbb értelemben értettük: az így definiált tárgy minden korban azonos, azonban meglehetősen korlátozott azon társadalmak száma, amelyekre egyáltalán kiterjeszthető. A Kr. e. 5. század görög társadalmában csak a demokráciákat tekinti politikai közösségnek, de azokat sem államformájuk (alkotmányuk, *politeiájuk*) alapján, hanem a *démosz* politikai közösséget konstituáló volta miatt. Demokratikussá nem attól válik egy állam, hogy a legnagyobb társadalmi csoport irányítja (pl. az „evezősök népe”, a görög városállam polgárainak legalsó rétege), hanem attól, hogy megadja az „állampolgárságot” (valójában: a politikai közösségben való részvétel lehetőségét) annak a résznek is, amelyiknek nincs birtoka, nincs saját része vagy jussa az állam javaiban. Ez a rész kitüntetett szerepet játszik a társadalomban, amennyiben nem csupán saját érdekeit jeleníti meg, hanem egyszerre az általában vett polgárét is, a „bárki” érdekeit, azokat az érdekeket, amelyekben mindenki egyenlő. Kitüntetetté azáltal válik a társadalomnak ez a

² „Politika akkor létezik, amikor az uralom természetes rendjét megszakítja a rész nélküli rész létesítése. Ez a létesítés a kapcsolatok specifikus formájaként értett politika maga. Ez határozza meg a politikai közösségként értett közösség közös voltát, azaz megosztottságát, *egy olyan sérelmen való megalapozását, amely elkerüli a cserék és jóvátételek aritmetikáját.*” (Rancière 1995. 31; saját kiemelésem.)

³ Lásd a „Le tort: Politique et police” című fejezetet (Rancière 1995. 42 skk.). Valójában a pártok versenye egy olyan „politikafilozófiára” épül, amely egyike az emancipációs politika megsemmisítésére törő nagy gondolati alakzatoknak: a para-politika Hobbes utáni, modern formája, amely az individuumot állítja a politika hordozójának, a rész nélküli résznek a helyébe (Rancière 1995. 113 skk.).

része, hogy „nincsen része”: nincs más birtoka, mint az, hogy része a politikai közösségnek. Ebben a részben a politikai közösség a maga tisztaságában tükröződik: láthatóvá válik, hogy politikai közösség nem a (gazdasági) elszámolásban konstituálódik, mert ez a rész nem vesz részt a gazdasági elszámolásban. A „rész nélküli rész” léte Rancière megítélése szerint a politika alapvető és megszüntethetetlen paradoxona, ami azonban csak demokratikus körülmények között válhat adottá. Ez az olvasat sokkal inkább Arisztotelész *Politikájának* komolyan vételén alapul, semmint a görög demokrácia történeti értelmén.⁴

Rancière demokráciaelméletet ír, és ezzel különös helyet foglal egy olyan társadalomelméleti kontextusban, ahová egyébként számtalan elméleti és személyes szál fűzi, de amely meglehetősen kritikusan, néha ellenségesen viszonyul a demokráciához (Agamben 2009). Althusser másik egykori tanítványa, Alain Badiou például egyenesen platonista nézeteket vall a demokrácia elutasításában (Badiou 2012. 302 skk.). Badiou számára a demokrácia fogalmának mint „emblémának”, a szimbolikus rendszer érinthetetlen elemének, lerombolásával kell kezdődnie bármiféle kísérletnek, amely a valóshoz akar viszonyulni (Badiou 2009. 10). Rancière azonban demokrata, noha a demokrácia új elméletét dolgozza ki (Rancière 2009a; Rancière 1995. 133–165). A politikai közösséget minden további nélkül azonosítja a demokráciával, kizárva belőle nem csupán azokat az államokat, amelyeknek az államformája nem demokratikus, hanem mindazon társadalmi formációkat, ahol nem az egyenlőség konstituálja a társadalom alapját. Politikai közösség általában véve csak ott lehetséges, ahol az egyenlőség alapján konstituált társadalom lehetővé teszi egy nem-hierarchikus közösség létrejöttét. Ezzel nyilvánvalóan relativizálja azt a különbséget, amelyet a politikafilozófia hagyománya Hobbesban mint korszakhatárban látott meg: a modern hierarchia nélküli és a régi hierarchikus társadalom különbségét. Ahogy már említettük, ez a relativizáció valójában általánosítás (és egyben korlátozás).

Politikán csak emancipációs politikát, politikai közösségen csak az emancipáció lehetőségét magában hordozó társadalmat ért. Politika, politikai közösség ugyanis csak ott van, ahol a gazdasági vagy törzsi elszámolás (végső elemzésben az érzékelhető felosztása)⁵ felborul, mert megszakítja azt a politikai vitát. Ép-

⁴ Arisztotelész a *Politika* első könyvében a *polisz*t mint a politikai közösség (*koinónia politiké*) legfejlettebb, lényegi formáját egyszerre határolja el más közösségektől és tekinti azok alapjának, amely azokat magában foglalja. *Polisz*ban élni azt jelenti, a politikai közösség kitüntetett és lényegi formájában élni, nem pedig azt, hogy egy esetleges, más politikai formációk mellé rendelt politikai formációban élni (Arisztotelész: *Politika* 1252a; Arisztotelész 1923. 17).

⁵ „Az érzékelhető felosztása” Rancière általános fogalma az uralmi rend megnevezésére: az érzékelhető abban az értelemben felosztott, mint ahogy Marx beszél munkamegosztásról. Ugyanabban az uralmi közösségben más-más érzékelt világ és ehhez tartozó önkifejezési lehetőség (beszéd) tartozik a rend hierarchikusan különböző csoportjaihoz. Van, akinek van szabadideje, következésképpen láthat, érzékelhet mást is, mint a munkájának világát, van, aki számára csak a munkája szempontjából releváns világ látható, „mert a munka nem várhat” (Rancière 1995. 59 skk.; Rancière 2009b).

pen ezért az emancipációs politika értelme is átváltozik számára. Nem „a szegények harca a gazdagok ellen” formáját ölti,⁶ sem annak legegyszerűbb formáját, sem pedig olyan összetett formáit, mint a marxi osztályharc. Az emancipációs politika, vagy röviden a politika annak az elismertetését jelenti, hogy létezik politikai közösség, a gazdasági és a törzsi közösségen túl. A politika harc a politikai közösség elismeréséért, azaz az egyenlőség elismeréséért, vagy Rancière saját fogalmait használva: harc a „rész nélküli rész”, avagy azon rész elismertetéséért, amelynek nincsen jussa azon kívül, hogy része a politikai közösségnek.⁷

A politikai közösség az interszubjektív közösség egy különös formája. Amennyiben ezt a formát az interszubjektív elméletek kontextusában vizsgáljuk, akkor elsősorban a konszenzuális interszubjektív elméletével kell szembeállítanunk, és Rancière is többnyire ezzel állítja szembe. A politikai közösség nem konszenzuális. A politikai elméletek terén ezzel nyilvánvalóan szemben áll a deliberatív elméletekkel (ennyiben osztja például Chantal Mouffe kétségeit a konszenzuális modellel szemben [Mouffe 2005]), ám az általában vett interszubjektív cselekvésemléletek tekintetében is kihívásokkal kell elszámolnia. Az interszubjektív új modelljét (új „racionálisát”) kell kidolgoznia, amely szemben áll a „kommunikatív cselekvés” modelljével. Ezt teszi meg a *Mésentente* „La raison de la méésentente” című fejezete, amely az „egyet nem értés” racionálisával foglalkozik. Számunkra itt és most azonban csak az a mozzanat fontos, hogy a politikai közösség konstitutív mozzanata az uralmi rend „vitatása” (*litige*). Azon kívül, hogy a politikai közösség, mint egy nem minden esetben adódó interszubjektív közösség az egyenlőség lehetőségén alapul, ennek az egyenlőségnek a vitathatóság alapjának is kell lennie. A vitatás maga a politikai cselekvés.

Mármint a vitatás alapja mindig valamiféle egyenlőség. Azáltal válhat vitatottá az uralmi rend (a „*police*”, az érzékelhető felosztása), hogy egy olyan sérelmet mutat fel, amely a közösség egyenlőségének alapját kezdi ki. Azt az alapot, amelyen a közösség közösségé válik, és egyáltalában válhat. Ha azonban ez az egyenlőség adott és elismert lenne, akkor nem vitatás, nem politikai küzdelem, hanem a jogorvoslati kérelem formáját ölthetné. Egy mindenki számára világos, vagy a jogi processzusban világossá tehető tényállás bemutatása lenne, amely – vagy az intézményes (jogi) rendszerben vagy az kommunikatív cselekvés terében – közös elvek vagy megfontolások alapján kezelhetővé válnék. Politikai-

⁶ „Nem a gazdagok és a szegények harca az társadalmi realitás, amellyel a politikának el kell számolnia. Az a létesítésével azonos és nem mással. Akkor van politika, ha létezik a rész nélküli rész, a szegények része vagy pártja. Nem egyszerűen azért van politika, mert a szegények szembeszállnak a gazdagokkal. Sokkal inkább azt kellene mondani, hogy a politika – azaz a gazdagok uralma következményeinek megszakítása – az, ami létrehozta a szegényeket mint entitást. A *démosz* határokat meghaladó követelése, hogy a közösség egésze a maga módján (azaz egy rész módján) hozza létre a politika feltételeit.” (Rancière 1995. 31.)

⁷ „A Kr. e. 5. század Athénjától máig a gazdagok része soha nem mondott mást, mint ami egészen pontosan a politika tagadása: nincs rész nélküli rész” (Rancière 1995. 31.)

vá azáltal válik a sérelem bejelentése, hogy az egyenlőség *nem adott* a politikai közösségben. A vitatás a politikai közösséget azon az alapon vitatja, hogy benne nincsen meg az egyenlőség valamilyen formája. Politikai mozgalom csak azon alapulhat, hogy a politikai közösségben egy eladdig nem ismert (meg nem jelenített) univerzális, bárki számára elfogadható és mindenkire vonatkozó elvet (azaz egyelőséget) vezetünk be. Mindez azt jelenti, hogy *minden politikai küzdelem a politikai közösség újrakonstituálásával jár együtt*.

Politikai közösséget csak az egyenlőség hozhat létre, de ezt az egyenlőséget semmilyen értelemben nem kapjuk készen. A politikai közösség az interszubjektív közösség olyan formája, amely azon alapul, hogy tagjai valamilyen (történetileg esetleges, de közösségük alapját adó formában) egyenlőek egymással. Minden politikai küzdelem azért folyik, hogy az egyenlőség új formáit vezesse be a közösségbe. A nőemancipációs mozgalmak a nemek közötti egyenlőségért folytak, a munkásmozgalom a munkamegosztás egyenlőségéért, a diákmozgalmak az egyetemi polgárság egyenlőségéért és így tovább. A politika mindenkori célja a politikai közösség kiterjesztése. Amennyiben nem ez a célja, nem is nevezhető politikának, csak hatalomgyakorlásnak.

Ha ezt az elgondolást komolyan vesszük, akkor ennél radikálisabb módon is megfogalmazhatjuk Rancière tételét: nincsen semmiféle „természetes egyenlőség”, amelyen a politikai közösséget meg lehetne alapozni, minden egyenlőség politikai küzdelem eredménye. Rousseau válasza az emberek közötti egyenlőtlenség eredetére vonatkozó kérdésre nem csupán azért elhibázott, mert az emberek közötti természetes egyenlőségről értekeznek, hanem azért, mert már a kérdés is rosszul volt feltéve. Nincs semmiféle eredete az egyenlőtlenségnek. Illetve egészen pontosan megfogalmazva az egyenlőség eredete az egyenlőség konstrukciójában van: akkortól beszélhetünk egyenlőtlenségről, amikor megkonstruáltuk az egyenlőség valamilyen terepét.

II. A VITATÁS ALANYA

A vitatás a társadalmi konfliktus megjelenítése és a politikai közösségben való megvalósítása. A politikai közösség a politikai küzdelem terepe, ez a küzdelem azonban a vitatás, nem pedig a háború keretei között zajlik. Az utóbbi időben a konszenzuális modellekkel szemben több jelentős kísérlet született, amely a társadalmi cselekvésből kiiktathatatlannak tekinti a társadalmi konfliktust, az elismerésért folytatott küzdelem vagy a politikai harc természete alapján (Honneth, Mouffe). Rancière azonban szemben áll Mouffe interpretációjával annyiban, hogy a politikumot nem az ellenségképzés terepének tartja. Valójában a politikai cselekvést szigorúan meg kell különböztetni a háborút minden formájától, elsősorban a forradalomtól. Lehetséges ugyan, hogy a háború a politika folytatása, ahogyan Clausewitz állította, de olyan folytatás, amely lényegileg

teszi lehetetlenné a politikai közösséget. A politikai küzdelem *per definitionem* különbözik a fegyveres küzdelemtől: a fegyveres küzdelem soha nem hoz létre közösséget, a politikai küzdelem célja pedig éppen ez, noha mindig csupán vitatott közösséget lehet képes létrehozni.⁸

Mindez elvezet bennünket a hiányzó magánvaló kollektív szubjektum kérdéséhez. Tudniillik ahogy maga a politikai közösség pusztán konstruált, éppúgy a vitatás alany is az. Ismert, hogy a szubjektum strukturalista diskurzusában a politikai alany messzemenően vitatottá vált maga is (egészen pontosan abban az értelemben, ahogyan Rancière beszél vitatásról). Nem egyszerűen arról van tehát szó, hogy a magánvaló alany (a szervezetlen munkásosztály) eltűnésével eltűnt a lehetősége a politikai alany megszervezésének, hanem arról, hogy maga a megszervezés, az önmagáért való osztály mint cél is vitatottá vált. A strukturalista szerzők a politikai cselekvés hagyományos elmélete helyébe az esemény alany nélküli eljövételét állították. Nem annyira a radikális (politikai, társadalmi, de ugyanígy: tudományos és esztétikai) változás lehetőségét vitatták, sokkal inkább annak egy alanyhoz való kötöttségét.⁹ Rancière ebben az elméleti-politikai szituációban (a szubjektum vitatottságában) ismét kiterjesztő, nem pedig leszűkítő értelmezést követ. A politikai cselekvés (a vitatás) alanya többé nem egy osztály, hanem egy teljességgel üres alany: „bárki”.

⁸ A *Mésentente* egy Hérodotosz-szöveghelyre való hivatkozással mutatja be a fegyveres ellenállás és a politikai vitatás különbségét: „Hérodotosz beszéde segít megérteni, hogy a »rabszolgázadás« paradigmája miként járulhat a »szegények« »gazdagok« elleni bármiféle harcának manifestációjához, mint annak negatívja. A rabszolgázadás nem más, mint az uralmon lévők és az uraltak közötti egyenlőség pusztán háborús megvalósítása. A szkíták rabszolgái az erődített táborban saját egykori szolgaságuk territóriumát alapították meg, és fegyverrel fegyvert szegeztek szembe. Ez az egalitárius demonstráció elsősorban azokat hozta zavarba, akik az ő természetes uraiknak gondolták magukat. De amikor azok újólag a természetes különbség jeleit mutatták fel, a lázadóknak nem volt erre válaszuk. Az, amit képtelenek voltak megtenni, az a fegyveres egyenlőség politikai szabadsággá való átváltása volt. Egyenlőségük – szó szerint kijelölve a területen és fegyveresen megvédvé – nem hozott létre megosztott közösséget.” (Rancière 1995. 32–33.)

⁹ Noha a posztstrukturalizmus szubjektumkritikája jól ismert, sőt, mondhatni közhelyszerű, nem árt felhívni a figyelmet arra a tényre, hogy a posztstrukturalista szerzők soha nem vitatták az emancipatorikus esemény lehetőségét. Amit vitattak, az az esemény személyesége, az önmagáért való öntudat-jellege volt. Lásd például azt a szöveghelyet, ahol Jacques Derrida Marx és Stirner vitájában a „szellem” hegelianus fogalmát – amelyet az énnel fel kellene ismernie magában az öntudat által – a „kísértettel” cseréli le: „Mindennél, ahol egy Én van, *es spukt*, »valami kísért«.” (Az *es spukt* idióma ezekben a szövegekben, akárcsak Freud *Das Unheimliche* című írásában, egyedi szerepet játszik. A fordítás sajnos mindig kudarcot vall annak a kapcsolatnak a visszaadásával, amely egy tett nélküli, valódi alany vagy tárgy nélküli cselekvés (*spuken*) személytelensége vagy majdnem-névtelensége és egy alakzat, a lidérc (*Der Spuk*) alakzatának létrehozása között van: nem egyszerűen »valami kísért«, ahogy fentebb megpróbáltuk lefordítani, hanem »valami visszajár«, »lidérc van«, de még inkább »kísértet van«.) A *cogito* önjelenlétének lényegi módja volna az *es spukt*, »valami kísért«.” (Derrida 1993.144.) Az (emancipatorikus, de személytelen) esemény fogalmához lásd még Derrida 1991.

A dolog persze korántsem ennyire egyszerű. „Bárkinek lenni” politikai cselekedet, amely nem az otthonos hétköznapi tevékenységi körébe tartozik. A politikai cselekvés alanyát létre kell hozni. És ezen a ponton egyáltalán nem haszontalan, ha az „osztályharc” régi elméletével vetjük össze Rancière „vita-tás”-fogalmát, mert rokonságuk strukturális. Figyelmeztetnünk kell persze arra, hogy az „osztályharc” fogalma koránt sem egyértelmű, még Marx munkásságában sem, és itt nem célunk annak egyértelműsítése. Ahogy már említettük, sokkal inkább az a kontextus (szituáció) érdekel bennünket, amelyben Rancière elméleti tételei válaszként artikulálódnak. Ez a szituáció pedig megítélés szerint nagyon sokat köszönhet az osztályharc hegelianus értelmezésének, noha éppen annak tarthatatlansága miatt kellett megfogalmazni. Lukács György Hegel ifjúkori (frankfurti) korszakának elemzésekor mutatja ki az osztályharc elméletének „logikai” struktúráját:

A forradalom feladata Hegel szerint pontosan abban áll, hogy olyan állami rendet teremtsen, amely megfelel a tényleges társadalmi viszonyoknak. E kérdés filozófiai tisztázása során ütközik bele az általános és a különös társadalmi-történelmi dialektikájának problémájába. [...] [E]zekben az absztrakciókban az osztályharc valóságos dinamikájának megsejtése is szerepet játszott. Hegel az ancien régime államát olyan képződménynek tekinti, amely arra támaszt igényt, hogy a társadalmat mint egészet képviselje (logikai értelemben: hogy általános legyen), holott az ilyen állam kizárólag az uralkodó feudális rétegek érdekeit (logikai értelemben: a különöst) szolgálja. A forradalom történelmi dinamizmusából tehát Hegel számára az a kép bontakozik ki, hogy egy társadalmilag túlhaladott rendszer leplezetlen önkényuralmat gyakorol, s hogy ez az egész népre nézve káros (az általános válik különössé). A forradalmi osztály, a burzsoázia, a harmadik rend viszont a társadalmi haladást képviseli a forradalomban, és más osztályok érdekében is föllép (a különös válik általánossá). (Lukács 1985.70–71.)

Lukács a *Történelem és osztálytudat*tól kezdve ezt a „logikai” struktúrát követte, amikor osztályharcról és osztálytudatról beszélt: a különös általánossá válása a résznek az egész érdekében és nevében való politikai cselekvés. Ebben a struktúrában az egésznek az a része, amelyik a „társadalmi valóság” alapján az egészet képviseli, mindig kitüntetett helyzetben van. Olyan különös, amely egyben az általános megjelenítője is. Így tehet szert egy „osztály” (általánosan: egy különös rész) a kvázi-megváltó, a megtestesült abszolútum szerepére. Más szóval a politikai cselekvés mindig egy elnyomott, de az általános társadalmi berendezkedést (itt: az adott termelési módot) adekvátan megjelenítő, és ezért különleges helyzetben lévő társadalmi csoport harca a hatalmat birtokló, de az adott társadalmi berendezkedésben már anakronisztikus, annak általánosságát nem tükröző „osztály” (különös rész) ellenében. Általánosítva pedig ezt a fenti struktúrát nevezhetjük az osztályharc hegelianus értelmezésének, amelyet töb-

bé vagy kevésbé tudatosan a huszadik századi emancipációs politikai küzdelmek jó része vallott. Ahogy látható, a politikai cselekvés *feltételezi* a „tényleges társadalmi viszonyokban” fennálló ellentmondást a különös és az általános között. Ez az ellentmondás szigorú értelemben nem logikai, hanem spekulatív, és a német idealizmus általános sémáját követi: a probléma abban áll, hogy nem a különös közvetít az általános felé,¹⁰ hanem megfordítva, az általános előre adottsága mellett (egy adott ám meghaladott államrendben) a különös az általános alá sorolódik, Kant szavával „szubszumálódik”. Az „állam” határozza meg a társadalmi osztályok rendjét, nem pedig fordítva: a társadalmi osztályok interakciója vagy interszubjektív kommunikatív cselekvése (Marxnál: a termelés) határozza meg az állam politikai formáját. Az általános ezért egyrészt tökéletesen absztrakt, a társadalmi valóságtól elszakított, másrésztől ál-általános (valójában tisztán különös) lesz. A politikai cselekvés (itt: a forradalom) ennek a spekulatív ellentmondásnak a feloldása és a „társadalmi valóságnak” megfelelő uralmi forma instituálása.

A politikai cselekvésnek ez a függése a társadalmi valóságban meglévő ellentmondástól örökös problémát jelentett, és a segéd-elméletek burjánzását hozta létre. Egy politikai küzdelem ugyanis a legritkább esetben hivatkozhat „már meglévő” ellentétekre egy adott társadalmi rendben, és még ha hivatkozhat is arra, a legritkább esetben válik ez az ellentmondás forradalmi erővé. A politikai küzdelem Rancière meglátása szerint – és minden mozgalmi tapasztalat ezt igazolja – egy, az adott társadalmi rendben *nem adott* „ellentmondás”, azaz egy egyet nem értés kimondásáért, kimondhatóságáért folytatott küzdelem. A politikai küzdelem nem azért folyik, hogy egy mindenki által ismert, de az elnyomás segítségével kordában tartott ellentmondás felszínre törhessen és a forradalom útján megdönthesse az adott társadalmi rendet. A politikai küzdelem valami olyasminek a politikai közösségbe való integrálásáért folyik, ami semmilyen módon (még hiányával sem) adott a társadalmi rendben. Egészen egyszerűen nincs artikulált láthatósága, sem artikulált kimondhatósága.

Az egyet nem értés szélsőséges szituációja az, amikor X nem látja azt a közös tárgyat, amit Y megjelenít számára, mert nem érti, hogy azok a hangok, amelyeket Y kibocsát, az övéhez hasonló szavakat és cselekedeteket alkotnak. Mint látni fogjuk, ez a szélsőséges szituáció elsősorban a politikában valósul meg. (Rancière 1995.14.)

¹⁰ Ezt a spekulatív sémát követi ugyanis minden posztkantiánus filozófia: az abszolútum (itt: az általános) a közvetítésben kell hogy előálljon, nem adott előre. Az előre adott abszolútum a régi filozófia dogmatizmusában (vagy a régiek „naiv” költészetében, vagy az „önmagunk okozta gyermekkorban”, stb.) lehet csak elfogadott.

Általánosan megfogalmazva: minden politikai mozgalom arra tesz kísérletet, hogy újrakonstituálja a politikai közösséget egy olyan egyenlőség alapján, amely ebben a közösségben semmilyen módon nem adott. Legfontosabb különbség az osztályharc elmélete és a politika ilyen fogalma között az, hogy nem feltételezi a konfliktus adottságát. Valójában a vitatás szituációjában éppen az az érdekes, hogy azt ne mondjam, paradox, hogy a vitatás olyan térben folyik, amelyikben nem is jelenhet meg, nem is mondható ki a sérelmen alapuló követelés, mert ahhoz, hogy kimondhatóvá váljon, az érzékelhető felosztásának meg kell változnia. Következésképpen a vitatás éppúgy nem lehet „részleges”, ahogy a forradalom sem. Célja a politikai közösség újrakonstituálása, ami csak totalitásában lehetséges. Mindazonáltal ez a változás nem a részek uralmi szituációját változtatja meg az egészen belül, hanem a közösség új alapjait fekteti le, amelyen a részek uralmi elszámolása akár érintetlen is maradhat. A politikai küzdelem ebben az értelemben nem feltétlenül az uralmi rend megdöntésére irányul (bár nem is zárja ezt ki). Míg az osztályharc (marxi) elmélete szerint a harc szükségszerűen csak akkor érhet célt, ha a termelési módot, azaz a politikai közösséget „végső soron” meghatározó mélystruktúrát veszi célba,¹¹ addig Rancière számára a politika valóban teljes mértékben autonóm rendszer, amelyben a változás ugyan totális, ám a változás eredménye a politikai közösség bővülése, nem pedig részeinek átrendeződése.

A vitatás fogalma, éppen úgy, mint a politikai közösség új fogalma, általánosabb a régi fogalomnál. Nem arról van szó, hogy relativista módon kritizálná a politikai cselekvés egykori elméletét (azt állítva, hogy az ma már idejétmúlt), nem arról van szó, hogy a „posztmodern állapotban” többé nem lehetséges a politikai cselekvés régi formája, az előre adott ellentétek forradalomban való újrakonfigurációja, hanem arról, hogy univerzalista módon azt állítja, a politikai cselekvés egykori formája (az osztályharc) egy alesete csupán az általános fogalomnak, amely téves általánosítás révén (és nem mellékesen a politikafilozófia „para-politikája”, azaz azon igyekezete révén, hogy a politikát konstituáló rész nélküli részt mint egy különös társadalmi részt fogja fel)¹² válhatott csak hibás elméletté. A francia forradalom (éppúgy, ahogy a munkásmozgalom sztrájkjai vagy a római *plebs* küzdelme a maga politikai képviselőiért) nem a „társadal-

¹¹ Lásd például Marxnak a munkásmozgalom részeredményeit illető kritikáját a *Tőke*-ben: a munkaidő csökkentéséért folytatott küzdelem csupán a munka intenzívebbé válásához vezetett: „Mihelyt a munkásosztály fokozatosan gyülemlő felháborodása rákényszerítette az államot, hogy a munkaidőt erőszakosan megrövidítse és mindenekelőtt a tulajdonképpeni gyár számára normálmunkanapot írjon elő, tehát attól a pillanattól kezdve, hogy a munkanap meghosszabbítása útján történő fokozott értéktöbblet-termelés egyszer és mindenkorra lehetetlenné vált, a tőke minden hatalmával és teljes tudatossággal rávetette magát a géprendszer gyorsított kifejlesztése útján történő relatív értéktöbblet-termelésre.” (Marx 1967. 450.)

¹² „Ahelyett, hogy az egyik rendet egy másikkal cserélné le [mint ahogy az »archi-politika« teszi], a para-politika a visszakövetelés módján működik. A *démosz*, amely által a politika specifikuma létezik, egy politikai konfliktus egyik pártjává válik, ez a konfliktus pedig azonossá válik a „parancsnoki posztok” – a városállam *arkhai*-ai – betöltéséért folytatott küzdelemmel.” (Rancière 1995. 108.)

mi valóság” által meghaladott rész ellenében a társadalmi valóság általánosságát képviselő rész által folytatott küzdelem volt, hanem új politikai közösség konstituálása olyan egyenlőség alapján, amely az *ancien régime* számára egyáltalán nem konstituált semmiféle közösséget. A politikai cselekvés a láthatóság és a kimondhatóság, azaz az érzékelhető felosztása rendjét érinti, azt vitatja. A vitatás pedig éppenséggel azt jelenti, hogy egy sérelem nem adott, azaz nem látható és nem kimondható az adott társadalmi rendben. Állítása szerint a politikai cselekvés soha sem ezt a mintát követte. Azaz a posztmodern állapot csupán felhívta a figyelmet az elmélet általános hibájára: a politika nem meglévő ellentmondások artikulációja, hanem új egyenlőség konstrukciója.

A vitatás alanya ennek megfelelően nem lehet a „különös”, egy adott társadalmi osztály, a társadalmi totalitás része. Ennek ellenére – ahogy már említettük – feltűnő a strukturális rokonság Rancière és a hegelianus álláspont között, amikor ezt az alanyt közelebbről igyekszik meghatározni.

A politika csak akkor létezik, amikor a bárkinek bárkivel való egyenlősége megvalósul a közösség egy részének üres szabadságában, amely felborítja a részek közötti bármiféle elszámolás rendjét. Az egyenlőség – ami a politika nem politikai feltétele – nem jelenik meg itt a maga valójában. Csupán a sérelem figurájában tűnik fel. (Rancière 1995. 95.)

A politika e rövid definíciójának minden kifejezése külön figyelmet érdemel. Először is feltűnő, hogy „a közösség egy részéről” beszél, annak ellenére, hogy feltevésünk szerint a vitatás alanya nem különös része a közösségnek. Másrészt a politika feltételének az egyenlőséget tartja, méghozzá, a „bárkinek bárkivel való” egyenlőségét. Az egyenlőség azonban „nem jelenik meg” (*ne s’y présent pas*) a politikában, csupán a sérelem figurájában „tűnik fel” (*apparaît*). Megjelenés és feltűnés ezen ellentéte akkor válik érthetővé, ha komolyan vesszük a „figura” kifejezést. Noha Rancière ezt sehol nem definiálja, nyilvánvaló, hogy ebben az idézetben Lyotard fogalmát (Lyotard 1971) használja fel: az érzékelhető rendjében (Lyotard-nál a diskurzusban) az e renden túli csak mint szókép, figura „tűnhet fel”. A figurában feltűnő más (renden túli) pedig *nem áll dialektikus viszonyban* az érzékelhető adott rendjével. Nem arról van szó, hogy az adott felosztás elnyomná, tagadná a figurában feltűnőt, mert a tagadás maga is megjelenítés, hanem arról, hogy a megjelenés szóba sem kerül. Ezért az egyenlőségnek ez az új formája csupán „feltűnhet” a rendszer, a diskurzus részeként, ám diakritikus meghatározottságon alapuló megjelenés nélkül, a politika figurája révén. Amiben azonban ez az értelmezés túlmegy Lyotard-on, az a „figura” politikai értelme: minden politikai mozgalom figurákkal dolgozik, és csakis azokkal dolgozhat, de célja a figura által egy új politikai közösséget létesíteni, ami pedig a rend megváltoztatását célozza. A dialektikus ellentét hiánya nem zárja ki a hathatós politikai cselekvést, éppen ellenkezőleg: lehetővé teszi.

Ezért az a rész, amelyről itt Rancière beszél, nem megjelenített, vagy megjelenő rész. Nincs része a társadalmi elszámolásban, hanem „felborítja bármiféle elszámolás rendjét”. „Üres szabadsága” nem szabadság valami meghatározott cselekedet megtételére, hanem a „bárki” cselekedetének szabadsága. Badiou azt mondaná – és e rokonság a két filozófus között nem a véletlen műve –, hogy ez az alany nem része, csupán eleme a társadalom halmazának (még mindig Badiou fogalmaival: nincs reprezentációja, csak prezentációja). Része a politikai közösségnek, de egyben kívül is rekedt azon, régi latin szóval, amelyet a római polgárok a nincstelenekre használtak: *proletarius*, proletár. Proletárrá az ember valamilyen egyenlőségi (egyenlőtlenségi) rendszerben válhat. De semmilyen egyenlőség rendszere nem adódik természetes módon, mindet konstruálni kell. A gazdasági egyenlőtlenség csak azért tűnik kitüntetettnek és természetesnek, mert egyrésztől az életben maradással látszik összefüggésben lenni (holott a szegénység régóta nem csak az éhhalál elleni küzdelmet jelenti), másrésztől ez az egyik legrégebbi egyenlőtlenségi forma a társadalmak történetében (ami azt jelenti: az egyik legrégebben konstruált).

Ez a rész, amely a politikai vitás alanya, a „bárkinak bárkivel való egyenlőségéért” harcol, vagyis továbbra is kitüntetett rész a társadalomban, úgy, mint az osztályharc elméletében. De nem azért, mintha képviselné – képviselhetné – az egészet vagy az általánost. Azért kitüntetett, mert nem saját érdekei, hanem a „bárki” érdekei nevében lép fel, az üres, univerzális szubjektivitás nevében. Az a harc, amely egy csoport – vagy akár a legáltalánosabb csoport, a politikai közösség egésze – érdekében küzd, az nem a politikai közösség kiterjesztésében (az emancipatorikus politikai küzdelemben) érdekelt, hanem vagy a részek közötti „hatalmi” harcban vagy az egész politikai közösség „identitásának” megőrzésében. E két lehetőség közül az első, a részek közötti hatalmi megosztás megváltoztatásáért folyó küzdelem kizárása a politikai küzdelem fogalmából könnyebben belátható következményekhez vezet. Rancière számára a politika nem érdekharc. Minden politikai küzdelemhez szükség van *szubjektívációra*, egy alany, egy „mi” létrehozatalára, egy „rész” konstrukciójára. Ez a rész azonban nem saját érdekeiért küzd, hanem a bárki érdekeiért. Ez azt jelenti, hogy a rész kitüntetettsége nem egy érdek kitüntetettsége, hanem a résznek a „résznélkülihez”, a *démosz*hoz való tartozásából fakad. Abból, hogy e rész közvetlenül „bárki”-ként *szubjektíválja magát*. Úgy hozza létre a maga politikai szubjektivitását, mint egy üres alany, a *démosz*, a nép polgára: demokratikus módon. A „nép” Rancière számára nem valami homályos hivatkozás az átlagra, hanem egészen pontosan az üres univerzális szubjektum neve: a politikai közösséget a „bárki egyenlősége bárkivel”, azaz a *démosz* alapozza meg.

Egyszóval egy politikai mozgalom mindig csupán kevesek ügye, de ezen kevesek a „bárki” nevében lépnek fel, nem csupán a saját nevükben. Ha a 2012–2013-as magyarországi diákmozgalmakat hozzuk például, mint amelyek hozzánk legközelebb esnek, akkor azt látjuk, hogy ezeket megvádolták azzal, hogy a kö-

zéosztály lázadását képviselik, mert legfontosabb követelésük a tandíj eltörlése (illetve bevezetésének megakadályozása) volt. Valójában a diákmozgalom (a mozgalmár diákság, mint rész – a diákságnak is csak egy része és a politikai közösségnek egy még kisebb része) nem a saját érdekeiért és még csak nem is az osztálya érdekeiért állt ki. Legfontosabb jelszavai a „az egyetem a miénk” és a „semmit rólunk nélkülünk” voltak. Az első egy „mi” szubjektumként mutatja fel a részt, amely felszólal, ez a rész tehát magát *szubjektiválja*, szubjektumot konstruál. Ennek a szubjektumnak neve is van, a mozgalom úgy hívta: egyetemi polgár. A konstrukciónak nyilván volt valamiféle legális alapja, a felsőoktatási intézmények szabályzataiban akár még definiálásra is kerül, hogy kik az egyetemi polgárok, de semmiféle valódi tartalma nem volt, azt a mozgalom hozta létre. Amikor azt mondta: „mi”, az egyetemi polgárok bejelentjük azt a sérelmünket, hogy az egyetem nem a miénk (termeiben nem gyűlhetünk össze, mert a fenntartó cég bérleti díjat kér érte, jövőjéről nem dönthetünk részvételi módon, legfeljebb egy a diákságtól néhol teljesen elszakadt képviselőt közvetítésével, stb.) létrehozott egy új politikai szubjektumot. A második jelszót viszont a mozgalom egyszerre értette különös és univerzális módon. „Semmit rólunk nélkülünk”: ez vonatkozik a jelen szituációra, a felsőoktatás megújításának szándékára és általában bármilyen más hasonló szituációra is. Olyannyira univerzálisként gondolták el ennek érvényét, hogy a részvételi demokratikus módon megtartott fórumokon bárki részt vehetett, a politikai közösség bármely tagja egyetemi polgárrá válhatott: a rész nem különös érdekeket, hanem a „bárki” érdekeit képviselte.

A második lehetséges felfogása a csoport érdekében való cselekvésnek az, ha a politikai szubjektumot nem résznek, hanem az egésznek tekintjük. Ebben az esetben – állítja Rancière – a szubjektum nem egy rész lesz (nem egy osztály, vagy bármilyen társadalmi csoport), de nem is a *démosz*, hanem az *ethnosz*, a nemzetség (Rancière 1995. 171). Nyilvánvalóan ide sorolható a nacionalizmus (vagy az etnicizmus) szubjektumának bármilyen formája, de Rancière számára nem a nacionalizmus a legfontosabb ellenfél, hanem az *ethnosz* általánosítása vagy univerzalizációja révén nyert etnikai szubjektum: az emberiség. Itt találkozhatunk Rancière sajátos antihumanizmusával, amely egyáltalán nem azonos egykori (sokszor megtagadott) mesterének, Louis Althussernek az antihumanizmusával, amelyet több helyen kritizált (Rancière 1975). Az emberiség mint az általános „mindenki” nem egy üres és konstruálandó szubjektum, hanem egy állítólag előre adott, a politikai cselekvést megelőzően meglévő alany. Egy „határok nélküli” nemzetség, amelyre hivatkozva „humanitárius” módon lehet kritizálni egy adott hatalmi berendezkedést, lehet beavatkozni egy katasztrófahelyzetbe, és így tovább. Ami azonban bizonyos, az az, hogy mindig csupán a humanitás fogalmában *adott* követeléseket lehet az ilyen szubjektíváció alapján bejelenteni. A humanizmus *realista* abban az értelemben (Rancière 1995. 174 skk.), hogy nem számol semmiféle olyan *eseménnyel*, amely ne lenne adott az érzékelhető felosztásában. Azaz a humanizmus nem politikai, nem terjeszti ki a politikai közös-

séget, hanem identikusnak, önmagával (a humanitással) azonosnak tekinti azt. A humanitásban nincsenek eltérések: „mindannyian ugyanolyanok vagyunk”; nincsenek láthatatlan sérelmek, mert minden sérelem a humánus ellen való; és nincsen az egyenlőség produktív megtapasztalása sem, mert az egyenlőség előre adott. Ennyiben éppúgy elmismásolja a sérelem tényét, mint bármilyen más „metapolitika”, mint minden politikafilozófia, amely egy ideális és adott eszményi társadalom alapján áll (mint Platón *Állama*). Ezzel szemben a politika antihumanista és nem-realista, más szóval eseményszerű: szubjektívációja meghaladja az adott „emberit” és kiterjeszti azt az adottság horizontján túlra. Rancière egy forradalmi hagyomány örököse, és a politika számára nem az adottságok, hanem a lehetetlen megvalósítását jelenti.

Rancière szerint politikai alany nélkül nem lehetséges politikai cselekvés. De ez az alany soha nem hivatkozhat sem a „mindenki” (az emberiség), sem az „elnyomott osztály” érdekeire. Nem csupán azért, mert ez gyakorlati módon lenne kontraproduktív, noha valószínűleg ez is igaz. (Ha léteznek is ma osztályok, ezek érdekei olyannyira fragmentáltak, hogy nem válhatnak valódi tömegmozgalommá.) Hanem azért sem, mert ezzel nem konstituálnának politikai közösséget: olyan meghasonlott közösséget, amely egyrészt heterogén, másrészt láthatatlan érdekek interszubjektív egysége.

IRODALOM

- Agamben, Giorgio (ed.) 2009. *Démocratie, dans quel état?* Paris, La fabrique.
- Arisztotelész 1923. *Politika*. Fordította Szabó Miklós. Budapest, Magyar Tudományos Társulatok sajtóvállalata RT.
- Badiou, Alain 2009. *L’emblème démocratique*. In Agamben 2009.
- Badiou, Alain 2012. *La république de Platon*. Paris, Fayard.
- Derrida, Jacques 1991. *L’autre cap|La démocratie ajournée*. Paris, Les éditions de Minuit.
- Derrida, Jacques 1993. *Marx kísértetei*. Fordította Boros János – Csordás Gábor – Orbán Jolán. Pécs, Jelenkor.
- Fishkin, James S. 1992. *Toward a Self-Reflexive Society*. New Haven – London, Yale University Press.
- Lyotard, Jean-François 1971. *Discours, figure*. Paris, Klincksieck.
- Lyotard, Jean-François 1993. A posztmodern állapot. In Jürgen Habermas – Jean-François Lyotard – Richard Rorty: *A posztmodern állapot*. Fordította Angyalosi Gergely. Budapest, Századvég.
- Honneth, Axel. 2013. *Harc az elismerésért*. Fordította Weiss János. Budapest, L’Harmattan.
- Lukács György 1985. *A különőség mint esztétikai kategória*. Fordította Erdélyi Ágnes. Budapest, Magvető.
- Marx, Karl 1967. *A tőke I.* (A fordító nincs feltüntetve.) Budapest, Magyar Helikon.
- Mouffe, Chantal 2005. *On the Political*. New York, Routledge.
- Rancière, Jacques 1975. *La Leçon d’Althusser*. Paris, Gallimard.
- Rancière, Jacques 1995. *La mésestente. Politique et philosophie*. Paris, Galilée.
- Rancière, Jacques 2009a. *Les démocraties contre la démocratie*. In Agamben 2009.
- Rancière, Jacques. 2009b. *Esztétika és politika*. Fordította Jancsó Júlia. Budapest, Műcsarnok.
- Weber, Max. 2009. *Politikai szociológia*. Fordította Erdélyi Ágnes. Budapest, Helikon.