

JOOST DE BLOOIS

KRITIEK IN KRABBENGANG
OVER JACQUES RANCIÈRES 'DE BEPROEVINGEN VAN HET
KRITISCHE DENKEN'

Krisis, 2012, Issue 3

www.krisis.eu

In Jacques Rancière's 'De beproevingen van het kritische denken' herkennen we de vertrouwde ingrediënten van diens filosofische project sinds zijn afscheid van het althusseriaanse marxisme. De leidende vraag waarmee Rancière zijn essay ook besluit, luidt kortweg: hoe de emancipatie te denken? Dat wil zeggen, hoe de kritische theorie anders op te vatten dan als eenzijdig recept voor emancipatie, als instrument om de wetten en voorwaarden van de emancipatie in kaart te brengen? Rancière stelt de emancipatie voor als een uitdaging voor het denken die een radicale herijking van de kritische theorie eist. Zoals hij schrijft in zijn inmiddels veelgelezen tekst over Joseph Jacotot (1987): 'De traditionele pedagogie van de alwetende schoolmeester, waarvan de kritische theorie de hedendaagse avatar is, moet vervangen worden door die van de "onwetende schoolmeester".' De categorieën en conceptuele personae van de kritische theorie, van 'klasse' en 'geschiedenis' tot de figuur van de koning-filosoof dienen opgebroken te worden: de herijkte kritische theorie dient te vertrekken vanuit de voortdurende inbreuk die emancipatoire bewegin-

gen maken op haar begrippenapparaat. In 'De beproevingen van het kritische denken' noemt Rancière dit project 'de kritiek van de kritiek'. Hiermee sluit hij aan bij een beweging in het hedendaagse denken die het kritische project zoals zich dat in het kielzog van Kant ontvouwd heeft, ter discussie stelt. 'De kritiek van de kritiek' neemt uiteenlopende vormen aan: van Alain Badiou's filosofie van de waarheidsprocedures, het 'speculatieve realisme' van denkers als Ray Brassier, de esthetica van Boris Groys tot het biopolitieke anarchisme van Tiqqun. De grootste gemene deler van 'de kritiek van de kritiek' is dat zij het primaat van de theorie verwerpt precies omdat dit het onderwerp van kritiek in een al te passieve positie handhaaft. Of het nu gaat om de emancipatoire politiek, de materiële wereld die aan het denken voorafgaat, het esthetische object of de veelvoud aan levensvormen: het dictum van de moderne, kantiaanse kritiek stelt dat zij slechts kenbaar en, crucialer nog, *hoorbaar* zijn dankzij de bemiddeling van het kritische denken (een dictum dat weerklinkt van Hegel en Marx tot in Derrida en Foucault). Hierdoor worden zij in een ondergeschikte positie gedwongen in een hiërarchie die zowel epistemologisch als politiek uiterst problematisch is. Hoewel de inzet van zojuist genoemde denkers uiteenlopend is (en bovendien met regelmaat onderwerp van polemiek in het werk van Rancière), aanvaardt 'de kritiek van de kritiek' niet langer dat het reële tot stilte wordt gemaand; zonder overigens te vervallen in een (verondersteld) apolitek empiriefetisjisme. Integendeel: zoals het denken van Rancière zelf laat zien, wat op het spel staat in 'de kritiek van de kritiek' is juist om het emancipatoire potentieel van het reële (of dit nu het politieke evenement, de lichamelijkheid, het affect of het esthetische object is) *en het denken dat dit voortbrengt* te articuleren. 'De kritiek van de kritiek', in de eerste plaats die in het werk van Rancière, wil zodoende een antwoord zijn op het falen van de politiek-emancipatoire claims van het moderne kritische project, precies omdat dit falen inherent is aan de latent hiërarchische architectuur van het moderne, kantiaanse begrip van de 'kritiek'.

In 'De beproevingen van het kritische denken' stelt Rancière dat het falen van de moderne kritiek als emancipatoir project heeft geleid tot een nieuwe *dystopische kritiek* die dit falen niet als weeffout wil ontrafelen, maar als onvermijdelijkheid tot fetisj maakt. De hedendaagse incarnaties van de kritiek volgen de paranoïde logica van het *anything you do or say*

can and will be used against you. De hedendaagse kritiek, aldus Rancière, wil slechts tonen dat in de neoliberale hegemonie alle aspecten van het bestaan in dienst worden gesteld van het regime van de meerwaarde, dat zich allang buiten het domein van de materiële productie vertakt heeft. De kritische ontmaskering van de werkelijkheid leidt bijgevolg niet tot werkelijke bevrijding, maar uitsluitend tot een confrontatie met de eigen onmacht ten opzichte van precies die ‘machinerieën die de sociale, economische en politieke banden decimeren en ruïneren’ die door het kritische subject in kaart zijn gebracht. Rancière ziet deze claustrofobische denkfiguur terugkomen in het werk van uiteenlopende theoretici als Guy Debord, Jean Baudrillard, postautonomistische marxisten als Toni Negri of Paolo Virno en conservatieve denkers van de snit Alain Finkielkraut (bij monde van Nicolas Sarkozy ...). Telkens weer ziet Rancière dezelfde ‘omkering’ van het moderne kritische project: de kennis die de kritische methode oplevert is niet langer de voorwaarde voor emancipatie, zoals de moderne kritiek stelde, laverend tussen Kant en Marx, maar kennis van de onvermijdelijke medeplichtigheid aan het hegemonisch kapitalisme. De ‘postkritische kritiek’, schrijft Rancière, streeft er niet langer na ‘bewustzijnsvormen en energieën op te wekken die gericht waren op een emancipatieproces’. Begrippen als het spektakel, het simulacrum, de ‘reële subsumptie’ of de ‘immateriële arbeid’ dwingen ons, ingrijpender dan ooit, in de positie van de passieve leerling: in de hedendaagse varianten van de kritische theorie krijgt het subject niet alleen de eigen onwetendheid geserveerd, maar ook nog eens de eigen onmacht. De latente hiërarchie van de klassieke kritische theorie kende nog een zekere ruilvoorwaarde: het primaat van de theorie maakte dat het (politiek) handelen altijd onder de auspiciën van de theorie geplaatst werd, maar tegelijkertijd maakte het script van de theorie het subject tot de acteur ervan. De hedendaagse kritische theorie herbergt niet langer een dergelijke beloning. Zoals Rancière schrijft, zegt de dystopische kritiek van vandaag ons

‘dat we slachtoffer zijn van een algemene structuur van bedrieglijke schijn, slachtoffer van onze onwetendheid en van ons verzet tegen een onweersstaanbaar globaal ontwikkelingsproces van de productiekrachten: het proces van dematerialisering van de rijkdom dat het verlies van oude overtuigingen en idealen tot gevolg heeft.’ (79)

Hiermee herhaalt zij ‘de onverwoestbare logica van *Het communistisch manifest*’, echter zonder de omkering van deze *Verfallsgeschichte* in de voorwaarde voor haar radicale, positieve en bevrijdende alternatief. In ‘De beproevingen van het kritische denken’ beschrijft Rancière de ‘postkritische kritiek’ als een dialectiek in krabbengang: een omgekeerde dialectiek die toont hoe het nieuwe steeds weer terugleidt naar de status-quo en het antagonisme steeds weer vervat blijkt te liggen in het Ene ... De dialectiek in krabbengang blijft trouw aan ‘de thesis van het onontkoombare historische proces en zijn noodzakelijke effect: het omkeringsmechanisme dat de realiteit in illusie verandert of de illusie in realiteit, de armoede in rijkdom of de rijkdom in armoede’, maar koppelt deze tegelijkertijd los van iedere ‘emancipatiehorizon’ (79).

Op het eerste gezicht lijkt Rancières analyse een zekere *Stimmung* van de hedendaagse kritische theorie te bevatten. De neoliberale hegemonie vertaalt zich, in soms heel uiteenlopende kritische discoursen, in ogenschijnlijk melancholische denkfiguren. Zo lezen we over het kapitalisme als politieke theologie (die als zodanig alomvattend is); een deleuzianisme dat het voortdurende stuivertje wisselen tussen re- en deterritorialisatie vertaalt als de dynamiek die het kapitalisme voortdrijft; een manisch-depressief postautonomisme dat in de immateriële en affectieve arbeid de kolonisatie van de laatste vrije ruimtes ziet; een postsituationisme dat de sleutelrol van de dialectiek in Debords kritiek op de spektakelmaatschappij uitwist. Soms slaat de melancholie om in louter affirmatie van de politieke, economische en technologische hegemonie van het liberaal kapitalisme: in het nieuwe, posthumanistische materialisme, of de viering van de *junkspace* en energiebanen van het wereldwijd genetwerkte financiële kapitalisme. Het is mogelijk om deze denkfiguren te voorzien van eigennamen (in willekeurige volgorde: Franco ‘Bifo’ Berardi, Rosi Braidotti, Rem Koolhaas, het Comité Invisible), maar interessanter is dat Rancière dit nauwelijks doet. De melancholische, heimelijk traditioneel-kritische *Stimmung* die hij waarneemt is veel minder unisono dan hij doet voorkomen. De algemeenheden waarin Rancière in ‘De beproevingen van het kritische denken’ blijft steken, zijn, onvermijdelijk, het gevolg van zijn poging een denken te distilleren dat een pervers soort berusting propageert uit een aantal oeuvres die juist het tegenovergestelde beogen: de vernieuwing van het kritische denken ten dienste van het emancipatoire

project waarvan zij altijd deel heeft uitgemaakt. Evenals in *La haine de la démocratie* (2005) laat Rancière hier één en dezelfde grondtoon klinken in uiterst progressieve en uiterst conservatieve denkers; een ‘ontmaskering’ die nauwelijks afwijkt van het cynische *guilty by association*. Rancière ziet in de postkritische kritiek ‘een opmerkelijke herverdeling van de politieke posities’. De klassiek linkse kritiek van spektakel en kapitaal is verworpen tot de melancholische berusting in hun almacht. Tegelijkertijd wordt het laatste restje militant verontwaardiging ‘naar rechts afgeleid’: de almacht van het kapitaal wordt toegeschreven aan het falen van het democratische individu. Zodoende zit de hedendaagse postkritische kritiek in de houdgreep van twee denkwijzen die volgens Rancière ‘twee kanten van dezelfde medaille’ vormen: de ‘rechtse razernij’ en de ‘melancholie’ van links. Dit amalgaam maakt dat Rancières betoog een aantal rare sprongen maakt. Zo plaatst hij Sarkozy’s wens om korte metten te maken met de erfenis van Mei 68 op één lijn met de (post)marxistische kritiek van de spektakelmaatschappij.

‘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 consument aanzetten om iedere rem op bezetenheid los te laten en dus alle traditionele autoriteitsvormen te vernietigen die een limiet oplegden aan de macht van de markt: de school, de religie of de familie.’ (82)

Rancière laat dit type discours, waarvan de auteurs nergens met naam genoemd worden (al herkent de Franse krantenlezer vast en zeker de stellingen van Alain Finkielkraut) naadloos overgaan in Sarkozy’s verbale afrekening met de linkse decennia die volgden op Mei 68:

‘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.’ (82)

Rancière gaat hier echter voorbij aan de inherente contradicties van een dergelijke positie, die in feite de contradicties van het huidige liberaal-populisme zijn. Sarkozy wenst de boedel van 1968 bij het vuil te zetten juist *in naam van de vrije markt*. Hier wordt een schizofreen pleidooi gehouden. Niet voor matiging van consumentisme en kapitalisme, maar een pleidooi dat, door een beroep te doen op begrenzing (van identiteiten) en ‘normen en waarden’, juist de grenzeloosheid (en de facto normloosheid) van het huidige kapitalisme wil dienen. Als Rancière een zekere *Stimmung* heeft aangevoeld, is het wellicht allereerst die van het populistische carnaval dat én de vrije markt én de traditionele waarden bepleit, én gesloten grenzen én het vrije verkeer van goederen en kapitaal, enzovoort.

De centrale denkfiguur van ‘De beproevingen van het kritische denken’ is precies dezelfde waartegen Rancière zich bij zijn tegenstanders keert: de dialectiek in krabbengang. In zijn constructie van de postkritische kritiek wist Rancière de emancipatoire inzet van de denkers die hij bekritiseert simpelweg uit of hij negeert de dubbelzinnigheid van hun herneming van de klassieke kritiek.

‘[De] ont koppeling van de kritische procedures van hun finaliteit ontleemt hen iedere hoop op effectiviteit. [...] 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.’ (83)

Echter, de ‘ontkoppeling’ waarvan Rancière hier spreekt vindt slechts plaats in diens eigens betoog. Het gaat hier om een louter retorische ont koppeling, zoals duidelijk wordt Rancières kritiek op de (post)autonomistische kritiek van het postfordisme. In het werk van bijvoorbeeld de door Rancière aangehaalde Paolo Virno staat de kolonisatie centraal van de ruimte die het twintigste-eeuwse fordisme liet tot verzet en vereniging: het hedendaagse, immateriële kapitalisme weet juist het ludieke, artistieke en affectieve te verzilveren, en hiermee de scheiding tussen dagelijks leven en arbeid effectief te doen vervagen. Zoals Rancière terecht stelt, tonen postautonomistische theoretici als Virno hiermee aan hoezeer het hedendaagse kapitalisme de emancipatoire eisen van de jaren zestig en zeventig heeft weten te recupereren (zij laten zien, schrijft Rancière, ‘hoe we opgeslokt zijn in de buik van het monster [...] van de im-

materiële 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.’ (80)) Wat Rancière *niet* vermeldt is dat diezelfde constatering in de postautonomistische theorie het vertrekpunt vormt voor een herformulering van radicaal-emanipatoire strategieën, waarin bijvoorbeeld een begrip als *multitude* als het nieuwe (en complexe) subject van die emancipatie een sleutelrol vervult. Zo hebben Virno’s analyses van de dubbelzinnigheid van de *multitude* en het immateriële kapitalisme radicale emancipatie tot doel en zeker niet de verfijning van de berusting. In zijn kritiek op het postautonomisme manoeuvreert Rancière zich dan ook in een uiterst lastig parket.

‘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. 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. *Normaal echter* houdt ze het bij de ontgoochelde vaststelling dat het onmogelijk is om 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.’ (81) [Mijn cursivering JdB]

Het is volstrekt onduidelijk waar Rancière het ‘militantisme in omgekeerde richting’ lokaliseert in het werk van theoretici als Virno en Holmes. Het staat immers op gespannen voet met de ‘desertie’ (of ‘exodus’) die zeker een cruciale plek inneemt in het werk van Virno, en die juist een poging is om nieuwe vormen van emancipatie te conceptualiseren. Nergens propageren Virno of Holmes de reddingspoging van de *spirit* van het kapitalisme (en het is veelzeggend dat Rancière niet in staat is om ook maar één referentie te geven waar dit het geval zou zijn). Integendeel,

postautonomistische begrippen als Virno’s ‘exodus’ of het ‘communisme van het kapitaal’ beogen de radicale omkering van het immateriële kapitalisme (een project waarvan de inzet nog altijd die van de marxistische hoofdlijnen is en waarin de opnieuw geformuleerde dialectiek op volle toeren draait). Om aan de tegenstrijdigheden van zijn betoog te ontsnappen, besluit Rancière de hierboven geciteerde passage zelfs met een, nogal ontluisterend, zwaktebod: de in haar volmaakte vaagheid even volmaakt suggestieve constatering dat ‘normaal echter’ de postkritische kritiek van Virno en anderen slechts berusting propageert. De vraag dringt zich op welke norm Rancière hier hanteert, zijn voorbeelden voldoen er alvast niet aan.

Rancière’s dialectiek in krabbengang leidt hem zodoende terug naar de sleuteldenkers van de postkritische kritiek. De logica van de omgekeerde dialectiek, waarin emancipatieclaims altijd reeds het instrument zijn van het conformisme, dwingt Rancière tot de retrograde ontmaskering van kopstukken van moderne kritische theorie als profeten van de ‘kennis van de onderwerping aan de wereld van de onderwerping’. Een cruciale etappehalte is Guy Debord’s concept van het spektakel. In Rancière’s lezing is Debord een dan eens cynische dan weer melancholische koning-filosoof die stelt dat de

‘situatie van zij die leven in de spektakelmaatschappij identiek [is] 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 een kennis en de armoede voor een rijkdom’. (85)

Het spektakel is niets anders dan het bestaan van de sociale activiteit als afgescheiden realiteit. ‘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’, aldus Rancière. Wanneer Debord de ‘wet van het spektakel’ weet te doorgronden, dan kan hij bijgevolg slechts een weten bieden dat weinig anders rest dan te erkennen dat voor elk emancipatoir handelen uit het spektakel ‘eeuwig de vervalsing reproduceert die identiek is aan zijn realiteit’. Debord’s definitie van het spektakel als afgescheiden realiteit is echter alleen te begrijpen vanuit het *fundamenteel dialectische karakter* van zijn denken. Om van Debord de

koning-filosoof te maken die gevangenen in de grot slechts wil wijzen op het onomstootbare feit dat hun gevangenschap levenslang is (hiermee niet alleen hun onmacht maar ook hun onwetendheid, en bijgevolg de alwetendheid van de koning-filosoof bevestigend), moet Rancière iedere dialectische beweging in Debord uitwissen. Dit is precies de inzet van zijn eigen dialectiek in krabbengang: de uitwissing van de dialectiek als denken van de emancipatie, door haar voornaamste denkers en denkfiguren achterstevoren te lezen. Zoals Debord in *La société du spectacle*, en tot in zijn allerlaatste autobiografische teksten, blijft herhalen: het is zaak 'zich te bevrijden van de materiële grondslagen van de omgekeerde waarheid' (Debord 1992: 168)¹. Het spektakel als afgescheiden realiteit is allesbehalve in de eeuwigheid verankerd, maar dient uiteindelijk door de beweging van de geschiedenis opgelost te worden, dat wil zeggen: vernietigd te worden door het proletariaat (wat Rancière ook van deze marxistische basisgedachte mag vinden, het is onmogelijk haar te interpreteren als profetie van 'de onderwerping aan de wereld van de onderwerping'). Debords begrip van het spektakel, en niet in de laatste plaats de porositeit ervan, dient juist om de complexiteit van die taak te bevatten en de, al even diffuse, medeplichtigheid met het spektakel te bestrijden (en zeker niet ad nauseam te bevestigen); dat wil zeggen, *contra* het theoretisme van de filosoof-koning die tegenover het spektakel van de consumptie slechts het spektakel van het eigen gelijk stelt en *contra* de gevestigde 'emancipatoire' linkse politiek. Wanneer Debord, vanaf een overgangstekst als *La véritable scission* (1998), constateert dat het tijdperk van de revolutie een beweging maakt naar het tegendeel, dan is dat als moment in een dialectisch proces waarvan de uitkomst ongewis is, en zeker niet als een voorgeprogrammeerd falen.

De ultieme omkering in 'De beproevingen van het kritische denken', en daarmee het eindstation van de dialectiek in krabbengang, is onvermijdelijk Rancières herlezing van Marx.

'De marxistische kritiek van de rechten van de mens, van de burgerlijke revolutie en van de vervreemde sociale relaties werd inderdaad ontwikkeld op dit terrein van de postrevolutionaire en contrarevolutionaire interpretatie van de democratische revolutie als zijnde een burgerlijke indi-

vidualistische revolutie die het sociale weefsel van de gemeenschap verscheurde.' (83)

De marxistische (ideologie)kritiek blijkt hier een verborgen reactionaire kritiek: de kritiek van de schijn is maar schijn. Het marxisme zelf blijkt een camera obscura, waarin een in essentie contrarevolutionair denken zich de vermomming van de emancipatie aanmeet. Volgens de ijzeren logica van zijn omgekeerde dialectiek herhaalt Rancière hier precies wat hij de postkritische kritiek voor de voeten werpt: hij toont hoe iedere poging tot emancipatoire kritiek steeds weer terugvoert naar haar tegendeel. De ware horizon van Marx' denken blijkt de restauratie van de gebroken eenheid van de postrevolutionaire, kapitalistische samenleving. Tegen deze horizon van de 'herovering van een verloren eenheid' kan, volgens Rancière, iedere poging om hier en nu een nieuwe wereld te creëren slechts een illusie zijn: emancipatie kan slechts gedacht worden als het eindpunt 'van het globale proces dat de samenleving had gescheiden van haar waarheid'. Deze historische (en uiteraard dialectische) logica wordt, wederom zonder overdreven bronvermelding, geassocieerd met de van burgerlijke ideologie doortrokken negentiende-eeuwse pseudowetenschap der fysiologie: Marx' kritiek van de politieke economie zou in feite niet meer zijn dan een perverse poging om, onder het mom van de emancipatie, arbeiders de wijsheid te verkopen dat zij zich dienen te beschermen tegen 'de veelheid van stimuli' en de 'verspreiding van onuitgegeven levenservaringen' ...

Tegenover de listen van de kritische theorie stelt Rancière, sinds zijn afscheid van Althusser, het denken in termen van 'dissensus'.

'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 binnenuit opengebroken worden en kan opnieuw vormgegeven worden onder een ander perceptie- en betekenisregime.' (86-87)

De vraag is echter of de motor achter de kritische theorie, de dialectiek, wel zo gemakkelijk kan worden samengevat als 'het doorbreken van de schijn'. Een andere vraag is of Rancière, om tot zijn conclusies te komen,

niet precies dat doet: het doorbreken van de schijn van de kritiek van de schijn (de 'eindeloze taak van de ontmaskering van de fetisjen', zoals hij het zelf stelt). Nog veel pregnanter is dan ook de vraag of Rancières alternatief, het 'van binnenuit openbreken' door de dissensus, niet een andere naam is voor diezelfde dialectiek? 'Een echte "kritiek van de kritiek", stelt Rancière terecht, '[mag] niet nog eens een omkering van haar logica 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.' Dit is echter wat Rancières dialectiek van de omkering verzuimt te doen. Juist als Rancière zijn krabbengang voltooit, komt hij uit bij de vertrekpunten van de analyses die hij zegt te bekritisieren, dat wil zeggen bij vragen als: wat betekent 'van binnenuit'? Wat is de historische of evenementiële site die de dissensus in de eerste plaats toelaat? Wie of wat is het subject van de dissensus? De hedendaagse kritische theorie neemt een aanvang, precies daar waar Rancières kritiek stilvalt.

Joost de Bloois is als universitair docent werkzaam bij de opleidingen Literatuurwetenschap en Cultural Analysis van de Universiteit van Amsterdam. Hij publiceert over de nexus tussen kunst en politiek. Onlangs verscheen *Alain Badiou's Inesthetiek. Kunst, filosofie, politiek* (Amsterdam: Octavo) dat hij met Ernst van den Hemel redigeerde.

Literatuur

Debord, G. (1998) *La véritable scission dans l'Internationale*. Parijs: Librairie Arthème Fayard.

Debord, G. (1992) *La société du spectacle*. Parijs: Gallimard.

Rancière, J. (1987) *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*. Parijs: Fayard.

Rancière, J. (2005) *La haine de la démocratie*. Parijs: Éditions La Fabrique.

Rancière, J. (2012) 'De beproevingen van het kritische denken'. In: *Krisis* 3, 77-87.

© 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 zie ook: <http://www.marxists.org/nederlands/debord/1967/1967spektakel.htm#b9>