

OVÄSEN ELLER RÖSTER

Om de lägre klassernas intelligens
hos Jacques Rancière

av Mikkel Bolt

Bolt (1973) undervisar i modern kulturhistoria vid Institutionen för Konst- och Kulturvetenskap, Köpenhamns Universitet, och sitter i redaktionen för tidskrifterna *Mutant* och *Øjeblikket*. Hans Ph.D.-avhandling heter *Den sidste avantgarde: Situationistisk Internationale hinsides kunst og politik* (Köpenhamn: Politisk revy, 2004).

Det handlar om att redogöra för konstituerandet av ett nätverk av illegitima diskurser som omöjliggör en fast identitet, omöjliggör ett fast förhållande mellan kropparna och orden.¹
/Jacques Rancière

Jacques Rancière intar en speciell position på Frankrikes intellektuella scen, något avskild från de dominerande tendenserna, så till vida att han, förutom i sin tidigaste ungdom, inte har tillhört någon av de framträdande filosofiska skolor eller riktningar som har dominerat den franska filosofin de senaste 35 åren. Rancière har kryssat fram och tillbaka mellan discipliner som filosofi, historia och pedagogik, och kan inte sägas vara vare sig strukturalist, marxist, dekonstruktionist eller deleuzian. Sedan han distanserade sig från sin läromästare Louis Althusser i slutet av 1960-talet – när Rancière var 25 år var han med och skrev Althusserns centrala verk *Lire le Capital*, som utkom 1965 – har han helt enkelt befunnit sig lite vid sidan av. På 1970-talet, när Althusserns vetenskapliga marxism, begärsfilosofin och de nya filosoferna konkurrerade om att sätta dagordningen, grävde Rancière ner sig i arbetararkiven; på 1980-talet, när Lyotards postmoderna språkfilosofi, dekonstruktion och neoliberal kantianism var på modet, kritiserade Rancière filosofins hierarkiserande olikhetsdiskurs; och på 1990-talet, när bland annat Jean-Luc Nancy och Giorgio Agambens Heidegger-inspirerade ontologiska gemenskapsfilosofi och Pierre Bourdieus sociologiska interventioner hade vind i seglen, vände sig Rancière mot filmens och konstens metapolitiska likhetskrav. Som Alain Badiou har formulerat det, handlar det för Rancière om »att alltid placera sig i diskursernas mellanrum och att aldrig välja någon av dem«.²

Mellanrummets dynamik – en formel som inte bara karaktäriserar Rancières närvaro på den intellektuella scenen, utan också skulle kunna fungera som titel på hans filosofiska projekt. Oavsett om han ingående studerar 1830-talets diktande arbetare, Pierre Bourdieus sociologi eller filmskapare som Anthony Mann, är Ran-

cière alltid lyhörd för kringflackande ord, ord som sliter sönder diskursens ordning. Han fascineras av de som befinner sig i de sociala klassernas marginaler; de, vars röster inte blir hörda; de osynliga och de som, enligt filosofin, inte kan något. Därför rör sig Rancière alltid mellan något, mellan historia och filosofi, filosofi och politik, politik och estetik, mellan arkiviskt arbete och filosofisk kritik. Sålunda är det heller inte många av hans skrifter som har akademisk form. I sina framställningar ger han ofta ordet till glömda existenser; han stiger åt sidan och låter de exkluderade komma till tals. Rancière är inte en 'maître à penser', den som har den rätta kunskapen, utan en polemisk läsare som är lyhörd för en mångfald röster som traditionellt exkluderas från filosofin. På så sätt är han de lägre klassernas filosof, som underminerar alla hierarkier i kampen för likhet. I analogi med hans kritik av filosofens självutnämnda roll som samhällets hjärna finns det inget docerande i Rancières filosofi, som snarare är aforistisk, lyrisk och ironisk. Hans framställningar presenterar ofta överraskande paradoxer som ställer doxa på huvudet och, med Rancières egen formulering, öppnar för en annan *delning av det sinnliga*. I sina många böcker fokuserar Rancière alltid på hur en grupp förvränger den härskande klassens språk och därigenom sätter frågetecken inför den plats i den sociala ordningen som gruppen blivit tilldelad.

»Vi är alla tyska judar«

Det genomgående temat i Rancières författarskap är förhållandet mellan kunskap, massorna och existensen av en föregående likhet. Som Rancière har formulerat det i en intervju:

Det hela började med maj-revolten 1968 och dess »vi är alla tyska judar« som är en fullständig ideologisk utsaga, vars validitet endast vilar på att det är möjligt att omstörta det politiska förhållandet mellan beteckningens och händelsernas ordning, genom att undersöka den lucka som skiljer subjekt

och predikat åt. Här öppnades ett helt fält där talakter förstås som politiska gester; ett fält som förändrade uppdelningen mellan orden och tingen och samtidigt förändrade distinktionen mellan legitima och illegitima talare.³

När de franska studenterna i maj 1968 så 'orimligt' identifierar sig med tyska judar, drar de enligt Rancière undan mattan för den etablerade politiska ordningen och bryter med den vanliga klassifikationsmodellen. Det är inte i egenskap av studerande som de studerande mobiliserar sig politiskt, inte mot bakgrund av sin identitet. De gör det på grund av luckan, eller mellanrummet, mellan identiteter: de befinner sig plötsligt utanför. Studenterna utmanar det som Rancière i boken *La Méésentente: Politique et philosophie* kallar polis-logiken, den logik som avgör hur gemenskapen delas upp, vem som ska göra vad för att samhället ska fungera.⁴ Enligt denna logik ska studenter studera, arbetare arbeta, fransmän vara franska. I maj 1968 utmanades och stördes denna logik och polisens delning av det sinnliga vacklade plötsligt.⁵ I motsats till vad Rancières lärare, Althusser, och det franska kommunistpartiet påstod, så var maj-revolten enligt Rancière en verklig politisk händelse, där polisordningens disciplinering avbröts: »Den politiska aktiviteten är den som förflyttar en kropp från den plats som anvisats den eller förändrar en plats bestämning; den får oss att se det som tidigare inte kunde ses, låter oss höra som ett tal det som tidigare endast kunde höras som brus. [...] Detta brott manifesteras av en serie handlingar som omstrukturerar det rum där parterna, delarna eller frånvaron av delar definieras.«⁶ I maj 1968 flöt identiteterna samman: studenterna var tyska judar. De sociala relationerna denaturaliseras och det blir plötsligt tydligt att det är möjligt att dela det sinnliga på andra sätt. Maj 1968 innebar ett brott med den polisiära logik som tilldelar folk bestämda platser och roller, som gör dem identiska med sina sociala funktioner. Som Rancière skriver: »den politiska aktiviteten [är] alltid ett sätt att manifesteras någonting som upplöser den polisiära

ordningens delanden av sinnligheten genom att förverkliga en förutsättning som i princip är heterogen i förhållande till denna ordning, en de icke delaktigas del som själv i sista hand manifesterar ordningens rena kontingens, likheten mellan vilket som helst talande väsen med vilket som helst annat talande väsen.«⁷

Maj 1968 var inte ett uttryck för en speciell social grupps krav – i det här fallet studenternas – utan snarare ett brott med en sådan logik. Därför var händelsen en kris för det 'funktionalistiska' samhället, det samhälle där alla har en 'naturligt' bestämd plats och där alla har en funktion. Genom den kollektiva identiteten (tyska judar) synliggörs det som inte var synligt: studenterna som förskjutna subjekt som kan yttra sig politiskt om det gemensamma. En riskabel subjektivering ägde rum i det att någon tog ett namn som inte gick att lokalisera. Som Rancière formulerar det: »Den sociala kombattantens identitet är [...] inte ett uttryck för någon grupps eller undergrupps 'kultur'. Den är uppfinnandet av ett namn för att överta särskilda talakter som bekräftar eller utmanar en symbolisk konfiguration av förhållandet mellan diskursens och tingens ordning.«⁸ Protesterna formade sig till deklassificeringar, där grupper dök upp där de inte skulle ha varit. Därigenom skiftade den politiska terrängen; plötsligt ägde det politiska rum ute på gatan, mellan annars åtskiljda och marginaliserade grupper. Statsmaktens reaktion i maj och juni 1968 blev då också att försöka skilja studenter, arbetare och bönder från varandra. Motreaktionens motto löd därför också: »Arbetarna tillbaka till arbetet« och »Frankrike åt fransmännen«.

Maj 1968 utgjorde ett brott i Rancières intellektuella karriär eftersom händelserna gjorde det nödvändigt för honom att distansera sig från sin läromästare Althusser, som hade avvisat studenternas och arbetarnas kritik som illegitim. När Althusser konfronterades av protesterna framstod han, enligt Rancière, som den etablerade ordningens filosof. Som Rancière formulerade det i sin första bok, *La Leçon d'Althusser* från

1974: »Den marxism vi lärde oss i den althuserska skolan var ordningens filosofi, vars principer separerade oss från den revoltrörelse som skakade om den borgerliga ordningen [1968]«. ⁹

Rancière hade varit med i den så kallade Cercle d'Ulm, en grupp unga maoistiska teoretiker som följde Althusers seminarier om Marx på Ecole Normale Supérieure. ¹⁰ På dessa seminarier genomförde Althusser sitt angrepp på den humanistiska marxismen och introducerade idén om ett epistemologiskt brott mellan en ideologisk och en vetenskaplig Marx; en idé som gavs uttryck genom den epokgörande *Lire le Capital*. Det var denna distinktion som Rancière utmanade i texten »Sur la théorie de l'idéologie«, där han kritiserar Althusser för att använda ett dubbelt ideologibegrepp. ¹¹ I inledningen definierar Althusser ideologi som en sociologisk funktion som säkrar den sociala totalitetens sammanhang: ideologin reglerar individernas förhållanden till sina uppgifter. Med andra ord framställer Althusser ideologin som en totalitet som är mer grundläggande än klasskampen. Men samtidigt gör Althusser ideologin till den dominerande klassens vapen. Som Rancière skriver: »Ideologin som ursprungligen inte framställdes som en kampscen, har efter hand blivit *en av kampens kombattanter*. Klasskampen i ideologin, som ursprungligen glömdes, vänder tillbaka i en fantastisk fetischerad form som klasskampen mellan ideologin [...] och vetenskapen.« ¹² Skillnaden mellan ideologi och vetenskap upphör att vara en motsättning. Vetenskapen är inte endast annorlunda än ideologin, den är »ideologins Andre«. ¹³

Rancières kritik av Althusers begreppspar ideologi/vetenskap utvidgas i den centrala text i *La Leçon d'Althusser* där Rancière kommenterar Althusers *Réponse à John Lewis* från 1973. I denna bok redogör Althusser för existensen av två skilda klasskamper: å ena sidan klassernas klasskamp, som emellertid kännetecknas av att den fördunklas av historicitiska och humanistiska illusioner, och å andra sidan klasskampen i teorin, där objektiviteten

restaurerar marxismens möjliga knäfall inför humanism och subjektivism. Enligt Rancière är denna föreställning om praktik och teori ett försök att skapa ett rum för sig själv, för filosofin. Det epistemologiska brottet ska garantera filosofens symboliska makt. Föreställningen om historien som en process utan något subjekt är, enligt Rancière, inget annat än ett försök att skilja de sanna diskurserna från de falska, och att stötta kommunistpartiet och dess kritik av maj 1968: protesterna var inte någon händelse, de var uttryck för en missförstådd, vänsterorienterad småborgerlighet som det var bäst att partiet censurerade och statsmakten förbjöd. ¹⁴

Rancières analys är tydlig: distinktionen mellan vetenskap och ideologi och Althusers vetenskapsbegrepp gör inget annat än rättfärdiga kunskapens rena varande och privilegiera de som besitter denna kunskap. »Tvärsigenom alla hans [Althusers] texter [...] tecknas en särskild form av teoretisk heroism: om det är så att massorna kan skapa historien beror det på att hjältarna skapar teorin om den.« ¹⁵ Hos Althusser har massorna med andra ord inga kreativa förmågor; de är fånglade i ideologins sfär, fånglade i politikens ogenomskinliga mörker. För Althusser är det politiska irrationellt, oavsett om det rör sig om den samtida politiska situationen i Frankrike eller den politiska utvecklingen i Sovjetunionen. Enligt Althusser har den stalinistiska dogmatismen öppnat dörren för subjektivism, och vare sig det franska kommunistpartiet eller dess intellektuella har förmått ta sig ur denna irrationalism och producera något objektivt bevis för kommunismens oemotsäglighet. Enligt Althusser är motsatsen till denna irrationalitet den marxistiska teorins revolutionära specificitet. Revolutionen är den historiska och politiska rationalitetens moment, inget mindre än förnuftets inkarnation. Det är teorins uppgift att medla mellan den allmänna politikens irrationalitet och revolutionens rationalitet. Denna föreställning gör det möjligt för Althusser att undvika varje diskussion av Frankrikes samtida politiska scen och i stället uppmärksamma lös-

ningar på andra ställen. Som Rancière skriver: »Allt beror på denna dubbla relation: om vi vill bort från den aktuella politiken, som är fångad i motsättningen mellan dogmatism och opportunist, måste vi finna en lösning någon annanstans: genom att upptäcka den revolutionära politikens rationalitet i aktion – Lenin 1917 eller Mao 1937.«¹⁶ De revolutionära skeenden som Althusser refererar till – och som alltid är geografiskt och historiskt avlägsna från 1960-talets Frankrike – kan således endast upprätthålla sin status som ögonblick av ren rationalitet om de behandlas som strikt teoretiska skeenden bortom tid och rum. Därför är Althusserns skildringar av de historiska förloppen 1917 och 1937 alltid abstrakta och strikt teoretiska skildringar, och därför är Althusser tvungen att avvisa protesterna i maj 1968.¹⁷ De konkreta politiska gesterna ska skiljas från teorin. Som exponent för den marxistiska teorin, som marxismens 'maître à penser', måste Althusser sopa de nya politiska subjektens krav från bordet för de är inget annat än ideologiska påståenden; demonstranterna och de strejkande väsnas, inget annat. Althusserns försök att skapa en verklig marxistisk teori genom att skilja politik och ideologi åt, tar enligt Rancière form av en föreställning om att de sociala agenterna inte kan vara annat än okunniga om sina existensförhållanden. För hans tidigare elev finns inget tvivel: när det kommer till kritan reproducerar Althusserns vetenskapliga marxism idén om att den intellektuelle ska förklara för de olyckliga varför de i själva verket är förtryckta.

På sitt sätt löper erfarenheten med Althusser och hans förkastande av maj 1968 som en röd tråd genom hela Rancières författarskap som ständigt kretsar kring den filosofiska meddelensens avbrott, som legitimeras av den roll den påstås spela i den politiska frigörelsen. I sina böcker analyserar Rancière hur filosofkungens olika inkarnationer försöker behålla de okunniga lägre klasserna okunniga: Althusser, Platon, Marx, Sartre, Bourdieu. Brottet med Althusser var således inte endast ett brott med Althusserns marxism, det var också ett brott med ett spe-

ciellt sätt att filosofera på. Det var ett försök att bekräfta de parisiska studenternas orimliga identifikation och förstå den som massans politiska konstitution, som demokrati. På det sättet låter sig Rancières skrifter läsas som ett vittnesbörd om en situation där filosofen inte längre allvetande tronar över de okunniga massorna, då filosofen har lämnat sin kritiska diskurs säkra bastion och inte längre talar för de lägre klasserna. Som Peter Hallward skriver är Rancières grundläggande antagande ganska enkelt: »alla tänker, alla talar«.¹⁸ Det är med utgångspunkt i denna tes som Rancière oförtröttligt kritiserar de olika hinder som finns för de lägre klassernas utövande av sitt tänkande, och ironiskt skärskådar de filosofer som, liksom Althusser, påstår att de för revolutionens eller demokratins talan, men som i själva verket delar upp existensen; de delar in det som kan tänkas, höras, ses och kännas och skiljer därigenom den marxistiska vetenskapen från vänsterradikalismens illusioner, skiljer acceptabelt tal från nonsens.

Avskedet till Althusser och filosofins auktoritet driver Rancière i många olika riktningar, ner i arkiven och in i discipliner som pedagogik, sociologi och estetik. Överallt analyserar han de mekanismer som delar upp världen och skiljer mellan kunskap och okunskap, giltigt tal och oförståeliga ljud. Rancière tar de enkla gesterna allvarligt: att se, lyssna, tala och läsa.¹⁹ Under denna resa, som naturligt leder in på lärandets och pedagogikens område, gör Rancière konsekvent upp med Althusserns självprivilegerande teorier enligt vilka »den pedagogiska funktionen har som objekt att förmedla en speciell kunskap till subjekt som inte har denna kunskap«.²⁰ Tillsammans med sin hjälte, skolläraren Joseph Jacotot, som är protagonist i *Le Maître ignorant: Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle* från 1987, avvisar Rancière den traditionella undervisningssituationens gränsdragning mellan kunskap och okunskap: »Alla intelligenser är lika.«²¹ När han konfronterades med uppgiften att lära holländare franska utan att själv kunna holländska 'upptäckte' Jacotot 1818 att

alla är lika intelligenta, det är bara möjligheten att utveckla den enskildes intelligens som varierar. Tvärt emot vad Althusser skriver så ska läraren inte upplysa den okunniga eleven. Att undervisa är inte att överföra något man kan till andra som inte kan det. Det är i stället att uppmuntra eleven att själv skaffa den kunskap som vederbörande önskar. På så sätt var det möjligt för Jacotot, som inte kunde ett ord holländska, att lära holländarna franska.

De så kallat mindre begåvade fördummas rejält av den kunnige läraren som förklarar. Den okunnige läraren, 'le maître ignorant', låter däremot eleverna vara på ett sådant sätt att de själva tillägnar sig kunskap. Det viktiga blir elevens frigörelse, att eleven uppmärksammar sin egen intelligens och hur den kan användas. Jacotots mission var således frigörelse: »att alla människor ska inse sin mänskliga värdighet, uppmärksamma sina intellektuella förmågor och styra användningen av dem«. ²² Den frigjorda individen frigör sålunda inte andra genom att vidareförmedla sin kunskap, utan genom att förmedla medvetandet om vad som är möjligt att göra när man uppfattar sig som likvärdig med alla andra.

De besvikna teoretikerna och den alltför lättvunna kommunismen

Kritiken av filosofins hierarkiserande tendenser är ett genomgående grepp hos Rancière, oavsett om filosofkungen heter Althusser eller Sartre får han inte lov att stå oemotsagd. Till och med Marx visar sig vara ett exempel på den vetandes diskurs om avfärdar de lägre klasserna. Marx voluminösa författarskap breder ut sig i många riktningar: från journalistiska och polemiska interventioner till teoretiska analyser.

Men enligt Rancière är försöket att konstituera en marxistisk vetenskap närvarande i alla Marx texter. Besviknen över revolutionen 1848 ger Marx upp de faktiska arbetarna till förmån för proletariatet som ett teoretiskt begrepp. ²³ Enligt Rancière görs proletariatet därigenom till en normativ kategori, som den marxistiske vetenskapsmannen vakar över och jämför de faktiska arbetarna med för att se om de avviker från det revolutionära projektet. Marx otålighet med arbetarna i Paris – de uppförde sig fjolligt och småborgerligt – förvandlas till en vetenskap där arbetarna avvisas som småborgerliga om de inte motsvarar föreställningen om proletariatet. I strid med sina emancipatoriska förhoppningar stänger Marx i själva verket in de egendomslösa i deras brist, och tilldelar sig själv rollen som den kritiske teoretikern som vet hur tingen hänger samman, skriver Rancière. Marx vet hur historien skapas, och vem som gör det. »Människorna 'skapar' historien, men de 'vet inte' att de gör det. Denna formel utvecklas i det oändliga« hos Marx, som iscensätter sig själv som de okunniga arbetarnas kunniga filosof. ²⁴ Det är denna utslutning av arbetarna som Rancières lärare Althusser reproducerade drygt hundra år senare med sin föreställning om motsättningen mellan ideologi och vetenskap. Som Rancière skriver existerar »proletariatet [för Marx] [...] endast genom att det registreras i Vetenskapen Bok«. ²⁵ Den vetenskapliga marxismen förklarar hur tingen hänger samman, punkt; varifrån denna vetenskap kommer förklarar inte Marx. Den är »alla platsers oförklarliga icke-plats«. ²⁶ När klasskampen kulminerar och sliter sönder det kapitalistiska samhället, faller en liten del av den dominerande klassen, »en del av bourgeoisins ideologer, vilka arbetat sig fram till en teoretisk förståelse av hela den historiska rörelsen [det vill säga Marx och Engels]«, ner i proletariatet. ²⁷ Därigenom är Marx roll säkrad.

Uppgiften är nu endast att försäkra sig om att historien utvecklas så som den ska. Historien utvecklar sig emellertid givetvis inte så som Marx önskar, noterar Rancière; där proletariatet skulle

ha infunnit sig, dyker i stället komiska och tve-tydiga subjekt upp. Problemet är helt enkelt att arbetarna vill ha tillfredsställelse här och nu, varför de tillskansar sig småborgerliga föreställningar som solidaritet och broderskap i stället för att vara den negation som Marx har dikterat, och som stämmer överens med hans teori om revolutionen. Problemet är med andra ord att arbetarna uppför sig som om de redan vore frigjorda. Arbetarna förväxlar helt enkelt mål och medel, och i stället för att arbetarens negation äger rum som proletariats skapelse, klassen som upplöser alla klasser, äger den rum som en förvandling av arbetarens närvaro och identitet genom möten, samtal och konst.²⁸ Det finns inget annat för Marx att göra än att avvisa denna felaktiga och alltför lättvunna kommunism, och vänta. »Att bevisa för de kommunistiska proletärerna att de inte blir kommunistiska proletärer genom att åberopa ett kommunistiskt proletariat, vars enda fel är att det inte existerar, är en alltför vanskelig uppgift även för de mest framstående av dialektiker. Det är därför materialisten tar över stafett-pinnen med sin lösning, den materialistiska lösningen par excellence: att vänta. Det är teoretiskt meningslöst att avvisa dessa kommunister som inte har någon teori. Det finns inget annat att göra än att skjuta upp det hela. [...] Och vänta på det kommande kommunistiska proletariatet och dess organiserade rörelse.«²⁹

I förlängningen av kritiken av läromästaren Althusser och redogörelsen för de invecklade övergångarna från samtidens klasskamp till vetenskaplig teori hos Marx, går Rancière vid flera tillfällen i närkamp med den enligt honom samtida personifikationen av denna hierarkiserande doxa: sociologen Pierre Bourdieu.³⁰ Om det kan verka paradoxalt att Rancière kritiserar Marx för att stänga in de egendomslösa i sin egen brist, så verkar det spontant inte mindre 'fel' att beskylla Bourdieu för att han håller fast de lägre klasserna i en underordnad position. För är inte Bourdieu sociologen som minutiöst kartlägger förhållandet mellan dominerade och dominerande? Jo, men Bourdieus analys av de

dominerandes och de mäktigas diskurs gör enligt Rancière i själva verket inget annat än bekräftar den olikhet den avser att avslöja. Den store sociologen tar parti för samhällets maktlösa, talar i deras ställe, förklarar varför de nödvändigtvis är förtryckta och inte har tillgång till utbildning, kunskap och kultur. I böckerna *Les Héritiers* från 1969, *La Réproduction* från 1970 och *La Distinction* från 1979, analyserar Bourdieu utbildningssystemet som en institution som reproducerar olikhet, vars särskilda krav och kriterier har upprättats med avsikten att hämma de sämre socialt ställda och hålla dem nere. Enligt Bourdieu är exempelvis examinationer och inträdesprov mekanismer för exklusion och selektion som möjliggör reproduktion och legitimerar inte bara den kulturella traditionen, utan också den etablerade samhällsordningen. Bourdieu kritiserar således samhällets maktmekanismer, som skapar olikhet, men enligt Rancière avvisar han samtidigt varje försök till frigörelse som illusoriskt. De lägre klasserna har inte den rätta mentaliteten för att uppskatta konst, punkt. Bourdieus analyser framstår på så sätt som sociologiska konstateranden – »så är det«. Det är därför Bourdieus arbete enligt Rancière fått så stor spridning. Bourdieu kritiserar systemet och bekräftar dess evighet. Enligt Rancière finns det en form av tautologi i analyserandet, där sociologen redogör för varför de lägre klasserna exkluderas från utbildningssystemet: arbetarklassungdomen exkluderas eftersom de inte vet varför de är exkluderade. Denna okunskap är en effekt av det system som exkluderar dem. Genom att på detta sätt bekräfta statistiken – någon exkluderas – blir det möjligt för sociologen att framstå som vetenskaplig och både avvisa och bekräfta systemet. »Sociologen installerar sig i positionen som den evige avvisaren av ett system som har den egenskapen att det alltid förblir dolt för sina agenter.«³¹ Sociologon vet, i motsats till de inblandade, att det finns ett system, och han vet hur systemet fungerar. Systemet reproducerar sig obemärkt, varför det inte är möjligt att sätta sig över det. Att tro att de lägre

klasserna kan slinka ur denna brist är inget annat än en illusion, som sociologen därför måste avvisa. Rancière parafraserar Bourdieu ironiskt: »Det är en illusion att de som saknar rätt habitus för att uppskatta de erkända verken kan fås att tro att de kan uppskatta dem.«³² Därför är det nödvändigt att sociologen avvisar denna svekfulla kommunism, illusionen om frigörelse, som får de lägre klasserna att tro att de kan uppskatta och kanske till och med skapa konst, med andra ord att de kan göra något annat än det de redan nu gör. De lägre klasserna har helt enkelt inte den rätta smaken enligt Bourdieu, de exkluderas från 'det fina sällskapet', eller, med Bourdieus 'positiva' termer: de slipper förgänglighetens kult. Med denna kritik av den rena smaken bekräftar Bourdieu, när det kommer till kritan, de lägre klassernas brist; han konsoliderar deras frånvaro och förnekar att de har möjlighet att uppskatta konsten. Det är helt enkelt inte möjligt att skilja det estetiska sinnet från dominansens rutiner, förklarar Bourdieu enligt Rancière. De lägre klasserna har inte det som krävs för att handskas med och skapa konst, har inte det som krävs för att tänka. Sociologen har på så sätt skapat en position åt sig själv, då han konstaterar att likheten aldrig kommer.

Den kulturella kommunismens långa nätter

I överensstämmelse med kritiken av det hierarkiska mästartänkandet lämnar Rancière i årtal den filosofiska framställningsformen till förmån för ett slags motfilosofiskt uppgrävningsarbete som är fjärran från den konventionella akademiska redogörelsen. Boken om Jacotot är inte det enda exemplet på en sådan praktik, i böckerna *La Parole ouvrière 1830–1851* och *La Nuit des prolétaires: Archives du rêve ouvrier*, samt i sina bidrag till tidskriften *Les Révoltes logi-*

ques, ger Rancière sålunda ordet till arbetarna själva.³³ Rancière skjuter upp jakten på en objektiv föreställning om proletariatet till förmån för en rundvandring i arkivens labyrinter, där han bland annat hittar saintsimonisterna och de kristna socialister som gav ut *L'Atelier* på 1840-talet. I deras skrifter upptäcker han att arbetarnas liv var mycket mer tilltrasslade, motsägelsefulla och komplexa än vad både den traditionella arbetarklasshistoriografin och marxismen anser. Genom Jacotot och de diktande arbetare han studerar närmare i *La Nuit des prolétaires*, kommer Rancière fram till att det inte så mycket är kunskapen om utsugningens mekanismer som föreställningen om dem själva som något annat än bara utsugna och dominerade som är väsentlig för de lägre klasserna. Som han skriver: »proletärerna ska behandlas som existenser för vilka det finns flera olika liv.«³⁴ Det viktiga för de lägre klasserna är att ha ett öde bortom underkastelse och okunskap, att kunna föreställa sig det, tro det och ge uttryck för det. Det är därför kampen för frigörelse är en intellektuell kamp; arbetarna kämpar för en kulturell kommunism där »det vardagliga blir vackert som ett spår av sanning«.³⁵ De lägre klasserna kämpar för rätten att vara något annat, de kämpar för att slippa den brist som filosofen tvingar dem kvar i; de vägrar att reduceras till arbetare. Därför är det enligt Rancière inte så mycket skapandet av ett egentligt arbetartänkande som är det viktiga, utan i stället rörelsen ut ur det obskyra mörker där de har placerats. Negationen av det de en gång för alla har blivit satta att göra.

Genom sina arkivstudier inser Rancière att denna rörelse ofta tar formen av förvanskningar av borgerskapets kultur, varvid ett nytt rum öppnas där det allmänna också blir arbetarnas angelägenhet. Arbetarna utstötter inte enbart odifferentierade barbariska skrik, de tillskansar sig borgerskapets ord och publicerar pamfletter, tidskrifter och små diktsamlingar. När de lägre klasserna tar sig för att diskutera de rådande reglerna, definitionerna och ordbruket, att kommentera själva diskussionen, verifieras likheten

som därigenom knyts till det förnimbara: till det som hörs, det som ses, och till rummet som delas. De tidigare icke-borgarna, som i politiskt avseende var stumma och osynliga, kräver en plats och kräver en omfördelning av det sinnliga. För om de förtryckta inte kunde förstå vad härskaren säger, skulle det inte finnas någon hierarki. Men eftersom de kan förstå härskarens tal, kan de också göra uppror, konkluderar Rancière: »Olikheten är endast möjlig mot bakgrund av intelligensernas primära likhet.«³⁶

Då arbetarna 'knycker' borgerskapets språk och tänker själva, trasslar de till den traditionella klasstrukturen: de är varken arbetare eller borgare, de befinner sig utanför de redan etablerade klassidentiteterna. Det är således inte så mycket en självtillräcklig och oförfalskad socialistisk diskurs som skapas, som en blandning av en spirande arbetaridentitet och den dominerande kulturen. I stället för att vila efter en orimligt lång och hård arbetsdag, kastar arbetarna sig över aktiviteter de varken borde ha tid eller förmåga till: diktning, musik och filosofi. Därigenom bekräftar de, i en överskridande manöver, den likhet som Jacotot hade konstaterat vara en förutsättning för varje hierarki. De använder sin tid till något annat än vad som var meningen. I en 'orimlig' identifikation full av motsättningar, tar de sig ut ur sin brist, precis så som studenterna gjorde under maj-revolten med sitt »vi är alla tyska judar«. Som Rancière formulerar det i en intervju från 2000: »I hjärtat av denna frigörelse stod brottet med den naturliga uppdelningen av tiden, som dikterar att arbetarna ska arbeta om dagen och sova på natten och inte ha någon tid över till att tänka. Arbetarnas frigörelse ägde rum genom arbetare som beslutade sig för att viga sina nätter åt andra aktiviteter än sömn, för att ge sig själva av den tid som inte tillhörde dem, för att ta sig in i en skriftens och tankens värld som inte var 'deras'.«³⁷ Arbetarna avvisar att de inte skulle ha annat att bidra med än sina produktiva och reproduktiva förmågor; i stället för att vila diktar de och motsäger därmed filosofkungen, som alltid konstaterar att arbetarna

inte har tid till annat än att arbeta. »Hantverkarerna, säger Platon, kan inte ägna sig åt det gemensamma frågor eftersom de inte *har tid* att ägna sig åt någonting annat än sitt arbete. De kan inte vara *någon annanstans* eftersom *arbetet inte kan vänta*«, som Rancière formulerar det på Platons vägnar.³⁸ När arbetarna diktar under natten, respekterar de inte borgerskapets exklusiva rätt till filosofi och konst; arbetarna är plötsligt något annat än de var förr. De olika dikterna, artiklarna och sångerna är, enligt Rancière, uttryck för en nyfunnen intellektuell existens och inte för exponeringen av en autentisk arbetarklass, så som den traditionella arbetarhistorien annars argumenterar. Arbetarklassproletären är inte någon speciell existensform, utan ett namn varigenom andra subjektspositioner skapas. Som Rancière formulerar det i *Les Noms de l'histoire*: »Kulturbegreppet [...] har som enda funktion att utplåna den subjektiveringsrörelse som är verksam i mellanrummet mellan olika benämningar och dess konstitutiva bräcklighet: frånvaron av kroppar i stället för röster, röster frånvaro i stället för kroppar, sprickan eller mellanrummet igenom vilket historiens subjekt passerar.«³⁹ Genom att avgränsa sig till att analysera arbetarens arbetsmässiga förhållanden bekräftar socialhistorien att arbetare inte är något annat än sitt arbete, att de ser världen endast genom det. Rancière visar däremot att arbetarnas motstånd inte enbart har med arbetarnas arbete och yrke att göra, utan att det också rör sig om en ständig och aldrig avslutad förhandling med den dominerande kulturens former. Den skapas fortlöpande i diskussioner, konflikter och missförstånd mellan arbetare, intellektuella och andra från borgerskapet. Arbetsmässig kompetens är inte den enda komponenten i skapandet av arbetarnas identitet; förkastandet av lönearbete eller önskan om att vara konstnär är andra faktorer bakom det kollektiva motståndet.

De platser varifrån 'arbetarklassen' projiceras är med andra ord inte fabriker utan texter, meningar och namn, som gör det möjligt att sätta ord på en erfarenhet som annars skulle vara

stum. Enligt Rancière betecknar 'arbetarklass' inte någon särskild grupp av individer, utan ett brott mellan namnen och det som finns. Som en av Rancières inspirationskällor, den franske idéhistorikern Michel Foucault, säger till honom i en intervju från 1977: »'Pöbeln' har utan tvivel ingen sociologisk realitet. Men det finns säkert något i den sociala kroppen, i klasserna, i grupperna, i individerna själva, som på ett eller annat sätt undkommer maktrelationerna. [...] 'Pöbeln' existerar utan tvivel inte som entitet, men det finns pöbel. Det finns pöbel i kropparna, och i själarna, det finns i individerna, i proletariatet, det finns i borgerskapet, men med en förlängning: former, energier, olika irreducibiliteter. Denna del av pöbeln är mindre maktrelationernas yttre än deras gränser, deras avigsida, deras bakslag.«⁴⁰ Foucaults beskrivning av pöbeln som ett obestämbar element som inte går upp i maktrelationerna utan utgör själva maktrelationernas gränser, har fått en pertinent fortsättning i Rancières filosofi där pöbeln alltid är mer eller mindre än antaget. Pöbeln, eller folket, överlever alltid, det finns alltid en rest. Som Rancière säger i en intervju: »Folk är för mig namnet på ett politiskt subjekt, det vill säga ett supplement till varje folkräkningslogik i förhållande till befolkningen, dess delar och helhet. [...] Det politiska är alltid ett folk utan ett annat, ett folk mot ett folk.«⁴¹ Folket är varken en grupp eller en massa, utan ett politiskt namn, ett namn i en subjektiveringsakt där en grupp individer skapar ett förhållande mellan två subjekt och iscensätter ett brott. Filosofkungens försök att föra folkets eller de lägre klassernas tal tillbaka till en tillvaro eller en lokalisierbar identitet måste därför kritiserars, eftersom ett sådant tillbakaförande, enligt Rancière, annullerar och förråder ordens obestämbarhet.

Proletariat, likhet eller tyska judar, är för Rancière exempel på ord som vid bestämda tidpunkter irrar omkring utan kropp. De är tomma och får politisk betydelse först då frågor reses om vem, var och under vilka omständigheter, denna likhet ska gälla. Orden tillhör inte någon,

de kan disponeras av alla och kan därför användas till att slita sönder den redan etablerade gemenskapen. Orden förhindrar varje stabilisering; de står till förfogande, är föräldralösa.⁴² Orden är inte, som hos Althusser, endast en mask eller en reflektion, de ställer sig till förfogande för polemisk användning.⁴³ Plötsligt inträffar ett brott – ett hål öppnas – och de lägre klasserna förs ut ur sin normalt stumma tillvaro och uttalar sig om det gemensamma. De är inte längre destinerade endast till att arbeta. När den polisiära ordningen utmanas, ersätter likhet radikal skillnad, likhet mellan borgarna och de som hade berövats talets möjlighet.

Filosofkungen upplever sig konfronterad med 'dåliga läsare', vad Rancière i *Les Noms de l'histoire* kallar litterära djur, som gång på gång utmanar den redan etablerade ordningen och hotar att göra filosofen arbetslös. För filosofen finns inget tvivel: arbetaren arbetar och reproducerar sig och är därför en del av samhället genom sitt arbete: 'de rika [har] aldrig hävdad någonting annat än en enda sak – som just är negationen av politiken: det finns ingen icke delaktigas del [il n'y a pas de part des sans-part]'.⁴⁴ Inom den polisiära ordningen används orden till att beteckna objekt och påbjuda speciella handlingar. Till filosofens stora förtret tänker de lägre klasserna emellertid själva, då de som ett slags språkliga pirater bemäktigar sig andras ord, tankar och kultur, och därigenom underminerar den redan etablerade uppdelningen av det sinnliga. Orden gör att arbetarna glider ur den identitet de har tilldelats; de lösgörs från sina öden och flyter mellan identiteter. De vandrar omkring, pratar och tänker, diktar och sjunger. Frigörelse har med cirkulation att göra för Rancière; det är när människor och ord cirkulerar som det sker något, då kollapsar den polisiära ordningens reglerade universum. När människor byter jobb eller är ute och går, när människor pratar med varandra, när de skriver tillsammans och därigenom upplöser gränsen mellan offentligt och privat, när sång gör vardagen till något annat än hårt arbete. Det var

därför en annan av Rancières hjältar, snickarfilosofen Louis-Gebriel Gauny, krävde att alla skulle ha råd med bra skor. Det var av vikt att alla luffade, eftersom »gångturer ger kraft till idéerna«.45 Att gå är att utmana den hierarkiska distributionen av kropp och bilder. När snickarfilosofen vandrar runt på måfå undermineras den naturliga reproduktionen. Ett mellanrum uppstår, en lucka mellan orden och kropparna där det är möjligt att undkomma verkligheten och här och nu skapa en annan. »Man kan så-

lunda drömma om de frigjordas samhälle, som kommer att vara ett konstnärssamhälle. Ett sådant samhälle skulle förkasta uppdelningen mellan de som kan och de som inte kan, mellan de som har och de som inte har intelligensens förmögenhet. Det samhället skulle bara erkänna aktiva sinnen: människor som agerar, som talar om sina handlingar, och därigenom förvandlar alla sina verk till metoder för att indikera den mänsklighet som finns i dem och i alla.«46

Översättning från danskan, Dan Brundin

1. Martyne Perrot & Martin de la Soudière, »Histoire des mots, mots de l'histoire« (intervju med Jacques Rancière), *Communications*, nr. 58, 1994, s. 87.
2. Alain Badiou, »Rancière et la communauté des égaux«, *Abrégé de métapolitique*, Paris: Éditions du Seuil, 1998, s. 121.
3. Davide Panagia, »Dissenting Words: A Conversation with Jacques Rancière«, *Diacritics*, vol. 30, nr. 2, 2000, s. 114. Rancière analyserar utsagan »vi är alla tyska judar« i flera av sina böcker, bland annat *Les Noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, Paris: Éditions du Seuil, 1992, s. 196–197, och *La Mésestente. Politique et philosophie*, Paris: Galilée, 1995, s. 90–91.
4. Rancière, *La Mésestente*, 1995, s. 41–67.
5. Jämför Kristin Ross, *May '68 and Its Afterlives*, Chicago & London: Chicago University Press, 2002, s. 22–25. Ross använder förtjänstfullt Rancières begrepp för att analysera maj-revolten.
6. Jacques Rancière, »Orätten: politik och polis«, övers. Sven-Olov Wallenstein, *Texter om politik och estetik*, Site Editions 2, red. Christina Kullberg, Jonas (J) Magnusson, Sven-Olov Wallenstein & Kim West, Lund: Propexus, 2006, s. 50–51 (ur Jacques Rancière, *La Mésestente*, 1995, s. 53).
7. *Ibid.*, s. 51 (ur Jacques Rancière, *La Mésestente*, 1995, s. 53).
8. Jacques Rancière, *Les Noms de l'histoire*, 1992, s. 196.
9. Jacques Rancière, *La Leçon d'Althusser*, Paris: Gallimard, 1974, s. 9.
10. Denna krets inkluderade, utöver Rancière, bland andra Etienne Balibar, Régis Debray och Pierre Macherey. För en omsorgsfull beskrivning av den miljö Rancière var en del av på 1960-talet, se Donald Reid, »Introduction«, *The Nights of Labour: The Workers' Dream in Nineteenth-Century France*, övers. John Drury, Philadelphia: Temple University Press, 1989, s. xv–xxxvii. I inledningen till *La Leçon d'Althusser* diskuterar Rancière den samtida debatten före och efter maj 1968.
11. Det är Althusserns text »Théorie, pratique théorique et formation théorique. Idéologie et lutte idéologique« (i samtiden spreds den i stencilerade kopior, men har förblivit opublicerad på franska) som Rancière underkastar analys i »Sur la théorie de l'idéologie«, *ibid.*, s. 227–277.
12. *Ibid.*, s. 238.
13. *Ibid.*, s. 240.
14. Karaktäristiskt för kommunistpartiets reaktion på maj-revolten är att det – före gaullisterna – krävde att de vänsterradikala rörelserna skulle förbjudas, och att Daniel Cohn-Bendit skulle utvisas till Tyskland. Jämför Daniel Cohn-Bendit, *Le Gauchisme. Remède à la maladie sénile du communisme*, Paris: Seuil, 1968.
15. Jacques Rancière, *La Leçon d'Althusser*, 1974, s. 71.
16. *Ibid.*, s. 60.
17. För ett exempel på Althusserns rent teoretiska analys av historiska skeenden, se »Contradiction et surdétermination«, *Pour Marx*, Paris: François Maspero, 1965, s. 85–116. För analyser av Althusserns teori och en skildring av den samtida debatten, se Gregory Elliot, *Althusser: The Detour of Theory*, London & New York: Verso, 1987, och Robert Geerlandt, *Garaudy et Althusser. Le*

- débat sur l'humanisme dans le Parti Communiste français et son enjeu, Paris: PUF, 1978.
18. Peter Hallward, »Jacques Rancière and the Subversion of Mastery«, *Paragraph*, vol. 28, nr. 1, 2005, s. 26.
 19. I »Althusser, Don Quichotte et la scène du texte« citerar Rancière ur Althusser's förord till *Lire le Capital*: »I historien om den mänskliga kulturen riskerar vår tid att framstå som utmärkande för den mest dramatiska och krävande av alla prövningar: upptäckten av och utbildningen i de enklaste gester: se, lyssna, tala, läsa – dessa gester som sätter människorna i förbindelse med sina verk [œuvres] och för dessa verk tillbaka till deras egna strupar, det vill säga deras 'frånvaro av verk' [absences d'œuvres]«. Louis Althusser, »Préface. Du *Capital* à la philosophie de Marx«, *Lire le Capital* [1965], Paris: François Maspéro, 1975, s. 12. Citerat i Rancière, »Althusser, Don Quichotte et la scène du texte«, *La Chair des mots. Politique de l'écriture*, Paris: Galilée, 1998, s. 157.
 20. Louis Althusser, »Problèmes étudiants«, *La Nouvelle Critique*, nr. 152, 1964, s. 90. Citerat av Rancière i *La Leçon d'Althusser*, 1974, s. 257.
 21. Jacques Rancière, *Le Maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris: Fayard, 1987, s. 167.
 22. *Ibid.*, s. 33.
 23. Jämför Jacques Rancière, »Mode d'emploi pour une réédition de *Lire le 'Capital'*«, *Les Temps modernes*, nr. 328, 1973, s. 788–807.
 24. Jacques Rancière, *Le Philosophe et ses pauvres*, Paris: Fayard, 1983, s. 195.
 25. *Ibid.*, s. 169.
 26. *Ibid.*, s. 116.
 27. Karl Marx och Friedrich Engels, *Kommunistiska manifestet*, övers. okänd, Linköping: Bokförlaget Nixon, 2004, s. 46. (Citerat av Rancière i *Le Philosophe et ses pauvres*, 1983, s. 116.)
 28. Rancière, *Le Philosophe et ses pauvres*, 1983, s. 124–126.
 29. *Ibid.*, s. 127.
 30. Rancière kritiserar Bourdieu i flera av sina texter; de mest utförliga analyserna finns i ett kapitel av *Le Philosophe et ses pauvres*, »Le sociologue roi«, s. 239–288, och i Rancières bidrag till anti-Bourdieu-antologin *L'Empire du sociologue*, Paris: La Découverte, 1984, s. 13–36.
 31. Rancière, »L'Éthique de la sociologie«, *L'Empire du sociologue*, 1984, s. 28.
 32. Rancière, *Le Philosophe et ses pauvres*, 1984, s. 266.
 33. Alain Faure och Jacques Rancière (red.), *La Parole ouvrière 1830–1851*, Paris: 10/18, 1976; Jacques Rancière, *La Nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Paris: Fayard, 1981; Jacques Rancière, *Les Scènes du peuple (Les Révoltes logiques, 1975–1985)*, Lyon: Éditions Horlieu, 2003.
 34. Rancière, *La Nuit des prolétaires*, 1981, s. 9.
 35. Jacques Rancière, »Delandet av det sinnliga«, övers. Christina Kullberg, i *Texter om politik och estetik*, 2006, s. 225 (ur Jacques Rancière, *Le Partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris: La fabrique, 2000, s. 52).
 36. Rancière, *Le Maître ignorant*, 1987, s. 147.
 37. Solange Guénoun och James H. Kavanagh, »Jacques Rancière: Literature, Politics, Aesthetics. Approaches to Democratic Disagreement«, *SubStance*, nr. 92, 2000, s. 5.
 38. Rancière, »Delandet av det sinnliga«, 2006, s. 200–201 (ur Rancière, *Le Partage du sensible*, 2000, s. 13).
 39. Rancière, *Les Noms de l'histoire*, 1992, s. 197.
 40. Jacques Rancière, »Pouvoirs et strategies. Entretien avec Michel Foucault«, *Les Révoltes logiques*, nr. 4, 1977, s. 92. Rancière har på flera ställen skrivit om inspirationen från Foucault, senast i »L'héritage difficile de Michel Foucault«, *Chroniques des temps consensuels*, Paris: Éditions du Seuil, 2005, s. 183–187.
 41. Éric Alliez, »Peuple ou multitude? Question d'Éric Alliez à Jacques Rancière«, *Multitudes*, nr. 9, 2002, s. 95.
 42. Jfr Jacques Rancière, »Balzac et l'île du livre«, *La Chair des mots*, 1998, s. 124–127.
 43. I *La leçon d'Althusser* skriver Rancière att det som undgår Althusser är just »ordens makt«, s. 177.
 44. Jacques Rancière, »Politikens början«, övers. Sven-Olov Wallenstein, i *Texter om politik och estetik*, 2006, s. 33–34 (ur Rancière, *La Méésentente*, 1995, s. 34).
 45. Louis-Gabriel Gauny, »Diogène et saint Jean le Précurseur«, Jacques Rancière (red.), *Le Philosophe plébéien*, Paris: La Découverte-Maspéro, 1983, s. 106.
 46. Rancière, *Le Maître ignorant*, 1987, s. 120–121.