

Mei 68, democratie en communisme. (over Jacques Rancière)

Alles wat rechts is, dat wil zeggen zowat de hele politieke en intellectuele klasse, inclusief die lange rij van zielige, ‘tot inkeer gekomen’, ‘linksen’, heeft een gloeiende hekel aan Mei 1968. Tot vandaag wordt alles wat in de samenleving fout gaat, toegeschreven aan dat vermaledijde jaar ‘68’.

Daarvoor moesten ze wel eerst de werkelijkheid van Mei 68 vervalsen, meer bepaald door haar te reduceren tot een testosteronopstoot van verwerende jongeren, die uiteindelijk het bed zou hebben gespreid voor de consumptiemaatschappij. Daarenboven, aldus de Franse filosoof Jacques Rancière, tonen ze, in hun kritiek op de ‘permissiviteit’, op het individualisme, op het ‘consumptieve narcisme’, etc., hun angst en haat voor de democratie, dat wil zeggen hun angst voor de gelijkheid van de bekwaamheid van om het even wie om te denken, te spreken, deel te nemen, ... , dat wil zeggen: hun angst voor de *anarchie*.

Het is één van de theses die Jacques Rancière in de loop van de jaren, nadat hij onder invloed van 68 brak met het (autoritaire) marxisme, ontwikkelde in een even uitgebreid als complex en grensoverschrijdend oeuvre.

Hoewel Jacques Rancière misschien geen anarchist kan genoemd worden, bevat zijn werk wel sterk anarchiserende componenten. Dat blijkt uit zijn kritisch onderzoek van de relatie tussen kennis en macht, zijn fundamenteel antihiërarchisch uitgangspunt, zijn zich afzetten tegen de identificatie van politiek met de uitoefening van en de strijd om de (staats)macht. Jacques Rancière's denken is in de eerste plaats een zoektocht naar wat *emancipatie* is of kan zijn.

Als Jacques Rancière wel eens een moeilijk schrijver wordt genoemd, dan is dat omdat hij een heel eigen (vaak ironische) stijl en woordenschat heeft ontwikkeld, omdat hij heel compact schrijft (hij vraagt dan ook een heel aandachtig lezen), maar ook en vooral omdat hij een bij uitstek *uitdagend denker* is. Zijn werk *doet denken*; hij daagt de lezer uit om de dingen anders te zien, te voelen, te ervaren. Daarmee is meteen ook de innige band aangegeven die Rancière ziet tussen politiek en *esthetiek*: de manier waarop en wat mensen zien, horen, ervaren, zeggen is intrinsiek politiek, politiek is het moment waarop die ‘verdeling van het zintuiglijke waarneembare’ [le partage du sensible] overhoop wordt gehaald, waarop dat wat ‘gegeven’ is in vraag wordt gesteld, de kaart van wat mogelijk en onmogelijk is hertekend wordt. Jacques Rancière toont zich dus een opmerkelijk consequent en coherent denker; de eenheid van inhoud en vorm en van theorie en praktijk is treffend. Jacques Rancière ontregelt, verplaatst betekenissen en standpunten, doorbreekt categorieën en grenzen,... omdat emancipatie ook precies dat is: het doorbreken van categorieën, het ontsnappen uit definities, bepalingen, rangschikkingen,

Dit alles wordt nogmaals, op een schitterende manier, geïllustreerd in één van Rancière's meest recente artikels: *Communisten zonder communisme*. Het gaat om de bijdrage van

Jacques Rancière aan de conferentie 'On the Idea of Communism' die in maart 2009 werd georganiseerd in Londen, op initiatief van de 'nieuwe communistische' coryfeeën Alain Badiou en Slavov Žižek. Het is een heel geconcentreerde tekst, waarin Jacques Rancière nog eens alle enterhaken uitgooit en heel zijn politiek denken samenbrengt: Joseph Jacotot uit *Le Maître ignorant* en Cabet uit *La Nuit des prolétaires* passeren de revue, naast Plato en Marx uit *Le Philosophe et ses pauvres*, *Aux bords du politique* en *La Mésentente*, etc. Het is dan ook zo'n tekst die paragraaf per paragraaf, zin per zin dient gelezen te worden, waarin haast elk woord gewikt en gewogen moet worden. Jacques Rancière verschuift betekenissen en posities, geeft onverwachte wendingen, zet op het verkeerde been, slaat en zalft tegelijkertijd. Uitgaande van zijn 'theoretisch anarchistische positie' – en met veel ironie – levert hij hier een fundamentele kritiek op wat vele 'communisten' – al dan niet op de conferentie aanwezig - 'communisme' noemen.

Als eerste kennismaking met het werk van Jacques Rancière volgen hier dus een artikel van zijn hand, gevolgd door een interview (samen met Judith Revel) over Mei 68, de inleiding tot zijn boek *La haine de la démocratie*, en het artikel *Communisten zonder communisme*.

Dit kan enkel maar een overzicht in vogelvlucht zijn, het is een eerste presentatie van een 'work in progress'. In de nabije toekomst hopen we een uitgebreide bundel met teksten en interviews van Jacques Rancière uit te geven. Commentaren, kritieken, suggesties, ... zijn altijd welkom: post1968@yahoo.com

JK

Mei 68 herzien en gecorrigeerd

Jacques Rancière

De erfenis van Mei 68 liquideren: dat was één van de grote ordewoorden van de presidentscampagne van Nicolas Sarkozy. Maar hij vergiste zich van tijdperk: de intellectuele afrekening met die erfenis was al begonnen met het aan de macht komen van de Socialistische Partij in 1981 en werd, voor het grootste deel, geleid door intellectuelen die zich rekenden tot links.

Wat was er dan zo verschrikkelijk dat het geliquideerd moest worden? Wat in die tijd ook het aandeel van de illusies en de verrassingen moge geweest zijn, één ding is zeker: het landschap van Mei 68 was dat van betogingen en vergaderingen, gevoerd tegen de achtergrond van stakende fabrieken getooid met rode vlaggen, terwijl ordewoorden tegen het kapitalisme en tegen de staat werden geroepen. Deze beweging was in Frankrijk het hoogtepunt van de grote *revival* van het marxistische denken en van de revolutionaire hoop die zich in de jaren 1960 voedde met de energie van de dekoloniserings- en bevrijdingsbewegingen van de derde wereld - ze dacht haar modellen te vinden in de Cubaanse revolutie of in de Chinese culturele revolutie -, en met de principes van een vernieuwd marxisme in de theorie van Althusser, in de oproepen tot actie van Frantz Fanon of in de analyses van de nieuwe kapitalistische uitbuitingsvormen en van het arbeidersverzet door de Italiaanse marxisten.

Maar bovenal was Mei 68 de openbaring van een verontrustend geheim: de orde van onze samenlevingen en van onze staten, een orde die ogenschijnlijk verzekerd is door de talrijke staatsapparaten belast met het beheer van de bevolkingsgroepen en door de verstrengeling van de individuele levens in de globale logica van de kapitalistische economie, kon in enkele weken ineens instorten. In mei 1968 in Frankrijk, zag men hoe, in nagenoeg alle sectoren, de hiërarchische structuren die het intellectuele, economische en sociale leven organiseerden in vraag werden gesteld, alsof plots duidelijk werd dat de politiek geen ander fundament had dan de illegitimiteit achter iedere heerschappij.

Dit soort van schokken leidt op zich niet tot een welbepaald resultaat. Mei 68 is veeleer de invraagstelling van al de historische evolutieschema's die aan die evolutie een noodzakelijk doel toeschrijven. De militanten van Mei 68 dachten de marxistische revolutie te voeren. Maar hun actie vermaakte haar tot het tegendeel, door te tonen dat een revolutie een autonoom proces van herschikking is van het zichtbare, van het denkbare, van het mogelijke, en niet de verwezenlijking van een historische beweging die door een politieke partij naar haar doel wordt geleid.

Deze les is niet naar de zin van de geleerden in revoluties en in sociale wetenschap. Toen het rumoer van de jaren 1968 eindigde met het aan de macht komen van de socialisten, kon het werk van de vervalsing beginnen. Het elimineerde eerst de internationale dimensie, vervolgens de sociale en arbeidersdimensie van de beweging. De negen miljoen arbeiders in staking en de rode vlaggen boven alle fabrieken verdwenen uit het geheugen. Mei 68 werd definitief geconsacreerd als een revolte van de jeugd. De jeugd staat voor de tijd van de liefdes en de beweging van 1968 werd gelijk gesteld met een aspiratie van jongeren om het juk van de ouders en van de seksuele taboes af te werpen.

Maar waarom zou een eis inherent aan de natuur zelf van de jeugd tot dan gewacht hebben om deze massale opstand te provoceren? Het antwoord lag klaar: wat deze opstand van de jeugd gemotiveerd had, zei men, was de consumptiewaanzin geboren uit de welvaart van de jaren 1950, het was de prikkeling tot genot dat de triomferende consumptiemaatschappij, via haar vitrines en haar publiciteit, ontwikkelde.

In werkelijkheid was de kritiek op deze maatschappij één van de grote parolen van de beweging van 68, maar dat wordt handig verzwegen: Mei 68 wordt retrospectief de beweging van een jeugd die stond te trappelen om te genieten van al de beloften van de vrije consumptie van seks en koopwaren. In de jaren 1960 al hadden Amerikaanse sociologen hun bedrogen revolutionaire verwachtingen omgezet in kritiek op de gevaren van het consumptieve individualisme voor het algemeen welzijn. De gereconverteerde Franse gauchisten van de jaren 1980 namen massaal het thema weer op: aldus zag de beweging van 68, na herleid te zijn geweest tot de uitspattingen van de jeugd zonder consequenties voor de sociale orde, zich beladen worden met een desastreus historisch gewicht: zij was, zeiden ze, de opstand van het democratisch individualisme die al de autoriteitsstructuren vernietigde die het sociale leven, de familie, de religie, de school recht hielden. Door de hele samenleving te transformeren in een agregatie van narcistische consumenten, losgemaakt van elke sociale band, had zij de definitieve triomf van de kapitalistische markt verzekerd.

Maar dat was nog niet genoeg. Het moest bewezen worden dat zij het kapitalisme niet alleen zijn gedroomde consumenten had bezorgd, maar ook de middelen voor zijn reorganisatie. Twee sociologen publiceerden in 1999 een werkstuk, *Le nouvel esprit du capitalisme*, bedoeld om één simpele these te ondersteunen: als het kapitalisme in moeilijkheden de crisis van de jaren 1970 heeft kunnen overwinnen, dan was dit dankzij de ideeën ontleend aan de ‘artistieke kritiek’ uitgeoefend door de studenten – het privelège dat gegeven werd aan de vrije creativiteit en aan de netwerkorganisatie boven de traditionele leidingstructuren. Het jargon van de managementfilosofie diende als bewijsstuk om de these te ondersteunen van een kapitalisme *à la mode soixante-huitarde*, waarin het kaderlid veranderd wordt in een coach, het individuele dynamisme wordt aangemoedigd van de gezellige en flexibele loontrekkers, die zich met enthousiasme inzetten in soepele en vernieuwende structuren. In feite werden deze thema’s van een kapitalisme *new look* al ontwikkeld voor 1968. En, vooral, in naam van de globalisering had het patronaat veel directere middelen dan deze idylles voor managerseminaries gevonden om de lonen en de productiviteit van zijn werknemers onder druk te zetten. Maar zo werd de grote ommezwaai voltrokken. Mei 1968 was geconsacreerd als de verrassende redder van het kapitalisme in verwarring.

Sarkozy kon nu komen. Er was niets meer om te liquideren. Maar dat wil precies zeggen dat de trend kon beginnen te keren. Deze verjaardag moest een definitieve begrafenis worden. Maar hij werd, integendeel, de gelegenheid waarop men een veelheid van getuigen en documenten kon zien opduiken, die de politieke teneur van de beweging en haar massale antikapitalistische karakter weer actueel maakten. De liquidatie van de liquidatie is misschien begonnen.

Deze tekst verscheen op 4 mei 2008 in de Braziliaanse krant *La Folha de São Paulo*, en werd later opgenomen in Jacques Rancière: *Moments politiques. Interventions 1977-2009* (La Fabrique éditions, Paris, 2009), p. 194-197. Vertaling naar het Nederlands: Jean Klak, Gent, 2010.

Het plezier van de politieke metamorfose

Interview met *Jacques Rancière* en *Judith Revel*

De viering van de veertigste verjaardag van Mei 68 – boeken, tv-uitzendingen, colloquia – loopt op zijn einde. Wat wekt deze vloedgolf van analyses bij u op?

JACQUES RANCIÈRE – De vieringen komen elke tien jaar terug, maar deze verjaardag heeft een specifiek relief gekregen door de wil tot ‘liquidatie’ van de erfenis van 68 door Sarkozy. Hij kon zo praten omdat een zekere liquidatie, deze uitgevoerd door links, reeds was voltrokken. Het moest een begrafenis worden. Maar nu zagen we getuigenissen heropduiken die het reële van de gebeurtenissen opnieuw naar voren brachten. Terwijl het goed ingeburgerd was dat 68 een zich afreageren was van jongeren met lange haren en gitaren voor de bevrijding van de zeden, zag men de politieke, arbeiders-, en internationale dimensie van de gebeurtenis en van de tijd die zij had ingeluid, weer verschijnen. Alles wat gedurende veertig jaar was weggeveegd, kwam weer aan de oppervlakte.

JUDITH REVEL – Ik heb een persoonlijke relatie met 68: ik ben zowat even oud als het evenement, en die veertig jaar sinds 68 zijn bij wijze van spreken de mijne. Maar er is één ding dat me opvalt: men is er nooit zo dicht bij geweest er een object van historiografische reflectie van te maken, en tegelijkertijd werden we nooit zo ondergedompeld door privéverhalen die pretenderen, precies omdat ze privé zijn, ‘de waarheid te zeggen’ over 68. Deze sterke terugkeer van de getuigenis is boeiend en moeilijk: boeiend omdat ik me een beeld moet vormen van een onderwerp dat ikzelf niet ervaren heb en waarvan ik toch een kind ben; moeilijk omdat men dikwijls hoort: ‘Dat kun jij niet begrijpen, jij was er niet bij’ of omdat men ons verwijt te hebben genoten van de verworvenheden van 68 zonder ervoor gestreden te hebben, kortom: een bedorven en egoïstische generatie.

Veertig jaar later blijft 68 geassocieerd met de notie van utopie en ook, paradoxaal, van het einde van de utopieën.

JACQUES RANCIÈRE – Het concept utopie heeft me nooit geschikt geleken om welke gebeurtenis dan ook te denken. Degenen die zeggen dat 68 utopisch was, willen twee dingen zeggen: enerzijds dat het een mislukking is, want wat niet slaagt is, per definitie, utopisch; maar ook dat het ‘sympathiek’ was, ‘open’, dat er ‘een droom en generositeit’ was. Maar

historisch was de utopie iets anders: de uitwerking van een ideale samenleving geponeerd, tegenover de politieke actie, als de echte remedie voor de sociale problemen. Maar wat 68 heeft aangetoond, is dat wat belangrijk is in een beweging niet het vastgelegde doel is, maar de creatie van een subjectieve dynamiek, die een plaats en een tijd opent waar de configuratie van mogelijkheden getransformeerd wordt. Of, om het anders te zeggen: het zijn de acties die de dromen creëren, en niet omgekeerd.

JUDITH REVEL – Het probleem is niet te weten of een utopie kan lukken of dat zij per definitie gedoemd is om te mislukken. 68 was geen utopie, want het ging om een experiment, om het maken van een verschil of van een discontinuïtet die direct aanwezig zou zijn. Het heden op een andere manier creëren, andere manieren van bestaan proberen in te voeren – niet ergens anders, niet in een betere wereld, maar hier en nu: een opening van hoop, een geweldige ommekeer van de bestaande wereld. Vandaag zijn we dat verlangen naar een onderbreking, die ook een streven naar geluk is, vergeten. Maar het opgeven van de zoektocht naar geluk als politiek project is, denk ik, de prijs die moet betaald worden voor een zeker ‘pragmatisme’ dat precies probeert uit te wissen wat 68 ons geleerd heeft: de mogelijkheid van een diepgaand experiment in het hier en nu. Tegelijkertijd de discontinuïtet en het heden denken, de discontinuïtet in het heden.

Blijft de idee dat 68 onze politieke horizon heeft dooreen geschud, zonder dat we exact kunnen zeggen hoe hard.

JACQUES RANCIÈRE – Beginnen we met het meest triviale. De ordewoorden van 68 werden gefabriceerd door drie organisaties: de beweging van de 22^{ste} maart, de studentenvakbond Unef en de vakbond van de leraren van het hoger onderwijs Snésup, dus een collectief geboren uit de gebeurtenissen en twee vakbonden die heel weinig leden hadden. Geen enkele klassieke organisatie heeft de beweging gelanceerd, en de CGT heeft de meute, die gehoorzaamde aan de oproep van het moment dat dan gecreëerd werd, moeten volgen. Het is een verplaatsing van het militantisme: de georganiseerde groep die zijn troepen in de strijd gooit, maakt plaats voor organisaties die functioneren als de kristallisatie van de beweging en waarvan de kracht schuilt in de capaciteit om het initiatief te nemen. Drie actievormen domineerden: de betoging, de bezetting en de verstremgeling van relaties tussen sociaal verschillende groepen (met name tussen studenten en arbeiders). Deze praktijken, en in het bijzonder de bezetting, zijn gelieerd aan momenten en aan plaatsen. De bezetting van de Sorbonne heeft een historische arbeiderspraktijk veralgemeend die opnieuw een offensieve functie kreeg, met name tijdens de staking van Sud-Aviation te Nantes, die een belangrijk referentiepunt was voor begin mei. Deze manier om een actie op te zetten vertrekkende van een plaats, van een moment, en de capaciteit om het gebeuren uit te breiden, haalt de klassieke verdelingen door elkaar: het politieke tegenover het sociale, de voorhoede tegen de massabeweging, etc. De ‘algemene staking’, instrument van de arbeidersstrijd, werd de algemene vorm van een politieke beweging die overal het normale spel van de relaties en de instituties opschoortte.

68 is het einde van de klassieke 'partij'?

JACQUES RANCIÈRE – Voor de klassieke parlementaire partijen is er geen crisis geweest. Maar voor de Communistische Partij is het het einde van de dubbelzinnigheid van de arbeiderspartij die deelneemt aan het parlementaire spel, terwijl ze tegelijkertijd de avantgarde wil zijn van een revolutie die dat spel moet afschaffen. In dat model was de politieke activiteit verdeeld in twee polen: aan de ene kant de instituties, aan de andere kant de verwezenlijking van een historische beweging waarvan de partij het bewustzijn is. 68 markeert het einde van die dubbelzinnigheid. De PC besliste om eerst haar plaats in de bestaande maatschappij te verdedigen – waardoor zij uiteindelijk ook die verloor. 68 plaatste een heel andere idee van politiek op de voorgrond: de creatie van ruimtes die noch geïdentificeerd werden met het beheer van de bestaande instituties, noch met de formatie van een voorhoede voor de komende revolutie. Het is een geheel van praktijken die de gemeenschappelijke ruimte hertekenen door de tegenstelling te verwerpen tussen de eisen van de huidige orde en de voorbereiding van de toekomst. Men praat vaak over de verplaatsing van het militantisme vanaf 68 naar nieuwe plaatsen en problemen: gezondheid, school, seksualiteit, justitie. In feite waren deze plaatsen, in de logica van de Partij, een zaak van de 'ondergeschikte' 'massabewegingen'; het is door de afschaffing van deze hiërarchie van strijdfronten en van actievormen dat zij uiteindelijk politiek geworden zijn.

JUDITH REVEL – Wanneer men de gebeurtenissen aanduidt die vallen onder 'Mei 68', laat men de geschiedenis eindigen met de akkoorden van Grenelle. Deze kalender komt overeen met het gezichtspunt van de vakbonden en partijen, maar niet met dat van een beweging die veel langer heeft voortgedaan en die grote delen van de arbeiderswereld en de universiteit omvatte. Ik denk echter dat het precies dit is – de dimensie van de beweging – die men moet denken vertrekkende van 68, want dat representeert zowel het einde van de 'korte twintigste eeuw' waarvan Hobsbawm spreekt en het begin van iets anders, waarin we ons veertig jaar later nog steeds bevinden en dat uitgedrukt kan worden in drie groepen van vragen. Vooreerst, wat is een beweging, en wat is een politiek van bewegingen? Een partij of een vakbond, bezitten zij het monopolie op de organisatie van politieke krachten, of kunnen integendeel andere vormen van collectieve actie bestaan? En nog: is er een organisatie denkbaar buiten de partijen en vakbonden die er de codes en de 'politieke grammatica' van hebben gestructureerd? Vervolgens: wie zijn de 'collectieve subjecten' voor wie het probleem van de organisatie zich stelt in de beweging? De instrumenten van de sociologie, via de analyse van de sociale actoren, of de categorieën die een zeker orthodox marxisme gebruikte in 68, zijn er toen niet in geslaagd om precies die nieuwe sociale subjectiviteit die zich in beweging zette te vatten. De derde vraag tenslotte: die van de relatie tot de geschiedenis. Kan men zich tegelijkertijd herkennen als een product van een zeker aantal historische determinismes (economisch, sociaal, politiek, epistemologisch) en weten dat men desondanks in staat is zelf iets helemaal nieuw te produceren? Kan er tegelijkertijd determinisme en vrijheid zijn? Het is dat alles dat 68 inluidde en dat ons blijft fascineren. En het is ook, denk ik, wat de huidige sociale conflicten ons laten zien: men beseft dat identiteiten voortdurend gedeconstrueerd en gereconstrueerd worden in functie van gegeven krachtsverhoudingen. De collectieve

subjectiviteiten vinden zich voortdurend weer uit in de strijd, zij lanceren, van binnen de mazen van een macht waartegen zij opstaan, andere manieren om het woord te nemen, andere vormen van organisatie en van actie. Denken we bijvoorbeeld aan de precaireren, aan de manier waarop zij hun parcours laten kruisen met dat van de migranten, de studenten, de jongeren van de banlieus, de vrouwen, ...

En toch, de beloofde revolutie heeft niet plaats gevonden. Is dat geen mislukking?

JUDITH REVEL – Men denkt dat de overwinning het veroveren van de macht is; en wanneer deze verovering van de macht niet plaats vindt, zegt men dat het een mislukking is. Ik denk niet dat het voor 68 in deze termen gesteld werd. 68 heeft uiterst belangrijke effecten gehad op de realiteit – politiek, sociaal, cultureel. Voor de rest zijn de kritieken, die vandaag tegen 68 geuit worden, op het niveau van die effecten, en komen zij neer op het uitwissen van wat 68 heeft ingeluid. Wij hebben er juist een aantal de revue laten passeren: een nieuwe collectieve dimensie, een ruimte voor experiment, de ontbinding van een aantal tegenstellingen – bijvoorbeeld tussen de wereld van de kennis en de wereld van de materiële arbeid, tussen beweging en organisatie, tussen de verschillen en het gemeenschappelijke, tussen de geschiedenis en de vrijheid. We leven in een universum waar de politieke grammatica volledig herschikt werd door 68, en dat is wat men tracht te negeren wanneer men zegt dat 68 het individualisme, de mateloze drang naar plezier en het egoïsme, heeft geïnstalleerd. Die karikatuur is een manier om het nieuwe van 68 niet te denken.

Er zijn er die juist van Sarkozy een product van de geest van 68 maken...

JACQUES RANCIÈRE – Men zou 68 kunnen samenvatten in één enkel objectief: de Sarkozy's onmogelijk maken. De jongeren liepen op de straten met slogans als: 'Wij willen niet de uitbuiters van morgen zijn, wij willen niet de slaven van de uitbuiting zijn'. Wat betreft de incarnatie van 68, Sarkozy is een personage van de 19^{de} eeuw, een jonge man die wil 'arriveren', zoals Rastignac van Balzac of Frédéric Moreau van *L'Éducation sentimentale*. Hij representeert het samenvallen van dat infantiele verlangen naar de macht om de macht met de algemene logica van wat ik *politie* noem: het beheer van de publieke zaken als het geheel van problemen dat in handen moet komen van competente mensen, in tegenstelling tot *politiek* als uitoefening van een bekwaamheid die gemeenschappelijk is aan allen. De geest van 68 is dat men een idioot moet zijn om president van de Republiek te willen worden. Het is de geest van de politiek als collectieve uitvinding, en niet als de inname van de macht. Het is een periode waar men bijna vergat dat er ministers en afgevaardigden waren.

JUDITH REVEL – Wat Nicolas Sarkozy denkt van 68 laat me totaal onverschillig. Voor mij ondervraagt 68 vooral het links van vandaag. Omdat het een onuitgegeven politieke configuratie heeft laten zien: de uitbouw van ruimtes voor experimenten, een kritische verhouding tegenover bestaande instituties, een manier om te onderzoeken wat andere instituties zouden kunnen zijn. En vooral een andere verhouding tot de macht – die niet langer de macht wil grijpen, zelfs zich niet wil uitbouwen tot een tegenmacht... Veertig jaar later

blijft links de gevangene van een ‘partijvorm’ wiens enige mikpunt de verovering van de macht, intern of extern, lijkt. Het is omdat links 68 is vergeten dat het verliest. Ziedaar waarom men vandaag 68 niet moet herdoen – men herhaalt geen gebeurtenis veertig jaar later, dat zou geen enkele zin hebben -, wel moet men opnieuw de vragen stellen die 68 had geopend: welke strijdterreinen moet men zich eigen maken, welke nieuwe politieke subjectiviteiten inzetten, welke politieke praktijken en welke levenswijzen uitvinden? Het merendeel van de huidige bewegingen verplaatsen zich op dit terrein. Links blijft, helaas, doof.

JACQUES RANCIÈRE – Ja, het is links dat 68 heeft geliquideerd. In 1981, amper verkozen, verklaarde François Mitterand dat met zijn overwinning de politieke meerderheid eindelijk aansluiting had gevonden met de sociologische meerderheid van het land. Hij bekrachtigde daarmee een sociologische definitie van de politiek als een samenvallen van de staatsinstellingen en de samenstelling van de samenleving. Maar 68 was precies een belangrijk politiek moment omdat het een politieke scene gecreëerd had die verwijderd was én van de staatsinstituten én van de structuren van de sociale blokken. Politiek is dat wat het spel van de sociale identiteiten onderbreekt. In de 19^{de} eeuw zeiden de revolutionaire arbeiders waarvan ik de teksten heb bestudeerd: ‘Wij zijn geen klasse’. De bourgeoisie verwees naar hen als een gevaarlijke klasse. Maar voor hen was de klassenstrijd de strijd om geen klasse meer te zijn, de strijd om de klasse en de plaats die hen was toegewezen door de bestaande orde te verlaten, een strijd om zich te affirmeren als de dragers van een universeel project dat door iedereen gedeeld kon worden. 68 heeft deze kloof tussen de logica van de emancipatie en de klassenlogica’s gereactiveerd.

JUDITH REVEL – 68 heeft de notie van klasse opgeblazen, maar ook die van de identiteit. Wat overheerste, was het plezier van de verandering, de metamorfose, de weigering te verklaren wie men was. Men verliet de ‘burgerlijke staatsmoraal’, om een mooie uitdrukking van Michel Foucault te hernemen. De paradox is dat, in de terugval die volgde, men een vermenigvuldiging heeft gezien van de identitaire, communautaristische reflexen. Omdat men dacht dat het een goed verzetsmiddel was; omdat het, vanuit het gezichtspunt van de macht, paradoxaal, het beheer van de individuen vergemakkelijkte. De referentie naar de eigen identiteit of gemeenschap, wanneer ze zich in zichzelf opsluit, is een manier om de taal van de macht te spreken, om zichzelf te definiëren in de categorieën zelf van de macht, in zijn taal. Vandaag is de enige plaats voor politieke contestatie die erkend wordt, het communautaire of identitaire vertoog, en dat is natuurlijk geen toeval. Het is een manier om de geslotenheid en de eenheid opnieuw in te voeren daar waar de politieke kracht juist in de verschillen ligt. Tijdens de crisis van de banlieus twee jaar geleden, hebben we een wanhopige poging gezien om te definiëren wie de oproerlingen waren, wie het ‘subject’ van de revolte was. Men heeft getracht categorieën op te stellen. Men had het over de ‘zwarten tegen de blanken’, over de ‘immigranten tegen de Fransen’. Men heeft het beeld opgeroepen van leeglopers, van ‘politiek hersenlozen’, van ‘sociaal sterielen’, men sprak van ‘sociale entropisatie’, men heeft hen tegenover de studenten die manifesteerden tegen het CPE [contrat première embauche] geplaatst, tegenover de werklozen, tegenover de precaireren, ... Veel meer dan de verbrande auto’s, was het die moeilijkheid om zich rekenschap te geven van dit nieuwe collectieve

subject dat de oorzaak was van de paniek die de politieke bewindvoerders bij de keel greep. Omdat de oproerlingen niet zeiden wie zij waren, maar hoe zij leefden; omdat zij een leven gereduceerd tot overleven weigerden, en omdat wat ze gemeenschappelijk hadden niet de kleur van hun huid of hun origine was, maar een territorium, de levensomstandigheden, een lijden, en, vooral, gemeenschappelijke aspiraties. De idee van een recht op geluk was alomtegenwoordig in deze revolutie. En dat geluk was geen utopie maar een eis. 68 liquideren komt ook hier op neer: niet luisteren naar de mensen die het politieke recht op geluk opeisen.

Kan men zeggen dat 68 de idee zelf van revolutie heeft begraven?

JACQUES RANCIÈRE – 68 heeft, en niet alleen in Frankrijk, de idee van revolutie als autonoom proces, dat een eigen tijd-ruimte creëert door de verdeling van posities en van het publieke landschap overhoop te halen, weer op de voorgrond geplaatst. Men vindt hier terug wat ook plaatsvond in de revoluties van de 19^{de} eeuw, in 1830, in 1848, in 1871. En wel een globaal aan het wankelen brengen van de legitimiteit van de staat en van het geheel van sociale en intellectuele autoriteiten. Die logica is niet die van de revolutie om de macht te grijpen. Zij die op de straat komen in 1830 willen vooreerst hun macht van het woord en van het zich manifesteren stellen tegenover de soevereine macht om te verbieden. Zodoende creëren zij een onvoorziene ruimte waar de macht naakt is, ontdaan van de privileges die rond zijn lichaam hingen. Dat is een ‘macht om te grijpen’, maar het is niet hierin dat de kracht van de revolutie ligt. Dat effect van het systeem in zijn blootje zetten, het te ontdoen van zijn plaatstoewijzingen en van zijn legitimiteit was centraal in 68, en zou heel goed zo een ‘macht om te grijpen’ hebben kunnen creëren. Maar ondertussen had de marxistische idee van de revolutie, als een machtsgreep door een partij die de kennis van de historische beweging in zich draagt, zich veralgemeniseerd. 68 heeft een revolutie van het eerste type in gang gezet, maar die helemaal gedacht in de termen van het tweede type. Zij heeft de omwenteling in de marxistische termen gedacht, terwijl zij de avantgarde, die geacht werd de revolutie naar haar historische bestemming te leiden, de laan uit stuurde. Dat zij zo het tijdperk van de revoluties heeft afgesloten, niemand die het weet. Zes jaar later kwam zij weer aan de oppervlakte in Portugal. 68 was een massale arbeidersmobilisatie, grotendeels gedacht in de marxistische categorieën, maar toch heeft zij het marxistische model van ‘de’ noodzakelijke revolutie grondig ondermijnt. Niets was minder noodzakelijk dan 68. 1967 baadde in een klimaat van het einde van de geschiedenis en van een triomfantelijk reformisme. Als een ‘nieuw 68’ al een zin kan hebben, dan als een beweging die een gemeenschappelijke scene creëert door de verdeling van de plaatsen om te gooien, een rolverdeling die aan de ene kant de politiek als een zaak van ministers plaatst, en aan de andere kant het sociale of de school als plaats van syndicaal overleg, etc.

Een slogan van 68 is blijven hangen: ‘Dit is maar een begin. Wij gaan door met de strijd’. En met elke sociale crisis komt de vraag terug: En wat als Mei 68 opnieuw begon? Is deze vraag louter retorisch?

JUDITH REVEL – ‘Het gaat herbeginnen’ heeft geen enkele zin. De geschiedenis herbegint niet. Daarentegen: ‘dit is maar een begin’ wil wel degelijk iets zeggen. Als er een strijd moet

voortgezet worden, kan men die aldus formuleren: hoe, vandaag, een bevrijding van onrecht, van exploitatie, van ongelijkheid en van sociaal leed doorvoeren die tegelijkertijd een affirmatie is van vrijheid, een experiment, een breuk? Als men zich deze vraag stelt, boort men een formidabele hoop aan.

JACQUES RANCIÈRE – Ik hoor zelden zeggen: ‘Het gaat herbeginnen’. Ik hoor vooral het omgekeerde: ‘Het is gedaan’, en nog vaker: ‘Het heeft nooit bestaan’, het was slechts de illusie van het moment. De vraag is dus te weten of de gebeurtenis zich voorgedaan heeft, en in welke mate men haar een betekenis kan toewijzen die een zin heeft in het perspectief van de opbouw van een toekomst en van het bepalen van een gemeenschap; te weten, uiteindelijk, of er een universum van mogelijkheden, al dan niet gecreëerd door 68, bestaat. 2008 is niet 1968. ‘Wij willen niet de leidinggevende kaders zijn van de maatschappij’, zeiden de studenten van toen, die dachten op één lijn te zitten met de revolutionaire richting van de geschiedenis. Vandaag heeft de heersende orde het thema van de historische noodzakelijkheid hernomen om haar te laten uitkomen op de vrije markt. En de studenten zeiden eerder, in de tijd van het CPE: ‘Wij willen niet de proletariërs van de maatschappij zijn’. Maar wat zin geeft aan de politiek, dat is in ieder geval het afwijzen van de noodzakelijkheid, het is dat wat onvoorziene toekomst creëert. Dat is wat de beweging van 68 heeft getoond, net zoals de revoluties uit het verleden.

Het interview werd afgenomen door Eric Aeschmann en gepubliceerd in het dagblad *Libération* op 24 mei 2008. Het werd ook opgenomen in de bundel Jacques Rancière: *Moments politiques. Interventions 1979-2009* (La Fabrique éditions, Paris, 2009), p. 198-209. Nederlandse vertaling : Jean Klak, Gent, 2010.

De haat voor de democratie

Inleiding

Een jonge vrouw die Frankrijk aan het lijntje houdt met het relaas van een ingebeelde agressie; adolescenten die weigeren hun hoofddoek af te doen op school; het tekort in de sociale zekerheid; Montesquieu, Voltaire en Baudelaire die Racine en Corneille onttronen in de teksten die ingediend worden voor het baccalaureaat; loontrekkers die betogen voor het behoud van hun pensioensysteem; een grote school die een parallel rekruteringsysteem creëert; de hoge vlucht van de reality-tv, het homohuwelijk en de kunstmatige bevruchting. Onnodig te zoeken wat deze toch zo disparate gebeurtenissen samenbrengt. Al honderd filosofen of sociologen, politisten of psychoanalysten, journalisten of schrijvers hebben ons, boek na boek, artikel na artikel, uitzending na uitzending, het antwoord geleverd. Al deze symptomen, zeggen zij, wijzen op dezelfde ziekte, al deze effecten hebben een zelfde oorzaak. En die heet democratie, *dat wil zeggen* de heerschappij van de onbeperkte verlangens van de individuen van de moderne massamaatschappij.

Men moet goed beseffen wat het bijzondere van deze aanklacht uitmaakt. De haat voor de democratie is zeker geen nieuwigheid. Hij is zo oud als de democratie zelf, om een simpele reden: het woord zelf is de uitdrukking van een haat. Het was eerst een belediging, uitgevonden in het oude Griekenland, door hen die in de onbenoembare regering van de menigte de ondergang van elke legitieme orde zagen. Het is een synoniem van afschuw gebleven voor al degenen die dachten dat de macht met recht en rede toekwam aan hen die ertoe voorbestemd waren door hun geboorte of ertoe geroepen door hun competenties. Het is dat nog steeds voor hen die van de geopenbaarde goddelijke wet het enige legitieme fundament maken van de organisatie van de gemeenschap. Het geweld van deze haat is zeker actueel. Toch is het niet deze haat die het onderwerp is van dit boek, om een simpele reden: ik heb niets gemeen met hen die het belijden, en dus niets met hen te bediscussiëren.

Naast deze haat voor de democratie, heeft de geschiedenis vormen gekend van kritiek op de democratie. De kritiek erkent een recht van bestaan, maar dan om het limieten toe te wijzen. De kritiek van de democratie heeft twee grote historische vormen gekend. Er was de kunst van de aristocratische en geleerde wetgevers die een vergelijk wilden met de democratie, die ze beschouwden als een onontkoombaar feit. De opstelling van de grondwet van de Verenigde Staten is het klassieke voorbeeld van deze evenwichtsoefening en samenstelling van krachten in institutionele mechanismen, met de bedoeling uit het democratische feit het beste te halen wat er uit te halen is, en tegelijkertijd haar strikt in te perken teneinde twee voordelen te behouden, die beschouwd werden als synoniemen: de regering door de besten en de verdediging van de privé-eigendom. Het succes van deze kritiek in de praktijk heeft heel vanzelfsprekend het succes van haar tegendeel gevoed. Het kostte de jonge Marx geen enkele moeite om de heerschappij van de eigendom te onthullen die aan de basis lag van de republikeinse grondwet. De republikeinse wetgevers hadden er ook geen

enkel mysterie van gemaakt. Maar hij heeft een standaarddenkbeeld weten te vestigen dat nog niet uitgeput is: de wetten en de instituties van de formele democratie zijn de verschijningsvormen waarachter en de instrumenten waarmee de burgerlijke klasse de macht uitoefent. De strijd tegen deze uiterlijke schijn werd dan de weg naar een “reële” democratie, een democratie waar de vrijheid en de gelijkheid niet langer vertegenwoordigd zouden worden in de instituties van de wet en de staat, maar geïncarneerd in de vormen zelf van het materiële leven en de zintuiglijke ervaring.

De nieuwe haat voor de democratie die het onderwerp uitmaakt van dit boek behoort eigenlijk tot geen van deze modellen, ook al combineert hij elementen die ontleend zijn aan zowel het ene als het andere. Zijn woordvoerders wonen allen in landen die niet alleen verklaren democratische staten te zijn, maar democratieën zonder meer. Geen van hen eist een reëlere democratie. Allen zeggen zij ons dat ze integendeel al te democratisch is. Maar geen van hen klaagt over de instituties die beweren de macht van het volk te belichamen, evenmin stellen zij enige maatregel voor om die macht te beperken. Het mechanisme van de instituties die de tijdgenoten van Montesquieu, van Madison of van Tocqueville passioneerde, interesseert hen niet. Het is over het volk en zijn gewoonten dat zij klagen, niet over de instituties van zijn macht. De democratie is voor hen geen corrupte regeringsvorm, het is een crisis van de beschaving die de samenleving, en daardoor ook de staat, aantast. Vandaar het bochtenwerk dat op het eerste zicht verbazend kan lijken. Dezelfde kritieken die onophoudelijk het democratische Amerika aan de kaak stellen, van waar al het kwade zou komen dat ons republikeins universalisme ondermijnt, zoals respect voor verscheidenheid, het recht van minderheden en de *affirmative action*, zijn de eersten om te applaudisseren als datzelfde Amerika poogt om zijn democratie met het geweld van de wapens over de wereld te verspreiden.

Het dubbele discours over de democratie is zeker niet nieuw. We zijn eraan gewend geraakt te horen dat de democratie de slechtste van alle regeringsvormen is met uitzondering van alle andere. Maar het nieuwe antidemocratische sentiment geeft van deze formulering een verontrustendere versie. De democratische regering, zegt hij, is slecht wanneer zij zich laat corrumperen door de democratische samenleving die wil dat iedereen gelijk zou zijn en alle verschillen zouden worden gerespecteerd. Zij is goed, daarentegen, wanneer zij de futloze individuen van de democratische samenleving oproept tot de energie van de oorlog ter verdediging van de waarden van de civilisatie die de waarden zijn van de strijd der civilisaties. De nieuwe haat tegen de democratie kan dan ook samengevat worden in een simpele these: er is maar één goede democratie en dat is die die de catastrofe van de democratische civilisatie onderdrukt. Op de volgende bladzijden wordt getracht de vorming van deze these te analyseren en duidelijk te maken wat er op het spel staat. Het gaat niet enkel om het beschrijven van een vorm van de hedendaagse ideologie. Zij informeert ons ook over de staat van onze wereld en over wat men er verstaat onder politiek. Zij kan ons aldus helpen om het schandaal gedragen door het woord democratie positief te begrijpen en de scherpte van haar idee terug te vinden.

[Origineel: *Introduction* (p. 7- 10) van Jacques Rancière: *La haine de la démocratie* (La fabrique éditions, 2005). Vertaling door Jean Klak.]

Communisten zonder communisme?

Jacques Rancière

Tekst van een lezing gegeven op het colloquium 'On the idea of communism' dat werd gehouden op 13, 14 en 15 maart 2009 op het Birkbeck Institute for the Humanities in Londen.

Wat ik hier te zeggen heb is simpel en zou zelfs simplistisch kunnen lijken. Maar aangezien ons gevraagd werd na te denken over wat het woord communisme vandaag nog zou kunnen betekenen, is het legitiem weer enkele elementaire vragen op tafel te leggen en enkele simpele feiten in rekening te brengen. Het eerste feit is dit: het woord communisme verwijst niet alleen naar glorieus bewegingen en monsterlijke staatsmachten uit het verleden. Het is niet een verlaten of vervloekte naam waarvan het eerherstel onze heroïsche en hachelijke taak zou zijn. 'Communistisch' is vandaag de naam van een partij die de natie met de grootste bevolking ter wereld regeert en één van de welvarendste kapitalistische machten van de wereld is. Die huidige band tussen het woord 'communisme', staatsabsolutisme en kapitalistische uitbuiting moet aanwezig zijn aan de horizon van iedere reflectie over wat het vandaag nog kan betekenen.

Mijn eigen reflectie op het woord zal vertrekken van een frase uit een interview dat Alain Badiou onlangs verleende aan het orgaan van de Franse communistische partij: 'De communistische hypothese is de hypothese van de emancipatie'. Zoals ik haar versta, betekent deze frase dat de betekenis van het woord intrinsiek is aan de praktijken van de emancipatie, dat het communisme de gestalte van universaliteit is, opgebouwd uit deze praktijken. Ik ben volledig akkoord met het, zo begrepen, voorstel. Blijft natuurlijk nog te bepalen wat men onder emancipatie verstaat om te weten welk communisme hieruit volgt.

Het zal niemand verwonderen dat ik zal vertrekken van de notie van emancipatie die, in mijn ogen, de meest krachtige en de meest coherente is, namelijk die geformuleerd door de denker van de intellectuele emancipatie, Joseph Jacotot. Emancipatie is de uitweg uit een situatie van onmondigheid. Onmondig is diegene die nood heeft aan begeleiding wil hij niet het risico lopen te verdwalen wanneer hij zijn eigen oriëntatievermogen volgt. Dat is de idee die de traditionele pedagogische logica stuurt, waar de meester vertrekt van een situatie van onwetendheid - dus van ongelijkheid - van de leerling om hem of haar te begeleiden, stap voor stap, op de weg naar de kennis die er ook één is van een toekomstige gelijkheid. Dit is ook de logica van de Verlichters waar de gecultiveerde elites het onwetende en bijgelovige

volk moeten begeleiden op de wegen van de vooruitgang. Voor Jacotot is dit het echte middel om de ongelijkheid te laten voortbestaan in de naam zelf van de gelijkheid. Het aanbevolen procedé om de onwetende en het volk te leiden naar de beloofde gelijkheid nà hun onderricht, vooronderstelt in feite een onverbiddelijke ongelijkheid tussen twee soorten intelligentie. De meester zal hier nooit geëvenaard worden door de leerling, want hij heeft voor zichzelf de wetenschap gereserveerd die het verschil maakt, de wetenschap die het leerling-kind en het leerling-volk nooit zullen verwerven, en die simpelweg de wetenschap van de onwetendheid is. Tegenover deze inegalitaire logica stelt het emancipatiedenken een egalitair principe, gekenmerkt door twee axioma's. Ten eerste, de gelijkheid is niet een doel dat bereikt moet worden, zij is een vertrekpunt, een vooronderstelling die het terrein van een mogelijke verificatie opent. Ten tweede, de intelligentie is één. Er is niet een intelligentie van de meester en een intelligentie van de leerling, een intelligentie van de wetgever en een intelligentie van de handwerker, enzovoort. Er is een intelligentie die met geen enkele positie in de sociale orde overeenkomt, die aan om het even wie toebehoort als zijnde de intelligentie van om het even wie. Emancipatie wil dan zeggen: de affirmatie van deze intelligentie als één en de verificatie van het potentieel van de gelijkheid van de intelligenties.

Breken met de pedagogische veronderstelling van de dualiteit van de intelligenties, dat is ook breken met de sociale logica van de distributie van posities zoals Plato die gefixeerd heeft in twee proposities van *De Staat* die uitleggen waarom de handwerkers hun werk moeten doen en niets anders: ten eerste omdat het werk niet wacht, ten tweede omdat de god hen de bekwaamheid eigen aan dat werk heeft gegeven, hetgeen de onbekwaamheid tot iedere andere bezigheid impliceert. De emancipatie van de arbeiders impliceert dus de affirmatie dat het werk kan wachten en dat er geen bekwaamheid - en dus geen onbekwaamheid - eigen aan de handarbeider is. Zij impliceert de breuk van de noodzakelijke verbanden die een bezigheid met een vorm van intelligentie verbindt, en de affirmatie van de universele gelijke bekwaamheid van hen die geacht werden enkel over de intelligentie eigen aan hun arbeid te beschikken, dat wil zeggen het (on)verstand dat overeenkomt met hun ondergeschikte positie.

Emancipatie impliceert dus een communisme van de intelligentie, in de praktijk gebracht door de demonstratie van de bekwaamheid van de 'onbekwamen': de capaciteit van de onwetende om te leren uit zichzelf, zegt Jacotot. Wij kunnen hieraan toevoegen: de capaciteit van de arbeider om zijn blik en zijn geest te laten afdwalen van het werk van zijn handen, de capaciteit van een arbeiderscollectief om het werk dat 'niet wacht' te stoppen, ook al hebben ze het nodig om te leven, om de privéruimte van de werkplaats te transformeren in een publieke ruimte, om de productie zelf te organiseren, of om het bestuur van een stad over te nemen die verlaten of verraden is door zijn bestuurders, en al de vormen van egalitaire vindingrijkheid die de collectieve kracht van de geëmancipeerde mannen en vrouwen aantonen.

Ik zei: 'We kunnen hieraan toevoegen'. We kunnen van de these van het communisme van de intelligentie de vormen van collectieve verwezenlijkingen van dat communisme afleiden. Het is hier dat het probleem opduikt: in welke mate kan de communistische affirmatie van de intelligentie van om het even wie samenvallen met de communistische organisatie van een samenleving? Jacotot ontkende deze mogelijkheid met klem. De emancipatie, zo hield hij vol,

is een actievorm die zich tot in het oneindige kan voortzetten, van individu tot individu. Daarmee gaat zij helemaal in tegen de logica van de sociale lichamen, logica van de gedwongen vereniging, bevolen door de wetten van de sociale zwaartekracht, analoog aan die van de fysieke zwaartekracht. Om het even wie kan zich emanciperen en anderen emanciperen, en men kan zich een mensheid voorstellen die volledig bestaat uit geëmancipeerde individuen. Maar een samenleving, die kan niet geëmancipeerd worden.

Dit is niet zomaar de persoonlijke overtuiging van een excentrieke denker. En het is ook niet simpel de kwestie van de tegenstelling tussen individu en collectiviteit. Het probleem is te weten hoe de collectivisering van de capaciteit van om het even wie kan samenvallen met de globale organisatie van de samenleving, hoe het an-archische principe van de emancipatie het principe kan worden van een sociale verdeling van plaatsen, van taken en van macht. Het wordt tijd dat we dit probleem ver weg van de afgezaagde preken over spontaneïteit en organisatie stellen. De emancipatie is beslist een wanorde, maar die wanorde heeft niets spontaan. En omgekeerd is de organisatie vaak niet meer dan de spontane reproductie van de bestaande vormen van sociale discipline. Wat is een discipline van de emancipatie? Dat was het probleem van diegenen die, in de eeuw van Jacotot, een poging deden om communistische kolonies te creëren, zoals Cabet, of communistische partijen, zoals Marx en Engels. De communistische kolonies, zoals de icarische kolonie geleid door Cabet in de Verenigde Staten, zijn mislukt. Zij zijn niet mislukt omdat de individuele karakters zich niet konden plooiën naar de gemeenschappelijke discipline, zoals men nogal gemakkelijk zegt, maar omgekeerd, omdat de communistische capaciteit, de verdeling van de capaciteit die aan iedereen toebehoort, zich niet kon privatiseren, zich niet kon transformeren in de privédeugd van de communistische mens. De temporaliteit van de emancipatie - de tijdsindeling van de exploratie van het collectieve intellectuele vermogen - viel niet samen met het gebruik van de tijd in een samenleving die zo georganiseerd is dat iedereen zijn plaats en zijn functie kreeg. Andere gemeenschappen in de omgeving hebben het er veel beter vanaf gebracht. De reden hiervoor is simpel: zij bestonden niet uit geëmancipeerde communistische arbeiders, maar uit mannen en vrouwen verenigd onder de autoriteit van een religieuze discipline. De icarische gemeenschap bestond uit communisten. En vanaf het begin werd hun communisme opgesplitst in een communistische organisatie van het dagelijkse leven, geleid door de stichter van de gemeenschap, en een egalitaire algemene vergadering, die het communisme van de communisten belichaamde. Tenslotte is een communistische arbeider een arbeider die zijn capaciteit om gemeenschappelijke wetten te maken en te bediscussiëren bevestigt, in plaats van zich te beperken tot zijn taak van nuttige arbeider. Het is, laten we het niet vergeten, het probleem dat *De Staat* van Plato op zijn manier had opgelost. In die staat kunnen de arbeiders, de mensen met een ziel van ijzer, geen communist zijn; alleen de wetgevers, met gouden ziel, kunnen en moeten verzaken aan het materiële goud om te leven, als communisten, van de productie van de niet-communistische arbeiders. Dit bestel definieert zichzelf dus juist als de macht van de communisten over de arbeiders. Het is een oude oplossing, maar zij is nog steeds in voege in de communistische staat die ik in het begin vermeldde, tegen de prijs van een aanzienlijke versterking van het korps van bewakers.

Cabet had de wachters vergeten. En wat Marx en Engels betreft, zij besloten de communistische partij die ze zelf hadden opgericht op te heffen en te wachten tot de ontwikkeling van de productiekrachten echte communistische proletariërs op de plaats zou zetten van die 'stommelingen' die zich beschouwden als hun broeders zonder iets van hun theorie te begrijpen. Het communisme, voor hen, kon niet de vereniging zijn van geëmancipeerde individuen die het collectieve leven uitprobeerden als antwoord op het egoïsme en de onrechtvaardigheid van de samenleving. Het moest de volle realisatie zijn van een vorm van universaliteit die al aan het werk was in de kapitalistische organisatie van de productie en de burgerlijke organisatie van het leven. Het was de verwezenlijking van een al bestaande collectieve rationaliteit, onder de vorm zelf van haar tegendeel, de particulariteit van de privébelangen. De collectieve krachten van de emancipatie bestonden al. Enkel de vorm van hun subjectieve en collectieve toe-eigening ontbrak nog.

Het enige probleem was dat 'enkel'. Maar men kon de moeilijkheid ontwijken door middel van twee axioma's. Ten eerste: er is een dynamiek intrinsiek aan de ontwikkeling van de productiekrachten, deze ontwikkeling zet uit zichzelf een collectieve kracht in werking die de vormen van het kapitalistische privébelang moet doen exploderen. Ten tweede moet die ontwikkeling dit des te meer doen aangezien ze door haar logica zelf al de andere vormen van gemeenschap vernietigt, al die afzonderlijke gemeenschappen belichaamd door de familie, de staat, de religie of al de andere traditionele sociale relaties. Aldus werd het probleem van dat 'enkel' beantwoord: het communisme verscheen als de enige mogelijke gemeenschapsvorm uit het debacle van al de andere.

Op die manier werd het mogelijk om de spanning tussen de communisten en de gemeenschap weg te denken. Deze oplossing had alleen het nadeel dat zij de heterogeniteit van de logica van de emancipatie ten opzichte van de logica van de ontwikkeling van de sociale orde uitwiste. Zij wiste datgene uit wat het hart van de emancipatie is, namelijk het communisme van de intelligentie, de affirmatie van de bekwaamheid van om het even wie om daar te zijn waar hij *niet mag* zijn en te doen wat zij *niet mag* doen. Zij tendeerde er integendeel naar de mogelijkheid van het communisme te funderen op hun onbekwaamheid. Maar deze verklaring van onbekwaamheid is zelf tweeledig. Aan de ene kant verbindt zij de mogelijkheid van een communistische subjectiviteit met een ervaring van onteigening als gevolg van het historische proces: het proletariaat, zegt Marx, is die klasse van de maatschappij die geen klasse van de maatschappij meer is, maar het product van de decompositie van alle klassen. Hij heeft derhalve niets te verliezen dan zijn ketens. En het bewustzijn van zijn situatie, noodzakelijk om een revolutionaire kracht te worden, is iets waar deze situatie zelf hem toe dwingt. De bekwaamheid van de proletariër wordt aldus vereenzelvigd met een goud van de kennis, dat niet meer is dan het product van de ervaring van de man van ijzer, de ervaring van de fabriek en van de exploitatie. Maar, aan de andere kant, wordt deze conditie die hem moet onderwijzen zelf geponeerd als een conditie van onwetendheid, veroorzaakt door het mechanisme zelf van de ideologische dominantie: de man van ijzer, de mens gevangen in het systeem van de uitbuiting, kan dit systeem niet anders zien dan in de omgekeerde spiegel van de ideologie. Dat is waarom de competentie van de proletariër nooit *zijn* competentie kan zijn. Zij is de kennis van de algemene ontwikkeling - en

van de redenen van zijn onwetendheid -, een kennis die alleen toegankelijk is voor diegenen die niet gevangen zitten in het systeem, voor de communisten in zoverre dat zij niets anders dan communisten zijn.

Als we dus zeggen dat de communistische hypothese die van de emancipatie is, mogen we de historische spanning tussen de twee hypothesen niet vergeten. De communistische hypothese is enkel mogelijk op basis van de hypothese van de emancipatie. Zij is maar mogelijk als collectivisatie van de macht van om het even wie. Maar, vanaf haar origines, is de communistische beweging - daaronder versta ik de beweging die zich tot doel stelde de communistische maatschappij te creëren - doordrenkt van de tegengestelde vooronderstelling, de inegalitaire veronderstelling in haar verschillende vormen: de pedagogische-progressistische veronderstelling van het verschil van de intelligenties; contrarevolutionaire veronderstelling van de Franse Revolutie als ontluiking van het individualisme dat de traditionele vormen van gemeenschap en solidariteit vernietigt; burgerlijke aanklacht tegen de barbaarse toe-eigening van de grote woorden, beelden, ideeën en verlangens door de kinderen van het volk, etc. De hypothese van de emancipatie is een hypothese van het vertrouwen. Maar de ontwikkeling van de marxistische wetenschap en van de marxistische partijen heeft haar vermalen tot zijn tegendeel: een cultuur van wantrouwen gebaseerd op de veronderstelling van het onvermogen van het merendeel om te zien en te begrijpen.

Heel logisch heeft deze cultuur van het wantrouwen de oude Platoonse tegenstelling tussen de communist en de arbeider voor haar rekening genomen. Zij heeft dit gedaan onder de vorm van een *double bind*, door het neerhalen van het enthousiasme van de communisten in naam van de ervaring van de arbeiders, en van de ervaring van de arbeiders in naam van de kennis van de communistische voorhoede. De arbeider heeft er beurtelings de rol gespeeld van het egoïstische individu, niet in staat om verder te kijken dan zijn onmiddellijke economische belangen, en van de expert, gevormd door de lange en onvervangbare ervaring van de arbeid en de uitbuiting. De communist, van zijn kant, heeft de rol gespeeld of van de kleinburgerlijke anarchist, ongeduldig om zijn verlangens gerealiseerd te zien, met het risico de langzame en noodzakelijke gang van de ontwikkeling in gevaar te brengen, of van de onderlegde militant, volledig toegewijd aan de collectieve zaak. De wederkerige repressie van de communistische gouden ziel door de arbeidende man van ijzer en van de arbeidende man van ijzer door de communistische gouden ziel, werd door al de communistische machten uitgeoefend, van de NEP tot de culturele revolutie, en zij werd geïnterioriseerd door zowel de marxistische wetenschap als door de gauchistische organisaties. Denken we alleen maar aan de manier waarop onze generatie overging van het althusseriaanse geloof in de wetenschap, belast met de ontmaskering van de onvermijdelijke illusies van de producenten, naar het maoïstische enthousiasme voor de heropvoeding van de intellectuelen door de fabrieksarbeid en onder het gezag van de arbeiders – op het gevaar af de heropvoeding van de intellectuelen door de manuele arbeid te verwarren met de heropvoeding van de dissidenten door dwangarbeid.

De communistische idee losmaken van die *double bind* lijkt mij essentieel, willen we nog iets nieuw denken onder die naam. Het is werkelijk de moeite niet waard de communistische idee te reanimeren onder het voorwendsel dat, zeker, het communisme vele doden en verschrikkelijke dingen heeft veroorzaakt, maar dat, alles welbeschouwd, ook het kapitalisme

en de zogenaamde democratieën veel bloed aan de handen hebben. Het is dezelfde soort redenering die het aantal Palestijnse slachtoffers van de Israëliëse bezetting vergelijkt met dat van de joodse slachtoffers van de Naziegenocide, het aantal joodse slachtoffers van het nazisme met de miljoenen Afrikanen die onderworpen werden aan de deportatie en de slavernij, de slachtoffers van de Franse republikeinse kolonisatie of de Indianen die afgeslacht werden door het democratische Amerika, enzovoort. Deze wijze om het kwade te vergelijken en te hiërarchiseren eindigt altijd in het tegendeel, namelijk het uitvegen van alle verschillen in naam van de equivalentie van de exploitatie met de exploitatie, wat het laatste woord is van een bepaald marxistisch nihilisme.

Het loont de moeite niet veel tijd te verspillen aan deze argumentatie. Net zomin is het de moeite waard de discussies opnieuw aan te zwengelen over de goede organisatie en de middelen voor de ‘machtsovername’. De geschiedenis van de communistische partijen en staten kan ons leren hoe sterke organisaties op te bouwen om de staatsmacht te grijpen en te behouden. Zij is veel minder geschikt om ons te zeggen hoe het communisme als macht van wie dan ook er zou kunnen uitzien. Ik ben het dus eens met Alain Badiou dat de geschiedenis van het communisme als geschiedenis van de emancipatie eerst en vooral die is van communistische momenten, die over het algemeen momenten waren van het verdwijnen van de staatsinstituten en van verzwakking van de invloed van de institutionele partijen. Het woord mag geen aanleiding geven tot minachting. Een *moment* is niet gewoon een punt dat verdwijnt in de loop van de tijd. Het is ook een *momentum*, een verplaatsing van evenwichten en de instelling van een andere tijdsloop. Een communistisch *moment*, dat is een nieuwe configuratie van wat het ‘gemeenschappelijke’ [le ‘commun’] wil zeggen, een reconfiguratie van het universum van de mogelijkheden. Het is niet alleen een tijd van vrije circulatie van losgeslagen deeltjes. De communistische momenten hebben meer organisatievermogen getoond dan de bureaucratische routine. Maar het is waar dat deze organisatie altijd die geweest is van de wanorde, in het licht van de ‘normale’ distributie van plaatsen, van functies en van identiteiten. Als het communisme denkbaar is voor ons, dan is het als de traditie die gecreëerd werd door die momenten, beroemd of onbekend, waar simpele arbeiders, gewone mannen en vrouwen, hun capaciteit getoond hebben om te vechten voor hun rechten en voor de rechten van allen, fabrieken, maatschappijen, administraties, scholen of legers lieten draaien door het collectiviseren van de macht van de gelijkheid van om het even wie met om het even wie. Als er iets is dat het verdient te worden heropgebouwd onder dit vaandel, dan is het een vorm van temporaliteit die het verband tussen deze momenten singulariseert. Deze reconstructie impliceert de reaffirmatie van het principe van het vertrouwen, een principe dat verzwakt of vernietigd werd door de cultuur van wantrouwen in gebruik in de communistische staten, partijen en vertogen.

Deze band tussen de affirmatie van een specifieke subjectiviteit en de reconstructie van een autonome temporaliteit is cruciaal voor iedere reflectie vandaag op de communistische hypothese. Het lijkt mij echter dat de discussie op dit punt gedwarsboomd wordt door enkele problematische ‘evidenties’ die gerelateerd zijn aan de logica van de kapitalistische ontwikkeling. Deze evidenties kennen vandaag twee hoofdvormen. Enerzijds hebben we gezien hoe de these die van het communisme de consequentie van de intrinsieke

transformaties van het kapitalisme maakt, opnieuw met kracht wordt bevestigd. De huidige ontwikkeling van de immateriële productievormen werden gepresenteerd als de demonstratie van het verband tussen twee essentiële stellingen van het *Communistisch Manifest*: deze die beweert dat ‘al het vaststaande vervluchtigt’ en deze die beweert dat de kapitalisten hun eigen doodgravers zullen zijn. Men zegt ons dat het kapitalisme vandaag, in plaats van goederen die in bezit kunnen genomen worden, een intellectueel communicatienetwerk produceert, waar productie, consumptie en ruil één en hetzelfde proces worden. Op die manier zou de inhoud van de kapitalistische productie zijn vorm doen uiteenbarsten door zich steeds meer te identificeren met de communistische macht van de collectieve immateriële arbeid. Tegelijkertijd zou de latente tegenstelling tussen de communist met de gouden ziel en de arbeider met de ijzeren ziel door het historische proces opgelost worden in het voordeel van de eerste. Maar deze overwinning van de communist op de arbeider verschijnt meer en meer als een overwinning van het communisme van het Kapitaal op het communisme van de communisten. In zijn boek *Good bye M. Socialism* citeert Antonio Negri de bewering van een hedendaagse theoreticus volgens wie de financiële instelling, met name via de pensioenfondsen, vandaag de enige instelling is die in staat is ons de geaccumuleerde en geünificeerde maat van de arbeid te leveren, de enige dus die in staat is de realiteit van die collectieve arbeid te incarneren. Men zou hier dus een kapitalisme van het Kapitaal hebben dat men ‘enkel’ zou moeten transformeren in een kapitalisme van de multitudes. In zijn bijdrage tot dit colloquium heeft Antonio Negri duidelijk onderstreept dat dit ‘communisme van het Kapitaal’ in feite een appropriatie van het gemeenschappelijke door het Kapitaal was, dus een expropriatie van de multitudes. Maar dit een ‘communisme’ noemen is er al over. Het is erover dat men aldus een historische rationaliteit van dit proces consacreert. Wat de huidige financiële ‘crisis’ in vraag stelt, is precies de rationaliteit van deze rationaliteit. De actuele crisis is in feite een slag in het gezicht van de kapitalistische utopie die voluit geregeerd heeft in de twintig jaren die volgden op de val van het Sovjetimperium: de utopie van de zelfregulering van de markt en van de mogelijkheid om het geheel van de sociale instituties en relaties te reorganiseren, om alle menselijke levensvormen volgens de logica van de vrije markt te reorganiseren. Een opnieuw onderzoeken van de communistische hypothese moet vandaag de onuitgegeven gebeurtenis, die dit failliet van de grote kapitalistische utopie is, in rekening brengen.

Dezelfde situatie zou er ons ook moeten toe voeren een andere hedendaagse vorm van het marxistische discours in vraag te stellen: deze die ons een finaal stadium van het kapitalisme beschrijft, dat een mondiale kleinburgerij zou voortbrengen die dan de belichaming zou zijn van de nietzscheaanse profetie van de heerschappij van de ‘laatste’ mens: een wereld volledig gewijd aan de dienst van de goederen, aan de cultus van de koopwaar en het spektakel, aan de superegoïstische drang naar bevrediging en aan narcistische vormen van veralgemeende zelfexploratie. Zij die ons deze algemene overwinning van het ‘massa-individualisme’ beschrijven, zijn het er over eens om haar de naam democratie te geven. De democratie verschijnt dan als de belevingswereld die geproduceerd is door de heerschappij van het Kapitaal en door de snelle vernietiging van alle vormen van gemeenschap en van universaliteit die ermee gepaard gaat. Deze voorstelling van zaken stelt dan een simpel alternatief: ofwel de democratie - dat wil zeggen de verachtelijke heerschappij van de ‘laatste

mens' - of een 'voorbij de democratie', die dan heel natuurlijk de vorm van het communisme aanneemt.

Het probleem is dat vandaag heel veel mensen deze voorstelling delen, terwijl ze er tegelijkertijd exact tegengestelde conclusies uit trekken: rechtse intellectuelen die de vernietiging door de democratie van de sociale samenhang en de symbolische orde betreuren; sociologen van de oude stempel die de goede oude sociale kritiek stellen tegenover de verderfelijke 'artistieke kritiek' van de opstandelingen van 1968; postmoderne sociologen die spotten met ons onvermogen om het rijk van de universele overvloed te accepteren; filosofen die ons aansporen tot de revolutionaire taak van vandaag die erin zou bestaan het kapitalisme te redden door hem een nieuwe spirituele inhoud in te blazen, etc. Te midden van deze constellatie verschijnt het simpele alternatief (democratische modderpoel of communistische uitbarsting) al snel als problematisch. Wanneer men het verachtelijke rijk van het universele democratische narcisme heeft beschreven, kan men daar zeker uit concluderen dat alleen het communisme ons uit dat moeras kan redden. Maar dan stelt zich de vraag: met wie, met welke subjectieve krachten wil men dat communisme opbouwen? Het beroep op het komende communisme lijkt aldus meer op een heideggeriaanse profetie, roepend om een terugkeer op de rand van de afgrond, tenzij het de actievormen vastlegt die geen ander doel hebben dan de vijand te raken en de kapitalistische machine te blokkeren. Het probleem is dat, om de economische machine te blokkeren, de Amerikaanse traders en de Somalische piraten veel efficiënter zijn gebleken dan de revolutionaire militanten. Spijtig genoeg creëert hun efficiënte sabotage geen enkele ruimte voor eender welk communisme.

Een herzien van de communistische hypothese vandaag veronderstelt dus een arbeid om haar mogelijkheidsvormen los te maken van die temporele scenario's die van het communisme of de consequentie van een aan het kapitalisme immanente ontwikkeling maken, of de laatste kans om ons te redden van de afgrond. Deze twee temporele scenario's blijven afhankelijk van de twee grote vormen van contaminatie van de communistische logica van de emancipatie door de inegalitaire logica: de progressistische pedagogische logica van de Verlichting, die van het Kapitaal de meester maakt die de onwetende arbeiders instrueert en hen voorbereidt op een altijd maar uitgestelde gelijkheid, en de antiprogressistische reactieve logica die de moderne vormen van de geleefde ervaring identificeert met de triomf van het individualisme op de gemeenschap. Het project om de communistische hypothese te reanimeren heeft maar zin als hij deze twee vormen van contaminatie, en de manier waarop zij vandaag nog de zogenaamde kritische analyses van ons tijdperk domineren, in vraag stelt. Hij heeft maar zin indien hij de dominerende, postmodern genoemde, beschrijvingen van onze wereld in vraag stelt. De hedendaagse vormen van het kapitalisme, de ineenstorting van de arbeidsmarkt, de nieuwe precariteit en de vernietiging van de sociale solidariteitssystemen creëren vandaag levenswijzen en arbeidservaringen die vaak dichter staan bij die van de proletariërs van de 19^{de} eeuw dan bij die van het universum van de *high tech* technici of die van de mondiale heerschappij van een kleinburgerij bezeten door de cultus van de consumptie, zoals beschreven door zovele sociologen. Maar het gaat er niet alleen om de exactheid van deze beschrijvingen te contesteren. Het gaat erom, nog radicaler, een bepaald type van verband aan de kaak te stellen tussen de analyses van globale historische processen

en het vastleggen van de kaarten van het mogelijke. Wij zouden moeten geleerd hebben hoe problematisch de grote strategieën gebaseerd op de analyse van de sociale evolutie zijn. Emancipatie zal nooit de voltooiing van een historische noodzakelijkheid zijn, noch de heroïsche omverwerping van die noodzakelijkheid. We moeten haar denken vanuit haar intempestiviteit, die twee dingen betekent: vooreerst de afwezigheid van historische noodzakelijkheid die haar bestaan fundeert; ten tweede haar heterogeniteit ten opzichte van de ervaringsvormen die gestructureerd zijn door de tijd van de heerschappij. De enige communistische erfenis die de moeite waard is om te onderzoeken, is die die ons wordt aangeboden door de veelheid van experimenten van de capaciteit van wie dan ook, gisteren zowel als vandaag. De enige communistische intelligentie is de collectieve intelligentie opgebouwd doorheen die experimenten.

Men zou kunnen tegenwerpen dat ik het communisme definieer in termen die nauwelijks verschillen van degene die ik gebruik om de democratie te definiëren. Hierop zou ik antwoorden dat mijn begrip van emancipatie heel duidelijk de these in vraag stelt die communisme en democratie, begrepen of als staatsvorm van de burgerlijke heerschappij of als een door de macht van de koopwaar georganiseerde leefwereld, tegenover elkaar plaatst. We weten dat het woord ‘democratie’ vele verschillende zaken kan dekken, maar we weten ook dat hetzelfde geldt voor het woord ‘communisme’. En feit is dat we, met de combinatie van het geloof in de historische noodzakelijkheid en de cultuur van de minachting, uitkomen bij een heel specifiek type van communisme: het communisme als de appropriatie van de productiekrachten door de staatsmacht en hun beheer door een ‘communistische’ elite. Nogmaals, dat kan een toekomst zijn voor het kapitalisme. Het is dat niet voor de emancipatie. De toekomst van de emancipatie kan enkel bestaan in de autonome ontwikkeling van de sfeer van het algemene, gecreëerd door de vrije associatie van mannen en vrouwen die het egalitaire principe in praktijk zetten. Moeten we ons tevreden stellen met dit ‘democratie’ te noemen? Is er een voordeel om dit ‘communisme’ te noemen? Ik zie drie redenen die het laatste woord rechtvaardigen. De eerste is dat hij het accent legt op het principe van de eenheid en de gelijkheid van de intelligenties. De tweede is dat hij het affirmatieve aspect onderstreept dat inherent is aan de collectivisatie van dit principe. De derde is dat hij wijst op het aan dit proces inherent vermogen om zichzelf te overstijgen, zijn oneindigheid die de mogelijkheid impliceert om nog onvoorstelbare toekomsten uit te vinden. Ik zou de term verwerpen, daarentegen, moest hij betekenen dat wij weten wat die capaciteit kan realiseren qua globale transformatie van de wereld en dat wij de weg weten om er te arriveren. Wat wij weten, is enkel wat deze capaciteit vandaag kan realiseren qua dissensuele vormen van strijd, van leven en van collectief denken. Het hernieuwd onderzoek van de communistische hypothese gaat via de exploratie van het potentieel van de collectieve intelligentie dat inherent is aan die vormen. Deze exploratie veronderstelt zelf de volle restauratie van de hypothese van het vertrouwen.

De tekst werd opgenomen in Alain Badiou/Slavoj Žižek: *L'idée du communisme*, Nouvelles Éditions Lignes, 2010, p. 231- 245 (hierin ook de overige bijdragen op het colloquium), en in Jacques Rancière: *Moments politiques. Interventions 1977-2009*, La Fabrique éditions, Paris, 2009, p. 217-232.
Vertaald door Jean Klak, Gent, 2010.

Bibliografie van Jacques Rancière:

- *La leçon d'Althusser*, Paris, Gallimard, 1975.
 - *La parole ouvrière*, avec Alain Fauré, Paris, 10/18, 1976 (Paris, La Fabrique, 2007).
 - *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Paris, Fayard, 1981 (Paris, Hachette Pluriel, 1997).
 - *Le philosophe et ses pauvres*, Paris, Fayard, 1983 (Paris, Flammarion, 2007).
 - *Louis-Gabriel Gauny. Le philosophe plézien*, éd., Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 1985.
 - *Le Maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard, 1987 (Paris, 10/18, 2004). Nederlandse vertaling: *De onwetende meester. Vijf lessen over intellectuele emancipatie* (vertaald en ingeleid door Jan Masschelein), Acco, Leuven, 2007.
 - *Courts voyages au pays du peuple*, Paris, Seuil, 1990.
 - *Aux bords du politique*, Paris, Osiris, 1990 (Paris, La Fabrique, 1998 ; Paris, Folio, 2003).
 - *Les Noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, Paris, Seuil, 1992.
 - *La Méésentente, politique et philosophie*, Galilée, Paris 1995.
 - *Mallarmé, la politique de la sirène*, Paris, Hachette, 1996 (Paris, Hachette « Pluriel », 2006).
 - *Arrêt sur histoire*, avec Jean-louis Comolli, Paris, Centre Georges-Pompidou, 1997.
 - *La Chair des mots. Politique de l'écriture*, Paris, Galilée, 1998.
 - *La Parolle muette. Essai sur les contradictions de la littérature*, Paris, Hachette, 1998.
 - *Le Partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, La Fabrique, 2000.
 - *L'Inconscient esthétique*, Paris, La Fabrique 2001. Samen met het vorige werk vertaald en uitgegeven onder de titel: *Het esthetische denken*, Valiz, Amsterdam 2007. Hierin zijn dus *Het delen van het zintuiglijk waarneembare. Esthetiek en politiek* en *Het esthetische onbewuste* opgenomen. Nederlandse vertaling Walter van der Star. Gelijktijdig verscheen ook Solange de Boer (red.), *Grensganger tussen disciplines, Over Jacques Rancière*. Deze uitgave geeft met enige essays en een interview inzicht in de achtergronden van Rancières denken.
 - *La Fable cinématographique*, Paris, Seuil, 2001.
 - *Le destin des images*, Paris, La Fabrique, 2003.
 - *Les Scènes du peuple. Les « Révoltes Logiques », 1975-1985*, Paris, Horlieu, 2003.
 - *Malaise dans l'esthétique*, Paris, Galilée, 2004.
 - *Chronique des temps consensuels*, Paris, seuil, 2005.
 - *L'Espace des mots. De Mallarmé à Broodthaers*, Nantes, Musée des Beaux-Arts de Nantes, 2005.
 - *La Haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005.
 - *Politique de la littérature*, Paris, Galilée, 2007.
 - *Le Spectateur émancipé*, Paris, La Fabrique, 2008.
 - *Moments politiques. Interventions 1977-2009*, La Fabrique, 2009.
 - *Et tans pis pour les gens fatigués. Entretiens*, Paris, Amsterdam, 2009.
-