

Jacques Rancière, Nicolas Truong

Nigdy nie miałem potrzeby wyjaśniania robotnikowi, czym jest wyzysk : z Jacques'em Rancière'em rozmawia Nicolas Truong

Nowa Krytyka 26-27, 415-422

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Nigdy nie miałem potrzeby wyjaśniania robotnikowi, czym jest wyzysk*

Z Jacques'em Rancière'em rozmawia Nicolas Truong

Literat i miłośnik kina, J. Rancière opracowuje filozofię emancypacji. Filozofię, w której uczestniczą wszyscy na zasadzie ćwiczenia się w myśleniu i sprawowania rządów w mieście. Przeciwno nowym wrogom demokracji, przeciwko tym intelektualistom, którzy chcą zatrzymać Prawdę, walczy o porzucenie tradycji oddzielającej uczonych od ignorantów.

*Co towarzyszyło wyzwoleniu nocem wyemancypowanych robotników w latach 30. XIX wieku, czy była to polityka Emmy Bovary, upadek ciał w kinie Roberta Rosselliniego, czy skandal demokracji. J. Rancière nie przestaje artykułować poetyki i polityki w ramach wymagającej polityki emancypacji. Od czasu zerwania z nauką marksizmu, którą przyjął od spotkania z Althusserem (1918–1990), podejmuje się rozdzielenia zastanej hierarchii panującej w dziedzinie filozofii. Pokazując równość intelektualną obywateli w zestawieniu z władzą i mądrością, atakuje postawę filozofa-króla lub intelektualistów, którzy chcą mówić prawdę w społeczeństwie w imię posiadaczy całej wiedzy. Polityka zaczyna się wtedy, gdy „równość nie zidentyfikowanego podmiotu wpisuje się w wolność narodu”, pisze w *La Mésentente*. Stąd pojawia się również nowa „nienawiść do demokracji” u większości intelektualistów, nienawiść maskująca ich pogardę dla społeczeństwa równych pod pozorem konwencjonalnej krytyki*

* Wywiad *Il n'y a jamais eu besoin d'expliquer à un travailleur ce qu'est l'exploitation* ukazał się w czasopiśmie „*Philosophie magazine*” 2007, nr 10. Jest dostępny na stronie: <http://www.philomag.com/article,entretien,jacques-ranciere-il-n-y-a-jamais-eu-besoin-d-expliquer-a-un-travailleur-ce-qu-est-l-exploitation,375.php>. Wstęp N. Truong.

konsumeryzmu człowieka demokratycznego. Dzieło Rancière'a uwydatnia również „poetykę wiedzy”, gdzie argumentacja pozostawia miejsce na przemieszczenia, zmianę, istotę słowa i historię ciała.

„Philosophie magazine”: Jak dokonał się wybór filozofii, którą Pan uprawia?

J. Rancière: Jest to wybór dosyć skomplikowany. Na początku rozpoznawałem problemy filozoficzne poprzez literaturę. Kiedy miałem 16 lat, spotkałem się z filozofią w dyskusjach na temat wolności w powieściach i dramatach Jean Paul Sartre'a, potem natknąłem się w radiu na kurs Jeana Wahla, w którym poszerzał rozumienie filozofii poprzez odwoływanie się do poetów, to znaczy do Rainera Marii Rilkego i jego rozumienia dzieła. Dokładnie mówiąc, spotkałem się z filozofią poprzez kurs Étienne'a Borne w pierwszej klasie licealnego kursu przygotowującego do wstępu do Wyższej Szkoły Pedagogicznej i byłem zafascynowany Descartes'em. Nieco później, w École normal supérieure (ENS), tym, co zadecydowało o moim wyborze filozofii, był autorytet Louisa Althussera. Jednakże był on jeszcze dwuznaczny, ponieważ przejawiał się zdobyciem dyplomu ukończenia studiów na podstawie dzieł młodego Marksa, którego teksty głosiły konieczność pozbycia się filozofii, aby ją realizować. Właśnie tego nauczał nas Althusser, było to istotne dla pęknięcia granic filozofii, w *La Pensée sauvage* Claude'a Lévi-Straussa, *Historii szaleństwa* Michela Foucaulta lub w *Psychoanalizie* Jacques'a Lacana. Wszedłem zatem w filozofię za pośrednictwem wyjścia z niej, i tym, co mnie interesowało, był zawsze punkt widzenia, który znosi granice, a dokładnie mówiąc, granice między dyscyplinami.

„Philosophie magazine”: W École normal supérieure spotkał się Pan z osobą, wykładami i myślą Louisa Althussera. Co pozostało Panu z lekcji Althussera?

J. Rancière: Spotkanie z Althusserem miało dwa aspekty: po pierwsze, surowość marksizmu, którą chciał przywrócić, była zerwaniem z humanistyczną i sartrowską lekturą Marksa, która mnie na początku żywiła. Była to jednak zmiana wyważona, poprzez którą zobowiązał się zaangażować nas w wielką intelektualną, zbiorową podróż. Istotne było, abyśmy pojęli nowy sposób pa-

trzenia na strukturalizm, aby przekonstrować teorię i politykę marksizmu. Przekonstrowanie trwało krótko, ale Althusser wyrwał mnie z młodzieńczego entuzjazmu dla filozofii „konkretnej”, żeby wprowadzić mnie na obszary myśli dotyczących form społecznych w działaniu.

„Philosophie magazine”: Jak wydarzenia z maja ’68 wstrząsnęły Pańską wiarą w prawdziwość naukowego marksizmu?

J. Rancière: W systemie filozoficznym Althussera mieliśmy do czynienia z pewnego rodzaju otworzeniem. Integracja pomysłów z różnorodnych dziedzin, takich jak etnologia, historia czy psychoanaliza, i w tym samym czasie naiwna wiara w konieczność nauki w celu wysunięcia na pierwszy plan praktyki i oświecenia ludzi, którzy żyli, jak to się zwykło mówić, w iluzji. Althusser napisał bardzo brutalny tekst przeciwko ruchom studenckim, aby wytłumaczyć, że młodzi aktywiści nic nie rozumieją z nauki oraz cali zanurzeni są w ideologii. Jedyne nauka rozpowszechniona przez nauczycieli filozofii i przez przywódców komunistycznych może uzbroić masy przeciwko burżuazji. Wraz z kilkoma znajomymi zatopiłem się w tym korzystnym dyskursie, który jawił się nam jako odzwierciedlenie Prawdy pomiędzy zagubionymi studentami. Maj ’68 był brutalnym przebudzeniem. Ten naukowy dyskurs, pretendujący do miana wyzwolenieckiego, wydał mi się systemem dominacji.

„Philosophie magazine”: Czy uważa Pan, że wyzysk musiał zakładać ignorancję wyzyskiwanych?

J. Rancière: Marksistowska wizja ideologii zakładała, że zdominowani i wyzyskiwani byli podlegli wskutek braku wiedzy, przez niezajomość swojej sytuacji w ramach systemu. Ale, w tym samym czasie, zakładała ona, że ich położenie w ramach systemu produkowało niezrozumienie ich sytuacji. Podsumowując, byli oni zdominowani, ponieważ byli nieświadomi i byli ignorantami, ponieważ byli zdominowani. Pierre Bourdieu udoskonalił ten krąg za pomocą swojej teorii reprodukcji. Jego „lewicowa” wizja wydała mi się prostym wznowieniem Platońskiej teorii jaskini. Jest to sposób umieszczania każdego na swoim miejscu i wiązania władzy z uczonymi. Tak samo w tekście przepełnionym dobrymi intencjami, jakim jest dzieło napisane pod kierunkiem Bourdieu, pt. *Bieda świata*, pojawiają się dwa głosy: pierwszy należy do mieszkańców

zamieszkujących ubogie dzielnice, którzy wyrażają swoją krzywdę, i drugi, który przypisywany jest socjologom, którzy to wyjaśniają. Jest to od dawna znana opozycja, wyrażona już przez Arystotelesa pomiędzy głosem, który wyraża, i mową, która argumentuje. Lecz tym, co rzuca mi się w oczy od czasu, kiedy zacząłem pracować nad historią myśli robotniczej, jest fakt, że nigdy nie miałem potrzeby wyjaśnić pracownikowi, co ma największą wartość lub czym jest wyzysk. Problemem dla nich nie był fakt nabycia świadomości, czym jest wyzysk, lecz przeciwnie – czym jest zdolność bycia nieświadomym. Oznacza to możliwość pozbycia się tożsamości bycia wyzyskiwanym i uczynienia się zdolnym do życia w świecie bez wyzysku. Właśnie tak można rozumieć słowo emancypacja.

„Philosophie magazine”: **Począwszy od tego czasu, podejmuje Pan pracę nad historią myśli i emancypacją robotników, która prowadzi do powstania książki pt. *Noc proletariuszy*. Dlaczego podejmuje Pan podróż do kraju ludu u kresu nocy?**

J. Rancière: Książka nazywała się tak, ponieważ opowiadała o robotnikach z lat 30. XIX wieku, którzy zaczęli się wyzwalać, poświęcając część nocy na czytanie, pisanie i gromadzenie się. Kręgiem, który definiował ich kondycję materialną, była praca w dzień i wypoczynek w nocy. Owy krąg materialny był również podległością symboliczną, sposobem uwięzienia w przestrzeni i czasie, który czynił ich niezdolnymi do zajmowania się sprawami wspólnoty. Emancypacja była w pierwszej kolejności faktem oddania się i od tego czasu przyzwyczajenia, sposoby odczuwania, formy myśli i język uczyniły ich uczestnikami wspólnego świata. Właśnie ten aspekt intelektualny i estetyczny był centralny w ruchach emancypacyjnych. Był on jednak tłumiony przez wszystkich tych, którzy chcieli, aby robotnicy pozostali materialnie i intelektualnie na swoim miejscu.

„Philosophie magazine”: **Czym jest polityka? I co odróżnia ją od „prowizorycznej”, „tymczasowej” kategorii nazywanej przez Pana policją?**

J. Rancière: Policja jest organizacją społeczeństwa, jako całości podzielonej na części, odpowiadającej miejscom, funkcjom, kompetencjom i sposobom bycia odpowiednio zdefiniowanym. Jest to koncepcja sprawowania władzy jako sta-

bilnej podległości przez tych, którzy są „uprawnieni” do jej sprawowania. Przykładem takiego sposobu sprawowania władzy mógł być stary trójpodział społeczeństwa na duchownych, wojsko i robotników. Ale są to również nowoczesne sondaże, które mówią nam, która grupa społeczna i która klasa wiekowa podziela daną opinię. W naszym społeczeństwie przybiera to postać konsensusu, który jest mniej zgodny z jednostkami niż ze sposobem określania danych możliwości. Konsensus zakłada, że można zobiektywizować każdą część społeczeństwa, każdy problem, który się stawia w jego obrębie, sprowadzić do problemów podległych pewnym ekspertyzom, które będą potem negocjowane między ustanowionymi w świetle prawa partnerami. Polityka w przeciwieństwie do policji zakłada, że jej przesłanki same w sobie są sporne, że wspólnota jest zawsze w pewnym nadmiarze w stosunku do zbioru grup i interesów społecznych. Zakłada również, że żadna z grup nie zachowuje tytułu do rządzenia. Identyfikuje się ona z częścią bez przydziału, czego nie można nazwać częścią wykluczonych, lecz zdolnością niezidentyfikowanego podmiotu do życia na równych prawach.

„Philosophie magazine”: Czym jest podmiot polityczny?

J. Rancière: Podmiot polityczny nie jest częścią społeczeństwa ani organem władzy. Jest reprezentantem części bez przydziału, operatorem wyjścia z pola polityki poza partnerów i instytucje z nią związane. Na przykład „ruch robotniczy” nie był reprezentacją interesów robotników, ale objawienie zdolności wszystkich tych, dla których doświadczenie bycia obywatelem było zabronione z powodu ich przynależności do świata pracy fizycznej. Należy dodać również, że podmiot polityczny nie jest istotą stałą. Istnieje on jedynie poprzez swoje urzeczywistnione akty, przez swoją zdolność przekształcania pejzażu danych, czynienia widzialnym tego co nie było widzialne i usłyszenia tego co nie było słyszalne. Istnieje jako urzeczywistniony przejaw niezidentyfikowanego podmiotu do zajmowania się sprawami wspólnoty.

„Philosophie magazine”: W czym przejawia się skandal demokracji?

J. Rancière: Skandal demokracji jest już zauważalny u Platona. Dla dobrze urodzonych Ateńczyków rządy niezidentyfikowanego podmiotu są niedopuszczalne. Jednakże demokracja pojawia się również jako skandal teoretyczny:

jako rządy przypadku, negacja całej prawomocności podtrzymującej sprawowanie rządów. Ten skandal nieobecności prawomocności władzy sprowadza się do modelu socjologicznego, przedstawiającego demokrację jako olbrzymi nieporządek, w którym każdy robi to, co mu się podoba, dzieci panują nad rodzicami, uczniowie organizują lekcje dla nauczycieli, zwierzęta opanowują ulice. Cała paplanina, która dziś słyszymy na temat nonkonformistycznych potrzeb konsumentów, jest jedynie współczesnym opakowaniem dla pierwszej krytyki demokracji.

„Philosophie magazine”: Dlaczego ta nienawiść do demokracji powraca akurat dziś?

J. Rancière: Decydujący był upadek bloku sowieckiego. Tak długo, jak można było rozpoznawać wrogów związanych z totalitaryzmem, można było również żywić konsensualną wizję demokracji jako jedności konsensualnego systemu związanego z wolnym rynkiem i zaletami indywidualnej wolności. Elity państwowe i finansowe mogły utożsamiać swoje kierownictwo z tą właśnie jednością. Po załamaniu się bloku sowieckiego szybko pojawił się rozdźwięk między pretensjami oligarchicznej światowej władzy a ideą sprawowania władzy przez niezidentyfikowany podmiot. Jednakże w tym samym czasie marksistowska krytyka, która wcześniej jawiła się jako bezużyteczna, znalazła sposób na udoskonalenie się w krytyce demokracji. Pozostałe dyskusje pochodzące z marksizmu przekształciły krytykę towaru, społeczeństwa konsumpcji i spektaklu w krytykę jednostki demokratycznej uznawanej za nienasyconego konsumenta. To, co było niegdyś postrzegane jako logika dominacji kapitalizmu, stało się wadą podmiotów żyjących w demokracji, a w najgorszym przypadku człowiek demokratyczny został ogłoszony odpowiedzialnym za totalitaryzm: Jean-Claude Milner wyjaśniał zbrodnie ludobójstwa jako konsekwencję demokracji, a Alain Finkielkraut – rewolucje na przedmieściach jako manifestację konsumpcyjnego barbarzyństwa.

„Philosophie magazine”: Jaki związek można wytyczyć między polityką i estetyką?

J. Rancière: Estetyka nie jest dyscypliną, lecz sposobem myślenia o sztuce, który narodził się w epoce rewolucji francuskiej i operując swoimi środkami,

kwestionuje pewien porządek hierarchiczny. Dotyczy on przede wszystkim przeznaczenia dzieł sztuki. Jedne z nich były przeznaczone do zilustrowania wiary religijnej, inne do celebrowania świąt władców czy do zdobienia mieszkań arystokratów. Przedmioty sztuki należą do nieokreślonego odbiorcy. Obrazy w muzeum wystawiają się na spojrzenie niezidentyfikowanego przechodnia. Wokół tej zmiany statusu dzieła sztuki wypracowuje się refleksja nad specyfiką doświadczenia estetycznego. Obecne jest ono u Kanta, który zrywa z hierarchiczną strukturą poznania, w którym rozumienie opiera się na zmysłowości. Schiller czerpie ideę rewolucji form estetycznych z życia zmysłowego, którą przeciwstawia rewolucji francuskiej dotyczącej ustrojów państwa. Równość estetyczna przejawia się również jako ruina hierarchii tematów i gatunków literackich. Triumf powieści z XIX wieku jest zwycięstwem demokracji estetycznej. Powieść jest sztuką pisania, w której zarówno podmiot, czytelnik, jak i autor są niezidentyfikowani. W powieści mamy do czynienia z wolnością i równością, które doprowadzają do stworzenia nowego świata zmysłowego, również opartego na równości. Jednakże ta równość i tak nie identyfikuje się ze zwaśnionymi stronami walczącymi o swoje miejsce w obszarze polityki.

„Philosophie magazine”: W jakim sensie dzieło Gustava Flauberta wyznacza politykę literatury? I w jakiej mierze pańskie zbliżenie do autora *Pani Bovary* odróżnia się od zbliżenia do Sartre’a lub Bourdieu?

J. Rancière: W *Regulach sztuki* Bourdieu stara się pokazać jak literatura tworzy swoje miejsce w obrębie instytucji społecznych. W dziele *L’idiot de la famille* Sartre zbliża się do postawy Flauberta reprezentującego artystę, który odrzuca burżuazyjny porządek, pomimo że do niego należy. Nie interesuje mnie postawa ani strategia pisarza, ale polityka powieści. Flaubert obwieszcza równość wszystkich tematów. Jednakże „mało interesująca” tematyka *Pani Bovary* jest w rzeczywistości historią pewnej kobiety, która pochodzi od ludu i która chce wszystkiego – ciała i rozsądku, która wyraża i realizuje pragnienia i aspiracje uwalniając się od społecznego rozdziału miejsc, kompetencji i sposobów bycia, będąc w konsekwencji czymś na kształt wyemancypowanych robotników. Flaubert napisał tę książkę dla niezidentyfikowanego podmiotu i również dla tych wszystkich, którzy przypominają Emmę. To dlatego reakcyjniści jego czasów uznawali „apolityczność” tej powieści jako przejaw demokracji, która unieważnia całą panującą hierarchię.

„Philosophie magazine”: W przeciwieństwie do wielu filozofów, którzy krytykują istniejący porządek, nie jest Pan obrazoburcą, lecz przeciwnie – miłośnikiem kina. Co według Pana reprezentują obrazy?

J. Rancière: W latach 60. XX wieku krytykowano obrazy, demaskowano rzeczywistość, którą skrywały, wiadomości, które przekazywały.

Coś zupełnie przeciwnego reprezentują dzieła Barthes’a i Godarda – *La Chambre claire* i *Histoires du cinéma*. Dokonały one nowego uświęcenia obrazu jako bezpośredniej obecności niewidzialnego w widzialnym. Te dwie przeciwności tracą napięcie wewnątrz obrazów. Obraz nie jest ani obecnością czystej widzialności, ani naprężonym ekranem naprzeciwko rzeczy. Obraz jest zawsze związkiem między dwoma rzeczami. Jest on nam dany poprzez fotografię twarzy i skrywa myśl, która go ożywia. Plan filmowy jest łańcuchem uporządkowanych logicznie sekwencji zdarzeń pewnej historii i jednocześnie zerwaniem z tą historią. Kieliszek mleka, który podaje Gary Grant w *Podejrzeniu* Hitchcocka, jest trucizną, na którą każe nam czekać historia tego filmu, jest również czystą białą plamą, która fascynuje nasze spojrzenie jak trucizna Joan Fontaine, która jej nigdy nie wypije. Obraz kinematograficzny dziedziczy pewne napięcie, które obecne było niegdyś w słowach wyrażanych przez literaturę. U Flauberta mamy jedną opowiadaną historię wraz ze swoimi zdarzeniami i epizodami, jednakże tchnienie zdania opowiada inną historię, czyni wydarzenia nieskończonymi i widocznymi dla oczu. Kino na nowo przyjęło to napięcie należące do estetycznego reżimu sztuki, napięcie między klasyczną logiką szeregu przedstawień i estetycznym porządkiem zerwania z nim.

Przełożyła Karolina Niebora