

JACQUES RANCIÈRE

DE BEPROEVINGEN VAN HET KRITISCHE DENKEN¹

Krisis, 2012, Issue 3

www.krisis.eu

Ik ben zeker niet de eerste die de traditie van de sociale en culturele kritiek waarin mijn generatie is opgegroeid ter discussie stelt. Heel wat auteurs hebben verklaard dat haar tijd voorbij is. Gisteren kon men zich nog vermaken met het ontmaskeren van de donkere en solide realiteit die verborgen was achter de schittering van de schijn, vandaag zou er geen enkele solide realiteit meer zijn om tegenover de heerschappij van de schijn te stellen, noch een donkere keerzijde van de triomf van de consumptie-maatschappij. Laat me onmiddellijk zeggen dat dit niet het discours is waaraan ik mijn stem wil verlenen. Integendeel, ik zou willen aantonen dat de concepten en procedures van de kritische theorie helemaal niet in onbruik zijn geraakt. Zij functioneren nog steeds zeer goed, zelfs tot in de vertogen van degenen die hun verjaring verkondigen. Maar het gebruik dat er vandaag van wordt gemaakt, getuigt van een complete omkering van hun oriëntatie en veronderstelde doeleinden. We moeten dus het hardnekkig voortbestaan van een interpretatiemodel en de omkering van zijn betekenis in rekening brengen, willen we werkelijk een kritiek van de kritiek formuleren.

Ik zal hiervoor enkele hedendaagse manifestaties op het gebied van kunst, politiek en theorie onderzoeken die deze omkering van de manieren van beschrijven en bewijsvoeren, eigen aan de kritische traditie, illustreren. Ik

zal daarvoor vertrekken van het gebied waar deze traditie vandaag nog sterk leeft, dat van de kunst en in het bijzonder van de grote internationale tentoonstellingen waar men de kunstwerken nog graag kadert in een globale reflectie op de staat van de wereld. Het is in die zin dat, in 2006, de commissaris van de Biënnale van Sevilla, Kozui Enwezor, deze manifestatie gewijd had aan de ontmaskering, in het tijdperk van de globalisering, van 'de machinerieën die de sociale, economische en politieke banden decimeren en ruïneren'². De eerste van die vernietigende machinerieën was natuurlijk de Amerikaanse oorlogsmachine, en de eerste zalen van de expositie waren gewijd aan de oorlogen in Afghanistan en Irak. Naast beelden van de burgeroorlog in Irak, kon men foto's zien van antioorlogsdemonstraties van een Duitse, in New York wonende kunstenaar, Josephine Meckseper. Eén van die foto's trok de aandacht: men zag er op de achtergrond een groep betogers, op de voorgrond een overvolle vuilnisbak zodat een deel van het afval ook op de grond lag. De foto had eenvoudig als titel 'Geen titel', wat in deze context leek te willen zeggen: geen behoefte aan een titel, het beeld spreekt voor zich.

Wat het beeld zei, kunnen we begrijpen door de spanning tussen de politieke plakaten en de vuilnisbak te vergelijken met een kunstvorm die heel representatief was voor de kritische traditie in de kunst, met name de collage. De foto van de betoging is geen collage in de technische betekenis van de term, maar het effect dat ervan uitgaat is het resultaat van dezelfde elementen die het politieke en artistieke succes van de collage en de fotomontage gemaakt hebben: de botsing op hetzelfde vlak van heterogene of zelfs conflictueuze elementen. In de tijd van het surrealisme diende de procedure om onder het prozaïsche van het burgerlijke bestaan de onderdrukte realiteit van het verlangen en de droom te tonen. Het marxisme maakte er zich vervolgens meester van om door de storende ontmoeting van heterogene elementen het geweld van de klassenheerschappij, dat verborgen bleef achter de schijn van het gewone dagelijkse leven en van de democratische vrede, waarneembaar te maken. Het was het principe van de brechtiaanse vervreemding. Het was ook het principe, in de jaren zeventig, van de fotomontages van een Amerikaanse geëngageerde kunstenaar, Martha Rosler, in haar reeks getiteld *Bringing the war home*, waarbij zij beelden van de Vietnamoorlog plakte op afbeeldingen van vrede Amerikaanse interieurs. Zo toonde een montage, getiteld *Balloons*,

tegen de achtergrond van een ruim villa-interieur met in een hoek opblaasballonnen, een Vietnamees die in zijn armen een dood kind draagt, een kind gedood door kogels van het Amerikaanse leger. Het verband tussen de twee beelden moest een dubbel effect veroorzaken: het bewustzijn van het heerschappijstelsel dat het Amerikaanse huishoudelijke geluk verbindt met het geweld van de imperialistische oorlog, maar ook een gevoel van schuldige medeplichtigheid aan dit systeem. Aan de ene kant zei het beeld: zie hier de verborgen realiteit die jullie niet *kunnen* zien, jullie moeten er kennis van nemen en naar die kennis handelen. Maar het is niet vanzelfsprekend dat de kennis van een situatie ook het verlangen om haar te veranderen met zich meebrengt. Daarom zegt het beeld ook iets anders: zie hier de evidente realiteit die jullie niet *willen* zien, want jullie weten dat jullie er verantwoordelijk voor zijn. Het kritische dispositief beoogde dus een dubbel effect: een bewustwording van de verborgen realiteit en een schuldgevoel ten aanzien van de ontkende realiteit.

De foto van de manifestanten en de vuilnisbak speelt met dezelfde elementen als de fotomontages: de verre oorlog en de binnenlandse consumptie. Josephine Meckseper staat even vijandig tegenover de oorlog van George Bush als Martha Rosler tegenover die van Nixon. Maar het spel van de tegenstellingen op de foto functioneert helemaal anders: het verbindt de Amerikaanse overconsumptie niet met de verre oorlog om de militanten tegen de oorlog een steun in de rug te geven. Het werpt veeleer die overconsumptie voor de voeten van de manifestanten die opnieuw pretenderen de oorlog naar huis te brengen. De fotomontages van Martha Rosler accentueerden de heterogeniteit van de elementen: het beeld van het dode kind kon niet geïntegreerd worden in het mooie interieur zonder het te laten exploderen. De foto van de manifestanten aan de vuilnisbak daarentegen onderstreept de fundamentele homogeniteit van de elementen. De bekertjes die uit de vuilnisbak puilen werden daar waarschijnlijk ingegooid door de betogers. De foto suggereert dus dat hun mars zelf een mars van consumenten van beelden en van spectaculaire verontwaardiging is. Deze manier om het beeld te lezen is in harmonie met de installaties die Josephine Meckseper beroemd hebben gemaakt. Deze installaties, die vandaag op vele exposities te zien zijn, bestaan uit kleine vitrines, allemaal gelijkend op winkel- of reclamevitrines, waar zij, zoals de fotomontages van gisteren, elementen bijeenbrengt die geacht

worden tot verschillende werelden te behoren. Bijvoorbeeld, in een installatie getiteld 'Te koop': een boek over de geschiedenis van een Engelse stadsguerrillagroep, die precies de oorlog naar de imperialistische metropolen wilde brengen, te midden van mannelijke modeartikelen; in een andere: een mannequin van vrouwelijke lingerie naast een communistische propaganda-affiche; of de slogan van Mei 68, 'Werk nooit', op parfumsflesjes. Deze dingen spreken elkaar schijnbaar tegen, maar het gaat erom te tonen dat ze tot dezelfde realiteit behoren, dat ook de politieke realiteit een fenomeen van jongerenmode is. Ook de foto van de manifestanten zou op zijn manier hiervan getuigen: ze betogen tegen de oorlog van het rijk van de consumptie dat zijn bommen op de steden van het Midden-Oosten loslaat. Maar deze bommen zijn een antwoord op de vernietiging van de torens die zelf in scène was gezet als het spektakel van de ineenstorting van het rijk van de koopwaar en het spektakel. Het beeld lijkt ons dus te zeggen: deze betogers zijn daar omdat zij de beelden van de ineenstorting van de torens en de bombardementen in Irak hebben geconsumeerd. En het is nog eens een spektakel dat ze ons geven in de straten. In laatste instantie worden terrorisme en consumptie, protest en spektakel, teruggevoerd naar één en hetzelfde proces dat geregeerd wordt door de koopwarenwet van de equivalentie.

Maar als deze visuele demonstratie tot het einde zou worden doorgevoerd, dan zou ze tot de afschaffing van de kritische procedure zelf moeten leiden. Als alles slechts spectaculair exhibitionisme is, valt de tegenstelling tussen verschijning en realiteit waarop het kritische discours gebaseerd is zelf weg, en daarmee iedere schuld ten aanzien van de wezens die zich situeren aan de kant van de verdonkeremaande of ontkende realiteit. In dit geval zou het kritische dispositief enkel het eigen verval aantonen. Maar zo is het niet. De kleine vitrines die revolutionaire propaganda en jongerenmode vermengen, zetten de dubbele logica voort van de militante interventie van gisteren. Zij zeggen nog steeds: zie hier de realiteit die jullie niet kunnen zien, het onbepaalde rijk van de koopwaar, de nihilistische gruwel van de kleinburgerlijke levenswijze. Maar ook: zie hier de realiteit die jullie niet willen zien, de participatie van jullie zogenaamde daden van revolutie aan dit vertoon van onderscheidingstekens geregeerd door de koopwarenexhibitie. De kritische artiest neemt zich dus nog steeds voor om de kortsluiting en de clash te provoceren die het geheim

onthullen dat verborgen wordt door de exhibitie van beelden. Bij Martha Rosler moest de clash het imperialistische geweld onthullen achter het gelukzalige tentoonstellen van goederen en beelden. Bij Josephine Meckseper bleek de etalage van beelden identiek aan de structuur van een realiteit waar alles uitgestald wordt zoals in een koopwarenetalage. Maar het gaat er nog altijd om aan de toeschouwer te tonen wat hij niet kan zien en hem beschaamd te maken over wat hij niet wil zien, op het gevaar af dat het kritische dispositief zelf verschijnt als een luxegoed dat deel is van de logica die het aanklaagt.

Er is dus wel degelijk een dialectiek inherent aan de ontmaskering van het kritische paradigma: men verklaart dat het paradigma in onbruik is, maar enkel om het mechanisme ervan te reproduceren, met het risico de onwetendheid over de realiteit of de ontkenning van de miserie te transformeren in onwetendheid over het feit dat de realiteit en de miserie zijn verdwenen en het verlangen om te negeren wat schuldig maakt te transformeren in verlangen om te negeren dat er niets is waarover men zich schuldig zou moeten voelen. Dit is in wezen het argument dat verdedigd wordt, niet door een kunstenaar, maar door een filosoof, Peter Sloterdijk, in zijn boek *Schuim*³. Zoals hij het beschrijft is het moderniseringsproces een antigravitatieproces. De term verwijst in de eerste plaats, uiteraard, naar de technische uitvindingen die de mens toegelaten hebben om de ruimte te veroveren en die de communicatietechnologieën en de virtuele realiteit in de plaats hebben gesteld van de solide industriële wereld. Maar hij drukt ook de idee uit dat het leven veel van zijn 'zwaarte' van weleer zou hebben verloren, dat wil zeggen van zijn last van het lijden, van zijn wrangheid en zijn ellende, en daarmee van zijn realiteitsgewicht. Daardoor zou er voor de traditionele procedures van het kritische denken, gebaseerd op 'de definities van de realiteit geformuleerd door de ontologie van de armoede' geen plaats meer zijn. Als zij nog bestaan dan is dat, volgens Sloterdijk, omdat het geloof in de soliditeit van het reële en het gevoel van schuld ten aanzien van de ellende het verlies van hun object overleven. Ze overleven in de vorm van noodzakelijke illusies. Marx zag hoe de mensen in de hemel van de religie en van de ideologie het omgekeerde beeld van hun reële miserie projecteerden. Volgens Sloterdijk doen onze tijdgenoten het omgekeerde: ze projecteren in de fictie van een solide realiteit het omgekeerde beeld van dat veralgemeende proces van

gewichtsverlies. 'Welke idee ook, die in de publieke ruimte geuit wordt, het is de leugen van de miserie die de tekst redigeert. Alle vertogen zijn onderworpen aan de wet die erin bestaat de luxe die nu heerst te vertalen in het jargon van de miserie.' Het ongemak van de schuld, dat menervaart tegenover de verdwijning van de zwaarte en van de miserie, zou zich omgekeerd uiten in de herneming van de oude vertogen die de ellende en het slachtofferschap benadrukken.

Deze analyse nodigt uit om ons te bevrijden van de vormen en inhoud van de kritische traditie. Maar ze doet dat enkel door de logica ervan te reproduceren. Zij zegt ons, nog maar eens, dat we slachtoffer zijn van een algemene structuur van bedrieglijke schijn, slachtoffer van onze onwetendheid en van ons verzet tegen een onweerstaanbaar globaal ontwikkelingsproces van de productiekrachten: het proces van dematerialisering van de rijkdom dat het verlies van oude overtuigingen en idealen tot gevolg heeft. In deze argumentatie herkennen we gemakkelijk de onverwoestbare logica van *Het communistisch manifest*. Het is niet voor niets dat het vermeende postmodernisme hieruit zijn credo heeft gehaald: 'Al wat vast is, verdampt in de lucht'. Alles zou vluchtig, vloeibaar, gasvormig worden en er zou ons niets meer overblijven dan te lachen over die ideologen die nog geloven in de realiteit van de realiteit, van de miserie en de oorlogen.

Hoe provocerend ze zich ook mogen voordoen, deze theses blijven gevangen in de logica van de kritische traditie. Ze blijven trouw aan de thesis van het onontkoombare historisch proces en zijn noodzakelijke effect: het omkeringmechanisme dat de realiteit in illusie verandert of de illusie in realiteit, de armoede in rijkdom of de rijkdom in armoede. Ze blijven een onvermogen om te weten en een verlangen om niet te weten aanklagen. En ze wijzen altijd op een schuld in het hart van de ontkenning. Deze kritiek op de kritische traditie gebruikt dus nog steeds de concepten en de procedures ervan. Maar toch, het is waar, er is iets veranderd. Gisteren nog beoogden deze procedures bewustzijnsvormen en energieën op te wekken die gericht waren op een emancipatieproces. Vandaag zijn ze ofwel helemaal losgekoppeld van die emancipatiehorizon, ofwel duidelijk gericht tegen die droom.

Het is deze context die de fabel van de manifestanten en de vuilnisbak illustreert. De foto drukt waarschijnlijk geen afkeuring uit van de betogers. Godard spotte in de jaren zestig al mild-ironisch met de 'kinderen van Marx en Coca-Cola'. Toch marcheerde hij met hen toen ze betoogden tegen de oorlog in Vietnam, omdat de kinderen van het Coca-Colatijdperk vochten, of in ieder geval dachten te vechten, met de kinderen van Marx. Wat veertig jaar later veranderd is, is niet dat Marx verdwenen zou zijn, opgeslorpt door Coca-Cola. Hij is niet verdwenen, hij is van plaats veranderd. Hij bevindt zich nu in het hart van het systeem, als zijn buikspreker. Hij is het verachtelijke spook of de verachtelijke vader geworden die getuigt van de gezamenlijke schande van de kinderen van Marx en Coca-Cola. Gramsci had eertijds de Sovjet-revolutie gekarakteriseerd als revolutie tegen *het Kapitaal*, tegen het boek van Marx dat de bijbel van het burgerlijk sciëntisme was geworden. Men zou dit evengoed kunnen zeggen over het marxisme waarmee mijn generatie is opgegroeid, het marxisme van de ontmaskering van de mythologieën van de koopwaar, van de illusies van de consumptiemaatschappij en van het rijk van het spektakel. Veertig jaar geleden werd het geacht de machinerieën van de sociale heerschappij aan te klagen om nieuwe wapens te geven aan hen die er de confrontatie mee aangingen. Vandaag is het een gedesillusioneerde kennis van de heerschappij van de koopwaar en van het spektakel, van de gelijkstelling van alles met alles en van ieder ding met zijn eigen beeld. Deze postmarxistische en postsituationistische wijsheid stelt zich niet tevreden met het geven van een fantasmagorisch beeld van een mensheid die volledig bedolven is onder het afval van haar koortsachtige consumptie. Ze beschrijft de heerschappij ook als een kracht die zich meester maakt van alles wat pretendeert haar te contesteren. Ze maakt van ieder protest een spektakel en van ieder spektakel een koopwaar. Ze stelt dat het allemaal ijdelheid is, maar tegelijkertijd ook de demonstratie van een schuld.

De stem van het buiksprekende spook zegt ons dat we twee keer schuldig zijn, en wel om twee tegengestelde redenen. Omdat we nog vasthouden aan de oude tijden van de realiteit en de schuld, terwijl we doen alsof we niet weten dat er niets meer is waarover we ons schuldig zouden moeten voelen. Maar ook omdat we bijdragen, door onze eigen consumptie van koopwaren, van spektakels en van protesten, aan de verachtelijke heer-

schappij van de warenequivalentie. Deze dubbele beschuldiging impliceert een opmerkelijke herverdeling van de politieke posities. Enerzijds is de oude linkse aanklacht van het rijk van de koopwaar en van de beelden een vorm van ironische of melancholische instemming met dit imperium geworden. Anderzijds worden de militante energieën naar rechts afgeleid, waar zij brandstof leveren voor een nieuwe kritiek van de koopwaar en van het spektakel, waarvan de kwalijke gevolgen nu omschreven worden als misdaden van het democratische individu.

Dus aan de ene kant de ironie of de melancholie van links. Zij dringt erop aan dat we bekennen dat al onze subversieve verlangens gehoorzamen aan de wet van de markt en dat we slechts ten dienste staan van het nieuwste spelletje dat beschikbaar is op de globale markt, dat van het ongelimiteerde experimenteren met ons eigen leven. Zij toont ons hoe we opgeslokt zijn in de buik van het monster, waar zelfs onze bekwaamheden om autonoom en subversief te handelen en de interactienetwerken die we ertegen zouden kunnen gebruiken, ten dienste staan van de nieuwe kracht van het beest, die van de immateriële productie. Het beest, zegt men, legt beslag op de verlangens en bekwaamheden van zijn potentiële vijanden door hen tegen de beste prijs de meest begeerde koopwaar aan te bieden: de mogelijkheid om met hun leven te experimenteren als ware het een tuin van oneindige mogelijkheden. Het biedt aan ieder wat hij of zij maar kan wensen: realityshows voor de dommeriken en grote mogelijkheden tot autovalorisatie voor de slimmeriken. Dit is, zegt het melancholische discours ons, de valkuil waarin degenen zijn gevallen die dachten de kapitalistische macht te verslaan, maar die hem daarentegen de middelen hebben verschaft om zich te vernieuwen door gebruik te maken van de energieën van de contestatie. Dit discours heeft bijkomende zuurstof gevonden in *Le nouvel esprit du capitalisme* van Luc Boltanski en Eve Chiapello. Volgens deze sociologen zouden de ordewoorden van de revoltes van de jaren zestig, en vooral van de studentenbeweging van Mei 68, het kapitalisme – in moeilijkheden na de petroleumcrisis van 1973 – de middelen geleverd hebben om zich te regenereren. Mei 68 zou immers de thema's van de 'artistieke kritiek' op het kapitalisme geleverd hebben: het protest tegen een onttoverde wereld, de eisen van authenticiteit, creativiteit en autonomie. Dit in tegenstelling tot de 'sociale kritiek', eigen aan de arbeidersbeweging: de kritiek op de ongelijkheden en de miserie en de

aanklacht van het egoïsme dat alle gemeenschapsbanden vernietigt. Het zijn de artistieke thema's die geïntegreerd zouden zijn door het hedendaagse kapitalisme, door aan de verlangens naar autonomie en authentieke creativiteit tegemoet te komen met zijn nieuwe 'flexibiliteit', zijn soepele omkadering, zijn lichte en innoverende structuren, zijn oproep tot individueel initiatief en tot 'netwerken'.

Deze stelling is op zich niet echt stevig. Er is een groot verschil tussen de discoursen voor managersseminars, die de stelling moeten onderbouwen, en de realiteit van de hedendaagse heerschappijvormen van het kapitalisme, waar de 'flexibiliteit' van de arbeid veeleer de gedwongen aanpassing aan de verscherpte productiviteitsnormen onder bedreiging van ontslagen, sluitingen en delokaliseringen betekent dan de oproep tot veralgemeende creativiteit van de kinderen van Mei 68. Overigens was bezorgdheid om creativiteit op het werk geheel vreemd aan de slogans van de beweging van Mei 68, die zich juist keerde tegen het thema van de 'participatie' en tegen de uitnodiging aan de onderlegde en genereuze jongeren om te participeren in een gemoderniseerd en gehumaniseerd kapitalisme. Een invitatie die de kern vormde van de neokapitalistische ideologie en het staatsreformisme van de jaren zestig. De tegenstelling tussen artistieke en sociale kritiek steunt op geen enkele analyse van de historische vormen van contestatie. Zij stelt er zich tevreden mee, conform de les van Bourdieu, de strijd tegen de miserie en voor de gemeenschapsbanden toe te schrijven aan de arbeiders, en het individualistische verlangen naar autonome creativiteit aan de kortstondig rebellerende kinderen van de kleine of grote bourgeoisie. Maar de collectieve strijd voor de arbeidersemancipatie is nooit gescheiden geweest van een nieuwe ervaring van leven en individuele vermogens, tegen de dwang van de oude gemeenschapsbanden. De sociale emancipatie is altijd ook een esthetische emancipatie, een breuk met de oude manieren van voelen, kijken en zeggen die de arbeidersidentiteit kenmerkten in de oude hiërarchische orde. Deze solidariteit van het sociale en het esthetische, van de ontdekking van de individualiteit voor iedereen en het project van een vrije collectiviteit vormde het hart van de arbeidersemancipatie. Maar het betekende ook een wanorde van klassen en identiteiten die de sociologische wereldvisie altijd geweigerd heeft, visie die in de negentiende eeuw precies ontstaan is als reactie op die wanorde. Het is dan ook heel normaal dat de sociologie die chaos ook in de manifes-

taties en de ordewoorden van Mei 68 terugvindt en men begrijpt dat ze eropuit is om de verstoring die teweeg werd gebracht in de goede verdeling van klassen, van hun manieren van zijn en hun actievormen te liquideren.

Het is dus noch de originaliteit noch de kracht van de these die kon overtuigen, maar de manier waarop ze het 'kritische' thema van de medeplichtige illusie weer in werking stelde. Ze gaf aldus voedsel aan de melancholische versie van het 'gauchisme' die zich voedt met de dubbele ontmaskering van de macht van het beest en van de illusies van degenen die hem dienen terwijl ze denken hem te bestrijden. Het is waar dat de these van de recuperatie van de 'artistieke' revoltes tot verschillende conclusies kan leiden. Ze ondersteunt indien nodig de stelling van een radicaliteit die eindelijk echt radicaal zou zijn: de massale desertie van de krachten van het Algemene Intellect die vandaag geabsorbeerd zijn door het kapitaal en de staat, zoals Paolo Virno gelooft, of de virtuele subversie die tegenover het virtuele kapitalisme wordt geplaatst, zoals Brian Holmes doet.⁴ Ze steunt anderzijds ook de stelling van een militantisme in omgekeerde richting, niet langer toegepast om het kapitalisme te vernietigen, maar om een kapitalisme dat zijn spirit zou hebben verloren te redden.⁵ Normaal echter houdt ze het bij de ontgoochelde vaststelling dat het onmogelijk is de gang van zaken te veranderen in een wereld waar iedere vaste bodem ontbreekt om zich te verzetten tegen de vluchtig, vloeibaar, immaterieel geworden realiteit van de overheersing. Wat kunnen eigenlijk de betogers/consumenten die gefotografeerd werden door Josephine Meckseper tegen een oorlog zoals hierna beschreven door een eminente socioloog van onze tijd?

'De fundamentele techniek van de macht is vandaag de ontwijking, de pas opzij, de weglating, de vermijding, de wezenlijke afwijzing van iedere territoriale opsluiting, met zijn zwaarwegende gevolgen van een orde die moet worden gesticht, van een orde die moet worden behouden, en met de verantwoordelijkheid voor de consequenties en de noodzaak om er de kosten voor te betalen. [...] De aanvallen door onzichtbare gevechtsvliegtuigen en intelligente, zelfgeleide raketten met doelzoekende koppen – bij verrassing gelanceerd, opduikend uit het niets, en onmiddellijk onttrokken aan de blik – hebben de verovering van het terrein door infanterie-

troepen en de inspanning om de vijand van zijn territorium te verdrijven vervangen. [...] De militaire macht en zijn *hit and run*-strategie voorspelden, belichaamden en voorzagen wat echt de inzet was van het nieuwe type oorlog in het tijdperk van de vloeibare moderniteit: niet het veroveren van een nieuw territorium, maar de muren neerhalen die de nieuwe globale en vluchtige machten tegenhielden.⁶

Deze diagnostiek werd gepubliceerd in 2000. Het is zeer de vraag of ze helemaal geverifieerd werd door de militaire acties van de daaropvolgende acht jaar. Maar de melancholische voorspelling steunt niet op verifieerbare feiten. Ze zegt ons simpelweg: de dingen zijn niet wat ze lijken te zijn. Dat is een propositie die niet het risico loopt ooit te worden weerlegd. De melancholie voedt zich met haar eigen onmacht. Voor haar volstaat het die om te zetten in veralgemeende onmacht en voor zichzelf de positie van scherpe geest te reserveren, met een illusievolle blik op de wereld waar de kritische interpretatie van het systeem een element van het systeem zelf is geworden.

Tegenover deze melancholie van links, hebben we gezien hoe een nieuwe rechtse razernij zich ontwikkelde die de aanklacht tegen de markt, de media en het spektakel herformuleerde als een aanklacht tegen de ravages aangericht door het democratisch individu. Onder de naam democratie begreep de heersende opinie vroeger de convergentie van een regeringsvorm, gebaseerd op de fundamentele vrijheden, en een individuele levenswijze, gebaseerd op de vrije keuze aangeboden door de vrije markt. Zolang het Sovjet-imperium bestond stelde zij deze democratie tegenover de vijand die totalitarisme genoemd werd. Maar de consensus over de formule die de democratie gelijkstelde met de optelling van de rechten van de mens, de vrije markt en de vrije individuele keuze vervluchtigde met het verdwijnen van haar vijand. In de jaren na 1989 hekelden steeds grimmiger intellectuele campagnes de fatale effecten van de combinatie van de rechten van de mens en de vrije keuze van de individuen. Sociologen, politiek filosofen en moralisten losten elkaar af om ons uit te leggen dat de rechten van de mens, zoals Marx goed had gezien, de rechten zijn van het burgerlijke egoïstische individu, de rechten van de alles kopende consument, en dat die rechten vandaag de consumenten aanzetten om iedere rem op hun bezetenheid los te laten en dus alle traditionele autori-

teitsvormen te vernietigen die een limiet oplegden aan de macht van de markt: de school, de religie of de familie. Dit, zeiden ze, is de werkelijke betekenis van het woord democratie: de wet van het individu dat zich enkel bezighoudt met de bevrediging van zijn verlangens. De democratische individuen willen gelijkheid. Maar de gelijkheid die ze willen, is die welke heerst tussen de koper en de verkoper van een koopwaar. Wat ze dus willen, is de triomf van de markt in alle menselijke relaties. En hoe bezetener ze zijn door de gelijkheid, hoe vuriger ze ijveren voor die triomf. Op basis hiervan is het gemakkelijk te bewijzen dat de studentenbeweging van de jaren zestig, en in het bijzonder die van Mei 68 in Frankrijk, enkel de vernietiging beoogde van de traditionele autoriteitsvormen die zich verzetten tegen de veralgemeende invasie van het leven door de wet van het kapitaal, en dat haar enige effect de transformatie is geweest van onze samenleving in vrije aggregaten van losgeslagen moleculen, beroofd van iedere band, volledig overgeleverd aan de enige wet van de markt.

Maar deze nieuwe kritiek van de koopwaar moest nog een stap verdergaan door als consequentie van de democratische dorst naar gelijke consumptie niet alleen de heerschappij van de markt te stellen, maar ook de terroristische en totalitaire vernieling van alle sociale en menselijke banden. Vroeger plaatste men individualisme tegenover totalitarisme. Maar in deze nieuwe theoretisering wordt het totalitarisme de consequentie van het individualistische fanatisme van de vrije keuze en de ongelimiteerde consumptie. Onmiddellijk na de ineenstorting van de torens verklaarde een eminente psychoanalyticus, jurist en filosoof Pierre Legendre in *Le Monde* dat de terroristische aanval de terugkeer was van wat het Westen had verdrongen, de straf voor de westerse vernietiging van de symbolische orde, waarvan het homoseksuele huwelijk het meest recente voorbeeld was. Twee jaar later gaf een eminente filosoof en linguïst, Jean-Claude Milner, nog een radicalere draai aan deze interpretatie in zijn boek *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*. De misdaad die hij toeschreef aan het democratische Europa was heel eenvoudig de uitroeiing van de Joden. De democratie, zo argumenteerde hij, is het rijk van de sociale ongelimiteerdheid. Zij wordt aangedreven door het verlangen naar de oneindige uitbreiding van dit proces van ongelimiteerdheid. Aangezien het Joodse volk, omgekeerd, het volk van de trouw aan de wet van de afstamming en de overdracht is, vertegenwoordigde het het enige obstakel

voor deze aan de democratie inherente tendens. Daarom was het voor de democratie nodig om het Joodse volk te elimineren en bleek ze de enige begunstigde te zijn van deze eliminatie. En in de rellen in de Franse banlieus van november 2005 zag de woordvoerder van de Franse mediatieke intelligentsia, Alain Finkielkraut, de directe consequentie van het democratische terrorisme van de ongebreidelde consumptie:

‘Deze lui die scholen vernielen’, verklaarde hij, ‘wat zeggen zij eigenlijk? Hun boodschap is geen roep om hulp of een vraag om meer of betere scholen, het is de wil om datgene wat tussen hen en de objecten van hun verlangens staat te liquideren. En wat verlangen zij? Heel simpel: geld, merkartikelen en soms meisjes, [...] zij willen alles nu onmiddellijk, en wat ze willen is het ideaal van de consumptiemaatschappij. Het is wat ze zien op de televisie.’⁷

Aangezien dezelfde auteur beweerde dat de jongeren tot oproer waren aangezet door islamitische fanatici, voerde de bewijsvoering uiteindelijk democratie, consumptie, onvolwassenheid, religieus fanatisme en terroristisch geweld terug tot één enkele figuur. De kritiek op de consumptie en het spektakel vereenzelvde zich in laatste instantie met de meest crue thema’s van de schok der beschavingen en de oorlog tegen de terreur.

Ik heb deze rechtse razernij van de postkritische kritiek tegenover de melancholie van links geplaatst. Maar het zijn twee kanten van dezelfde medaille. Beide voeren dezelfde omkering door van het kritische model dat de wet van de koopwaar als ultieme waarheid van de mooie verschijningen wilde openbaren om zodoende de strijders van de sociale strijd te wapenen. De openbaring gaat nog steeds door. Maar ze wordt niet meer geacht wapens te leveren tegen het rijk dat ze aanklaagt. De melancholie van links nodigt ons uit om te erkennen dat er geen alternatief is voor de macht van het beest en te bekennen dat we ons daarbij neergelegd hebben. De razernij van rechts waarschuwt ons dat hoe meer we de macht van het beest proberen te breken, hoe meer we bijdragen aan zijn triomf. Maar deze ontkoppeling van de kritische procedures van hun finaliteit ontnemt hen iedere hoop op effectiviteit. De melancholici en de profeten hullen zich in het kleed van de verlichte rede als ze de symptomen van een beschavingsziekte ontcijferen. Maar deze verlichte rede verschijnt zelf

als verstoken van iedere invloed op de zieken wier ziekte erin bestaat zichzelf niet ziek te weten. De eindeloze kritiek op het systeem is per slot van rekening niet meer dan de uiteenzetting van de redenen waarom deze kritiek geen enkel effect heeft.

Natuurlijk is dit onvermogen van de verlichte rede niet toevallig. Het is intrinsiek aan deze figuur van de postkritische kritiek. Dezelfden die de nederlaag van de verlichtingsrede tegenover het terrorisme van het ‘democratisch individualisme’ betreuren, stellen die rede zelf onder verdenking. In de ‘terreur’ die ze aanklagen zien ze de consequentie van de vrij zwevende individuele atomen, losgemaakt van de traditionele institutionele banden die de mensen samenhouden: familie, school, religie, traditionele solidariteitsvormen. Welnu, deze argumentatie heeft een duidelijk identificeerbare geschiedenis. Ze gaat terug op de contrarevolutionaire analyse van de Franse Revolutie. Volgens deze analyse had de Franse Revolutie het weefsel vernietigd van de instituties die de individuen samenbrachten, opvoedden en beschermden: de religie, de monarchie, de feodale afhankelijkheidsrelaties, de corporaties etc. Deze destructie was voor haar het product van de geest van de Verlichting die ook de geest van het protestants individualisme was. Hieruit volgt dat deze losgemaakte individuen, zonder cultuur en zonder bescherming, tegelijkertijd voor het massaterroreisme en voor de kapitalistische uitbuiting beschikbaar waren geworden. De huidige antidemocratische campagne herneemt openlijk deze analyse van de band tussen democratie, markt en terreur.

Maar als zij er de marxistische analyse van de burgerlijke revolutie en van het warenfetisjisme bij kan betrekken, dan is dat omdat die in dezelfde bodem is ontstaan en er meer dan één element van heeft overgenomen. De marxistische kritiek van de rechten van de mens, de burgerlijke revolutie en de vervreemde sociale relaties werd inderdaad ontwikkeld op dit terrein van de postrevolutionaire en contrarevolutionaire interpretatie van de democratische revolutie als zijnde een burgerlijke individualistische revolutie die het sociale weefsel van de gemeenschap verscheurde. Het is dan ook normaal dat de kritische ommekeer van de kritische traditie die uit het marxisme is ontstaan ons hiernaar terugvoert.

Het is dus verkeerd te stellen dat de traditie van de sociale en culturele traditie uitgeput is. Ze stelt het heel goed, in haar omgekeerde vorm die nu het dominerende discours bepaalt. Ze is simpelweg teruggekeerd naar haar oorspronkelijke terrein: de interpretatie van de moderniteit als individualistische breuk met de sociale band en de democratie als massa-individualisme. Ze werd meteen ook teruggebracht naar de oorspronkelijke spanning tussen de logica van deze interpretatie van de ‘democratische moderniteit’ en de logica van de sociale emancipatie. De huidige ont koppeling van de kritiek op de markt en het spektakel van iedere emancipatorische bedoeling is de laatste vorm van een spanning die vanaf het begin in de sociale emancipatiebeweging aanwezig was.

Om deze spanning te begrijpen, moeten we terugkeren naar de oorspronkelijke betekenis van het woord ‘emancipatie’: het ontsnappen aan een minderheidspositie. Nu is de minderheidspositie waaruit de militanten van de sociale emancipatie wilden ontsnappen in wezen dezelfde als het ‘harmonieuze weefsel van de gemeenschap’ waarvan twee eeuwen geleden de denkers van de contrarevolutie droomden, en waardoor de post-marxistische denkers van de verloren sociale band vandaag zo vertederd worden. De harmonisch geweven gemeenschap die het onderwerp is van zoveel nostalgie, is die waar iedereen op zijn plaats is, in zijn klasse, enkel bezig met de functie die hem toekomt en voorzien van de zintuiglijke en intellectuele ‘uitrusting’ die met die plaats en met die functie overeenkomt. Het is de platoonse gemeenschap waar de handwerklieden op hun plaats moeten blijven omdat het werk niet wacht – het laat geen tijd om een babbeltje te maken op de agora, te beraadslagen op de volksvergadering en te kijken naar de schimmen in het theater –, maar ook omdat de godheid hen een ziel van ijzer heeft gegeven – de zintuiglijke en intellectuele uitrusting – die hen voorbestemt tot en vastlegt op die bezigheid. Dat is wat ik de politieverdeling van het zintuiglijke noem: het bestaan van een ‘harmonieuze’ relatie tussen een bezigheid en een uitrusting, tussen het feit in een bepaalde tijd en ruimte te zijn, er welbepaalde taken te verrichten en begiftigd te zijn met de vermogens om te voelen, zeggen en doen die passend zijn bij deze activiteiten. Sociale emancipatie betekende in feite het breken met deze overeenkomst tussen een ‘bezigheid’ en een ‘bekwaamheid’, die tegelijkertijd de onbekwaamheid betekende om een andere ruimte en een andere tijd te veroveren. Het betekende de

ontmanteling van dat werkende lichaam dat aangepast is aan de taak van de handwerksman die weet dat het werk niet wacht en wiens zintuigen gevormd zijn door dit ‘gebrek aan tijd’. De geëmancipeerde arbeiders vormden zich *hic et nunc* een ander lichaam en voor dit lichaam een andere ‘ziel’ – het lichaam en de ziel van zij die niet aangepast zijn aan geen enkele specifieke bezigheid, die vermogens om te voelen en te praten, om te denken en te handelen aanwenden die behoren tot geen enkele specifieke klasse, die behoren tot ‘om het even wie’.

Maar deze idee en deze praktijk van de emancipatie werden historisch vermengd met en uiteindelijk ondergeschikt gemaakt aan een heel andere idee van heerschappij en van bevrijding: die welke de heerschappij verbond met een scheidingsproces en dus de bevrijding met de herovering van een verloren eenheid. Volgens deze visie, voorbeeldig samengevat in de teksten van de jonge Marx, was de onderwerping aan de wet van het Kapitaal het feit van een samenleving waarvan de eenheid gebroken was, waarvan de rijkdom vervreemd was, geprojecteerd boven of tegenover haar. De emancipatie kon dan ook niet anders verschijnen dan als de algemene herinbezitname van een verloren goed door de gemeenschap. En deze herinbezitname kon niets anders dan het resultaat zijn van de kennis van het algemene proces van die scheiding. Vanuit dit gezichtspunt konden de emancipatievormen van die handwerkslieden die zich een nieuw lichaam maakten om hier en nu in een nieuwe zintuiglijke wereld te leven niets anders dan illusies zijn, geproduceerd door dat verdelingsproces en door de onwetendheid van dit proces. De emancipatie kon slechts komen als het einde van het globale proces dat de samenleving had gescheiden van haar waarheid.

Vanaf hier werd emancipatie niet meer opgevat als de constructie van nieuwe vermogens; zij werd de belofte van de wetenschap aan hen wier illusoire vermogens niets anders konden zijn dan de andere kant van hun reële onvermogen. Maar de logica zelf van de wetenschap was die van het oneindige uitstel van de belofte. De wetenschap die de vrijheid beloofde was ook de wetenschap van het totale proces dat onophoudelijk zijn eigen onwetendheid produceert. Dat is waarom zij zich voortdurend moest inspannen om de bedrieglijke beelden te ontcijferen en de illusoire vormen van zelfverrijking moest ontmaskeren die de individuen alleen maar

meer konden opsluiten in de valstrik van illusie, onderwerping en miserie. We kennen het waanzinnige niveau dat, in de periode tussen de *Mythologies* van Barthes en *La société du spectacle* van Guy Debord, de kritische lectuur van beelden en de onthulling van de bedrieglijke boodschappen die zij in zich droegen, had bereikt. We weten ook hoe, in de jaren tachtig, deze waanzinnige ontcijfering van de bedrieglijke boodschappen van ieder beeld werd omgedraaid met de ontvullende bewering dat er voortaan geen reden meer is om beeld en realiteit te onderscheiden. Maar deze ommekeer is niet meer dan de consequentie van de oorspronkelijke logica die het hele sociale proces als een proces van zelfverhulling opvatte. Uiteindelijk is het verborgen geheim niets anders dan het vanzelfsprekend functioneren van de machine. Hier ligt de waarheid van het concept van het spektakel zoals Guy Debord het heeft gefixeerd: het spektakel is niet de etalage van beelden die de realiteit verbergen. Het spektakel is het bestaan van de sociale activiteit en van de sociale rijkdom als afgescheiden realiteit. De situatie van zij die leven in de spektakelmaatschappij is dus identiek aan die van de gevangenen die vastzitten in de platoonse grot. De grot is de plaats waar de beelden voor realiteit worden genomen, de onwetendheid voor kennis en de armoede voor rijkdom. En hoe meer de gevangenen zich inbeelden dat zij bekwaam zijn om hun individuele en collectieve leven anders in te richten, hoe meer zij in de ban van de grot raken. Maar deze verklaring van onmacht keert zich tegen de wetenschap die deze uitspraak doet. De wet van het spektakel kennen komt neer op het kennen van de manier waarop het spektakel eeuwig de vervalsing reproduceert die identiek is aan zijn realiteit. Debord heeft de logica van deze cirkel samengevat in een lapidaire formule: 'In de werkelijk omgekeerde wereld is het ware een moment van het valse.'⁸ Aldus behoort de kennis van de omkering zelf tot de omgekeerde wereld, de kennis van de onderwerping aan de wereld van de onderwerping.

Dit is waarom de kritiek op de illusie van beelden veranderd kon worden in een kritiek op de illusie van realiteit, en de kritiek op valse rijkdom in een kritiek op valse armoede. De zogenaamde postmoderne wending is in die zin niet meer dan nog een draai in deze cirkel. Er is geen theoretische overgang van de modernistische kritiek naar het postmoderne nihilisme. Men hoeft slechts dezelfde gelijkstelling van realiteit en beeld, van rijkdom en armoede in een andere richting te lezen. Het nihilisme dat men

toeschrijft aan de postmoderne stemming zou wel eens vanaf het begin het verborgen geheim geweest kunnen zijn van de wetenschap die zei het verborgen geheim van de moderne samenleving te onthullen. Die wetenschap steunde op de onverwoestbaarheid van het geheim en op de oneindige reproductie van het vervalsingsproces dat zij aanklaagde. De huidige loskoppeling van de kritische procedures van ieder emancipatieperspectief onthult alleen de scheiding die de kern uitmaakte van het kritische paradigma. Ze kan de illusies ervan belachelijk maken, maar ze reproduceert de logica ervan.

Dat is waarom een echte 'kritiek van de kritiek' niet nog maar eens een omkering van haar logica kan zijn. Ze moet de concepten en procedures van de kritiek, hun genealogie en de manier waarop ze verstrengeld zijn met de logica van de sociale emancipatie opnieuw onderzoeken. In het bijzonder moet ze een nieuwe blik werpen op de geschiedenis van dat obsessieve beeld op basis waarvan de omkering van het kritische model plaatsvond: het volledig versleten en altijd bruikbare beeld van dat arme, idiote, consumerende individu, verloren in de stroom van koopwaren en beelden en hopeloos verleid door hun valse beloften. Deze obsessieve bezorgdheid om de noodlottige uitstalling van koopwaren en beelden, en deze voorstelling van hun blinde en inschikkelijke slachtoffer, zijn niet geboren in de tijd van Barthes, Baudrillard of Debord. Zij kregen de overhand in de tweede helft van de negentiende eeuw in een heel specifieke context. Het was de tijd dat de fysiologie de veelheid van stimuli en zenuwcircuits ontdekte in de plaats van wat de eenheid en de eenvoud van de ziel was, en dat de psychologie, met Hippolyte Taine, de hersenen transformeerde in een 'beeldenpoliep'. Het probleem is dat deze wetenschappelijke promotie van de kwantiteit samenviel met die van de volksmenigte die onderdaan is van de regeringsvorm die democratie wordt genoemd, die van de veelvuldigheid van individuen zonder kwaliteiten, die door de wildgroei van gereproduceerde teksten en beelden, van vitrines in de handelstraten en van de lichten van de stad veranderden in volwaardige bewoners van een gedeelde wereld van kennis en geneugten.

Het is in deze context dat het gerucht de ronde begon te doen: er waren te veel stimuli die ons van alle kanten bestormden, te veel gedachten en beelden die binnendrongen in de hersenen die onvoorbereid zijn om die

overvloed te beheersen, te veel beelden van mogelijk plezier die de blik bereikten van de armen van de grote steden, te veel nieuwe kennis die in de broze hoofden van de kinderen van het volk gegoten werd. Deze excitatie van hun zenuwen betekende een ernstig gevaar. Het had een ontkenning van onbekende verlangens tot gevolg, nieuwe aanvallen op de maatschappelijke orde op korte termijn en de uitputting van het sterke werkende ras op de lange termijn. Het beklag over het teveel aan koopwaren en zinnenprikkende beelden was in de eerste plaats een beschrijving van de democratische samenleving als samenleving waar te veel individuen zijn die in staat zijn om zich woorden, beelden en levenservaringen toe te eigenen. Dit was in feite de grote angst van de elites van de negentiende eeuw: de angst voor de verspreiding van onuitgegeven levenservaringen, alleen maar goed om aan om het even welke passant, bezoeker of lezeres het materiaal te geven dat kan bijdragen tot de herinrichting van zijn of haar ervaringswereld. Deze vermenigvuldiging van onverwachte ontmoetingen betekende ook het ontwaken van onuitgegeven capaciteiten bij het volk. De emancipatie, dat wil zeggen de ontmanteling van de oude verdeling van het zichtbare, denkbare en doenbare, kon gedijen door deze vermenigvuldiging. Het aanklagen van de leugenachtige verleidingen van de 'consumptiemaatschappij' was vooreerst een zaak van de elites die met afschuw reageerden op de twee figuren die innig verbonden waren met de tijd van de populaire experimenten met nieuwe levensvormen: Emma Bovary en de Internationale Arbeidersvereniging. Natuurlijk nam deze angst de vorm aan van de vaderlijke zorg voor die arme mensen wier zwakke hersenen niet bekwaam waren om die complexe veelheid te beheersen. Met andere woorden: deze bekwaamheid om het leven opnieuw uit te vinden werd getransformeerd in onbekwaamheid om de situatie te beoordelen.


Deze paternalistische bezorgdheid en de daaruitvolgende diagnose van onbekwaamheid werd in grote mate overgenomen door hen die de wetenschap van de sociale realiteit wilden gebruiken om de mannen en vrouwen van het volk in staat te stellen bewust te worden van hun werkelijke, door de leugenachtige beelden verborgen situatie. Ze namen dit over omdat het overeenstemde met hun eigen visie op de globale beweging van de koopwarenproductie als automatische productie van illusies voor de subjecten die eraan onderworpen waren. Op die manier namen ze ook de

transformatie van bekwaamheden die gevaarlijk zijn voor de sociale orde in fatale onbekwaamheden over. De procedures van de sociale kritiek hebben inderdaad als doel de onbekwamen, degenen die niet kunnen zien, die de betekenis van wat ze zien niet begrijpen, die de verworven kennis niet kunnen omzetten in militante energie, te verzorgen. En de dokters hebben behoefte aan deze zieken om te verzorgen. Om de onbekwaamheden te behandelen, moeten zij ze voorturend reproduceren. En om deze reproductie te verzekeren, volstaat de truc die op gepaste tijden de gezondheid in ziekte en de ziekte in gezondheid verandert. Veertig jaar geleden liet de kritische wetenschap ons lachen met die idioten die de beelden voor realiteit namen en zich zo lieten verleiden door hun verborgen boodschappen. Ondertussen werden de 'idioten' onderricht in de kunst van de herkenning van de realiteit achter de schijn en van de verborgen boodschappen in de beelden. En nu, natuurlijk, doet de gerecycleerde sociale kritiek ons glimlachen om die idioten die nog geloven dat er verborgen boodschappen in de beelden zijn en er een realiteit gescheiden van de schijn bestaat. Zo kan de machine tot het einde der tijden draaien door haar voordeel te doen met de onmacht van de kritiek die de onmacht van de idioten onthult.

Ik heb dus geen ommekeer willen toevoegen aan al die omkeringen die dezelfde machinerie maar laten draaien. Veeleer heb ik de noodzaak en de richting van een verandering van uitgangspunt gesuggereerd. Aan de basis van deze nieuwe benadering ligt de poging om de band tussen de emancipatoire logica van de bekwaamheid en de kritische logica van de collectieve inkapseling los te maken. De cirkel doorbreken betekent vertrekken van andere vooronderstellingen, veronderstellingen die ongetwijfeld onredelijk zullen zijn in de ogen van onze oligarchische orde en van de zogenaamde kritische logica die er de tegenhanger van is. Zo zullen we veronderstellen dat de onbekwamen bekwaam zijn, dat er geen enkele verborgen geheim is van de machine die hen vasthoudt op hun plaats. We zullen veronderstellen dat er geen fataal mechanisme is dat de realiteit in beeld verandert, geen monsterlijk beest dat al onze verlangens en energieën verslindt, geen verloren gemeenschap die gerestaureerd moet worden. Er zijn wel, simpelweg, scènes van dissensus, die om het even waar en om het even wanneer kunnen opduiken. Dissensus is de organisatie van het zintuiglijke waar er noch een realiteit verborgen achter de verschijningen

is, noch een uniek presentatie- en representatieregime van ervaringsgegevens dat aan iedereen zijn evidenties oplegt. Iedere situatie kan van bin-nenuit opengebrouwen worden en kan opnieuw vormgegeven worden onder een ander perceptie- en betekenisregime. Het landschap van het waarneembare en denkbare opnieuw vormgeven, dat is het territorium van het mogelijke en de distributie van de bekwaamheden en onbekwaamheden wijzigen. De dissensus herschikt tegelijkertijd de evidentie van wat waargenomen, denkbaar en doenbaar is en de verdeling van zij die bekwaam zijn de coördinaten van de gemeenschappelijke wereld waar te nemen, te denken en te wijzigen. Dat is ook wat een proces van politieke subjectivering inhoudt: door de actie van de bekwaamheden die niet meegerekend worden, wordt de eenheid van de ‘gegeven’ werkelijkheid en de evidentie van het zichtbare doorbroken om een nieuwe topografie van het mogelijke te schetsen. De collectieve intelligentie van de emancipatie is niet het begrijpen van een globaal proces van onderwerping, maar de collectivisering van de bekwaamheden die ingezet worden in die scènes van dissensus. Ze is de inwerkingstelling van de capaciteit van om het even wie, van de eigenschappen van de mensen zonder eigenschappen. Dit zijn, zoals ik zei, onredelijke hypothesen. Ik denk nochtans dat er vandaag meer te zoeken en meer te vinden is in het onderzoeken van deze macht dan in de eindeloze taak van de ontmaskering van de fetisjen of in de eindeloze demonstratie van de almacht van het beest.

Vertaald door Jean Klak

 De Creative Commons Licentie is van toepassing op dit artikel (Naamsvermelding-Niet-commercieel 3.0). Zie <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/nl> voor meer informatie.

¹ Oorspronkelijke titel: ‘Les mésaventures de la pensée critique’, uit Jacques Rancière (2008) *Le spectateur émancipé*. Parijs: La Fabrique éditions, p. 30-55. Vertaald door Jean Klak, Gent, maart 2011.

² De exacte titel van de manifestatie was: *The unhomey. Phantomal scenes in the global world*.

³ Peter Sloterdijk (2009) *Sferen. Band 2: Schuim. Plurale sferologie III*. Amsterdam: Boom.

⁴ Zie Paolo Virno, (1996) *Miracle, virtuosité et ‘déjà vu’*. *Trois essais sur l’idée du ‘monde’*. Éditions de l’Éclat, en Brian Holmes (2002) ‘The flexible personality. For a new cultural critique’. In: *Hieroglyphs of the future. Art and politics in a networked era*. Parijs/Zagreb: Broadcasting Project (ook beschikbaar op www.geocities.com/CognitiveCapitalism/holmes1.html), en ‘Réveiller les fantômes collectifs. Résistance réticulaire, personnalité flexible’ (www.republicart.net/disc/artsabotage/holmes01_fr.pdf).

⁵ Bernard Stiegler (2006) *Mécréance et discrédit 3. L’esprit perdu du capitalisme*. Galilée.

⁶ Zygmunt Bauman (2000) *Liquid modernity*. Polity Press, p. 11-12.

⁷ Alain Finkelkraut (18 november 2005) interview voor *Haaretz*.

⁸ ‘Dans le monde réellement inversé, le vrai est un moment du faux’. In: Guy Debord (1992) *La société du spectacle*. Parijs: Gallimard, p. 6. Nederlandse vertaling (2008): *De spektakelmaatschappij*. Amsterdam: Uitgeverij de Dolle Hond.