

***Krisis*, identiteit en kritiek**

Tivadar Vervoort

Krisis 40 (1): 60-67.

Abstract

In this essay, the question revolving around the standpoint of emancipatory social critique is dubbed as ‘the epistemological problem of critical theory’. This problem is situated as fundamental to critical social theory in general and the project of this journal specifically. Since a revolutionary proletariat cannot be considered as the (only) feasible agent of social change anymore, the essay explores how emancipatory social critique could attach itself to those standpoints that are often reduced to identity politics, such as the standpoint of politics of forms of life and the politics of counter-conducts.

Keywords

Krisis, Identity politics, Forms of life, Counter-conducts, Critical theory

DOI

[10.21827/krisis.40.1.37055](https://doi.org/10.21827/krisis.40.1.37055)

Licence

This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 3.0 License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/) (CC BY-NC 3.0).

Krisis, identiteit en kritiek

Tivadar Vervoort

Krisis bestaat 40 jaar: moge er nog vele jaren volgen! In de lage landen is *Krisis* in mijn ogen verreweg het belangrijkste platform dat een podium biedt aan de kritische theorie. Die kritische theorie hebben we hard nodig, misschien wel harder dan ooit. Ik leerde het blad kennen als student, vervolgens in de hoedanigheid van redactiesecretaris, en inmiddels kan ik mezelf redacteur noemen. Het project van het blad heb ik in toenemende mate begrepen vanuit wat ik ‘het epistemologische probleem van de kritische theorie’ zou willen noemen, namelijk: vanuit welk standpunt is emancipatoire kritiek überhaupt mogelijk?

Dat project van *Krisis* valt in de bredere traditie van de kritische theorie te plaatsen, zoals bijvoorbeeld Amy Allen (2016) en Deborah Cook (2018) haar opvatten. Daarbinnen zijn niet alleen auteurs van de Frankfurter Schule bepalend, maar “any politically inflected form of cultural, social, or political theory that has critical, progressive, or emancipatory aims.” (Allen 2016, xi) Zo omvat kritische theorie ook feministische theorie, queer-theorie, *critical race theory*, en post- en dekoloniale theorie. Zoals Max Horkheimer al deed in “Traditionelle und Kritische Theorie”, begrijpen veel auteurs uit deze stromingen kritiek als geworteld in een sociale werkelijkheid waarbinnen theorie geen neutrale positie inneemt. Dat is een belangrijk inzicht, met de nodige implicaties voor het filosoferen van en over sociale verandering: als theorie immanent is aan de samenleving, dan kan de theoreticus zich niet te beroepen op een alwetend standpunt daarbuiten. Sterker nog, de criticus moet in eerste plaats *zelf*kritisch te werk gaan en zich de vraag stellen in welke mate haar denken het een product is van haar omgeving. De theoreticus kan dus niet zomaar de wereld interpreteren vanuit een normatief idee van het goede leven en daarbij autoriteit claimen over hoe emancipatie al dan niet bewerkstelligd kan worden. Een theorie van de sociale werkelijkheid dient zich dus in de eerste plaats te verhouden tot het voornoemde epistemologische probleem.

Zonder die zelfkritische houding bestaat bovendien het gevaar dat een discursieve benadering van de sociale werkelijkheid haar enkel spiegelt en reproduceert. Wanneer Adorno schrijft over identiteitsdenken, suggereert hij dat de manier waarop wij de dingen met onze begrippen identificeren het heterogene karakter van de wereld verdoezelt omdat we particuliere dingen onder algemene begrippen schikken. In de woorden van Cook: “we wrongly substitute unity

for diversity, simplicity for complexity, permanence for change, and identity for difference.” (Cook 2008, 9) De identiteit die we veronderstellen tussen de dingen en ons denken is bovendien isomorf met de relatie tussen de samenleving als geheel en de particuliere leden daarvan.¹ Net zoals we het gedifferentieerde karakter van de dingen onder algemene begrippen schikken, begrijpen we onze particuliere relaties met onszelf en anderen volgens een algemeen geldend principe – in Adorno’s geval is dat de ware vorm – die de samenleving structureert. Hoewel de wetten van de economie een sociale herkomst hebben, verworden zij tot onze tweede natuur. Voorbijgaand aan de ware vorm zien we een vergelijkbaar mechanisme aan het werk wanneer we bijvoorbeeld het identificeren van individuen met de begrippen ‘man’ of ‘vrouw’ als natuurlijk beschouwen. Adorno’s les is dat als we de sociale orde willen bevragen, we ons eerst af moeten vragen welke perspectieven en ervaringen onze begrippen buiten beschouwing laten. Daarom moet de filosofie in eerste instantie zichzelf *rücksichtslos* kritiseren, om zo te rade te kunnen gaan “beim Begriffslosen, Einzelnen und Besonderen” (Adorno 1966, 19).

Maar ook wanneer we ons kritisch tot ons denken verhouden, hebben we een “goede theorie” (Jaeggi 2014, 300) nodig om de sociale werkelijkheid te kunnen analyseren. Dat lukt alleen als we ons vergewissen van het standpunt van kritiek in de samenleving als geheel. Zelfkritiek blijkt geen strikt filosofische activiteit te kunnen zijn: het probleem is nu juist dat kritiek pas mogelijk is wanneer zij rekenschap geeft van haar sociale perspectief. Het is dan ook van wezenlijk belang dat een kritisch denken aansluiting weet te vinden bij emancipatoire praktijken die zich niet beperken tot contemplatie en reflectie. De zoektocht naar sociaal ingebedde, zelfkritische theorie vond en vind ik bij *Krisis* terug. Dat filosofische kritiek zich op de sociale wereld moet richten en niet enkel ‘filosofologisch’ op canonieke denkers en problemen mag reflecteren, ligt diep verankerd in de geschiedenis van het blad. Themanummers over de nieuwe universiteit, data-activisme, de marges van Marx’ denken en de impact van drones op ons denken en handelen getuigen precies daarvan.

Identiteit

In de sociale theorieën van Marx tot en met Lukács gold de arbeidersklasse nog als de universele actor die verandering teweeg moest brengen. Maar na de Tweede Wereldoorlog werd het steeds lastiger met dat theoretische kader aansluiting te vinden bij een emancipatoire politieke speler. Twintig jaar geleden ging Axel Honneth in op deze kwestie – in de kolommen van

Krisis. Hij beweert daar dat de eerste generatie kritisch theoretici aannam dat je “pathologieën kunt bekritisieren vanuit een geschiedfilosofie of vanuit een totaliserende maatschappijvisie” (Van den Berg, Honneth & Van Oenen 1999, 27). Die filosofische houding, gestoeld op een theorie van revolutionaire bewustwording van de arbeidersklasse – of juist het falen daarvan – heeft al lang aan geloofwaardigheid ingeboet, terwijl ondertussen nieuwe sociale bewegingen een veel gedifferentieerder idee van politiek handelen denkbaar maakten. Dat brengt Honneth ertoe te stellen dat “er geen enkele sociale strijd is [...] die niet de ervaring van geschonden persoonlijkheid mede omvat”, zodat “sociale miskenning door anderen verbonden [is] met de ervaring van schending van persoonlijke identiteit.” (ibid., 28). Kan de emancipatoire inzet van de kritische theorie aansluiting vinden bij een op identiteit gestoelde politiek?

Bezien vanuit de brede traditie van de kritische theorie heeft de populaire weergave van identiteitspolitiek mij altijd verbaasd. Dat ervaringen van machtsasymmetrie, onderdrukking en uitsluiting zich politiek kunnen manifesteren lijkt me een hoopvolle vaststelling voor ieder emancipatoir project, of dat nu om economische, culturele, sociale of juridische emancipatie gaat. Vaak wordt de politieke uitdrukking van sociale marginalisering te eenvoudig gelijkgesteld aan een liberaal discours dat de emancipatoire kous afdoet met kunstgrepen als het ‘diverser maken’ van politieke of *corporate* elites. Of identiteitspolitiek wordt begrepen als een “politiek correct” vingertje dat al zijn emancipatoire kracht ingeruild zou hebben voor een aanspraak op moreel gelijk. Of erger: de aantijging dat identiteitspolitiek de aandacht weg zou nemen van de klassenstrijd.

Een verfijndere kritiek levert Samir Gandesha, wanneer hij identiteitspolitiek bespreekt als een “verdinglijking” van ervaringen die hij karakteriseert als “You wouldn’t understand because it’s a black, Asian or queer, thing.” (2018). Maar niemand minder dan Lukács – aan wie de kritische theorie het begrip verdinglijking te danken heeft – verankerde de mogelijkheid van emancipatie in zulke ervaringen: juist vanuit het standpunt van het gemarginaliseerde proletariaat kon volgens hem de structuur de samenleving als geheel bevraagd worden. Sandra Harding (1986) en Patricia Hill-Collins (1986) hebben laten zien dat ook (intersectionele) feministische kritiek uitgaat van een vergelijkbare standpunttheorie, waarbij de “outsider within” een “sterke objectiviteit” kan claimen ten aanzien van sociale structuren. Standpunttheorieën suggereren dus dat gemarginaliseerde groepen een epistemologische voorsprong hebben om

sociale structuren te bevragen. Vanuit een gemarginaliseerde positie dringen normen en machtsstructuren zich immers veel explicieter dan voor wie zich met de status quo kan vereenzelvigen. Ook wanneer Judith Butler spreekt over het politieke potentieel van groepen die zich gevangen voelen tussen of buiten bestaande categorieën (Butler & Kotz 1992, 87), zien we een vergelijkbare invalshoek: er spreekt een politiek potentieel uit ervaringen die geen plaats kunnen krijgen in een samenleving die volgens de geldende categorieën georganiseerd is.

Het is interessant dat dit potentieel volgens Butler verloren dreigt te gaan wanneer er te veel nadruk wordt gelegd op de noodzaak van een coherente identiteit. Ze merkt daarover op: “It’s painful for me that I wrote a whole book calling into question identity politics, only then to be constituted as a token of lesbian identity.” (ibid., 85) Butlers voorbeeld laat zien dat wanneer het politiek potentieel van groepen die te maken hebben met uitsluiting of marginalisering als “identiteitspolitiek” wordt begrepen, een deel van dat potentieel teniet wordt gedaan. Het is immers meestal van buitenaf dat vormen van verzet het label “identiteitspolitiek” meekrijgen. Het expliciet aanspraak maken op een identiteit draait bovendien zelden alleen om het affirmeren van de eigenheid van een identiteit. Veeleer drukt het ervaringen van marginalisering uit die verbonden zijn met een identiteit, met als doel gedeelde praktijken vorm te geven die zich zowel politiek kunnen manifesteren als een manier van leven kunnen inluiden die niet getekend is door uitsluiting en marginalisering.² Zo is de homorechtenbeweging niet alleen een politiek project, maar belichaamt zij ook eigen gemeenschapspraktijken. Datzelfde geldt bijvoorbeeld ook voor queer-feministische experimenten met alternatieve verwantschapsrelaties, maar ook voor praktijken van zelfzorg en zelfevaluatie die een minder expliciet politiek karakter hebben.³ Wanneer de auteurs van het Combahee River Collective Statement schrijven dat “the most profound and potentially most radical politics come directly out of our own identity”, dan staat daarbij niet de verdinglijking van een eigenheid op het spel, maar juist de erkenning van “[t]o be recognized as human, levelly human” (1978). Dat komt overigens dicht bij Adorno’s begrip van vooruitgang, dat hij begrijpt als een uiterste differentiëring van “Menschheit” tot iets dat volstrekt niets uitsluit (2005, 96).

Er manifesteert zich dus een paradox: emancipatoire projecten vanuit gene zijde van de norm affirmeren hun standpunt om kritiek te kunnen uiten op de machtsrelaties die datzelfde

standpunt in stand houden. Affirmatie lijkt dan een legitieme politieke manoeuvre te zijn om jezelf politiek zichtbaar te maken. Daarom is het misschien productiever om de inzet van deze vormen van politiek niet als een strijd om hegemonie – met een bijbehorend vriend-vijandenken – te begrijpen, maar als een aanspraak op de mogelijkheid anders te kunnen leven. Die eis is op zichzelf al politiek, omdat zij de normativiteit van meer wijdverspreide levensvormen ondermijnt en zo bestaande sociale en politieke instituties bevraagt. In mijn ogen is het daarom productief de differentiatie van politieke projecten die achter het label identiteitspolitiek schuilgaat te begrijpen vanuit het voornoemde epistemologische probleem van de kritische theorie. Vanuit welk perspectief is kritiek überhaupt mogelijk, en hoe kan theorie aansluiting vinden bij de ervaringen en praktijken die aanspraak maken op het standpunt van kritiek?

Het late werk van Michel Foucault biedt perspectief. Hij legt de nadruk op vormen van verzet die zich niet richten op een bevrijding of revolutie – en dus niet steunen op een geschiedfilosofie gericht op een finaal doel. Met zijn begrip tegengedrag⁴ (*contre-conduite*) omschrijft Foucault verzetsvormen die zich richten op de manier waarop machtsrelaties ingrijpen op ons gedrag, denken en handelen – met andere woorden, ingrijpen op onze subjectiviteit (2004, 196). In plaats van te strijden tegen een klasse, instituut of elite, problematiseert tegengedrag dus de manier waarop mensen bestuurd worden. Onder bestuurlijkheid (*gouvernementalité*) verstaat Foucault de manier waarop ons handelen wordt vormgegeven door in te grijpen op de randvoorwaarden daarvan. Het bekendste voorbeeld is neoliberale bestuurlijkheid. Als een van de eersten zet Foucault uiteen dat neoliberaal beleid ook op niet-economische sociale relaties ingrijpt met het ‘waarheidsregime’ van de markt. Als gevolg begrijpen individuen zichzelf als ondernemers van het zelf, die aan de hand van de rationaliteit van de markt hun eigen gedrag inrichten ten behoeve van het accumuleren van menselijk kapitaal. Tegengedrag is direct gecorreleerd aan de vormen van subjectivering die het bekritiseert: als verzet tegen de manier waarop mensen bestuurd worden, ontplooit tegengedrag alternatieve vormen van leven, met alternatieve normen, zelfbetrekkingen en sociale instituties. Verzet als tegengedrag keert zich dus niet tegen een absolute vijand, maar richt zich op “not being governed quite so much” (Foucault, 2007b, 45) en tegen “everything which separates the individual, breaks his links with others, splits up community life” (Foucault 1982, 781). Als verzet tegen de manier waarop machtsrelaties ons tot handelende subjecten maken, vormt tegengedrag zo een ensemble van praktijken dat doet denken aan wat Rahel Jaeggi levensvormen (2014) noemt.⁵ Ook het

“claimen” van je eigen identiteit kunnen we met Foucault begrijpen als verzet tegen de manier waarop ons gedrag gestuurd en bestuurd wordt. Daarbij staat immers “het recht om anders te zijn” op het spel, om juist niet “op een beperkende manier” (Foucault 1982, 781) aan een identiteit gebonden te zijn. Wanneer een identiteit geclaimd wordt om machtsrelaties te bevragen, is er immers geen sprake van een beperking van buitenaf – zoals de burgerlijke stand van ons eist hetzelfde te blijven⁶ – maar van verzet. Dat de strijd om het *weglaten* van een genderclassificatie op onze paspoorten vaak als “identiteitspolitiek” wordt weggezet getuigd dan ook van een wrange ironie.

In een notie van verzet als tegengedrag schuilt een enorm politiek potentieel. In zulke vormen van verzet vinden we een differentiatie van de actoren die de vroege kritische theorie niet meer kon identificeren nadat de revolutie uitbleef. Veel meer dan het verdedigen van een identiteit ten aanzien van een vijand, of een individualistisch idee van levenskunst, staat in veel vormen van tegengedrag een differentiatie van levensvormen op het spel. Die levensvormen hebben de potentie te bevragen hoe wij bestuurd worden. In plaats van Foucault schuldig te maken aan de identiteitspolitiek, of identiteitspolitiek als een verkeerde interpretatie van zijn werk te begrijpen, toont zijn denken een vorm van politiek handelen die zichzelf begrijpt in directe verhouding tot de sociale omstandigheden waaruit het voortkomt. Daarmee lijkt Foucaults denken perspectief te bieden voor het genoemde epistemologische probleem van de kritische theorie. Geen wonder dat zijn werk veel aandacht heeft gekregen in de jaargangen van *Krisis*.

Noten

1] Adorno schrijft daarover: “Das Tauschprinzip, die Reduktion menschlicher Arbeit auf den abstrakten Allgemeinbegriff der durchschnittlichen Arbeitszeit, ist urverwandt mit dem Identifikationsprinzip. Am Tausch hat es sein gesellschaftliches Modell, und er wäre nicht ohne es; durch ihn werden nichtidentische Einzelwesen und Leistungen kommensurabel, identisch. Die Ausbreitung des Prinzips verhält die ganze weit zum Identischen, zur Totalität.” (1966, 147)

2] Daniel Loick classificeert dergelijke projecten onder de noemer “politics of forms of life” (2018, 123).

3] Wanneer Patricia Hill-Collins schrijft over het activistische gehalte van praktijken van zelfzorg en zelfevaluatie onder zwarte vrouwen in de Verenigde Staten, merkt zij daarover op dat “where traditional forms of activism such as voting, participating in collective movements, and officeholding are impossible, then the individual women who in their consciousness choose to be self-defined and self-evaluating are, in fact, activists. [...] Moreover, if Black women simultaneously use all resources available to them – their roles as mothers, their participation in churches, their support of one another in Black

female networks, their creative expression to be self-defined and self-valuating and to encourage others to reject objectification, then Black women's everyday behavior itself is a form of activism. People who view themselves as fully human, as subjects, become activists, no matter how limited the sphere of their activism may be. By returning subjectivity to Black women, Black feminists return activism as well.” (1986, 24)

4] In navolging van Toon Braeckman vertaal ik “contre-conduite” als tegengedrag, analoog aan tegen-cultuur als vertaling van “counter-culture” (Braeckman 2020, 78).

5] Jaeggi omschrijft levensvormen als “komplex gestructureerde Bündel (oder Ensembles) sozialer Praktiken, die darauf gerichtet sind, Probleme zu lösen, die ihrerseits historisch kontextualisiert und normativ verfasst sind.” (2014, 58)

6] Het Frans leest: “Ne me demandez pas qui je suis et ne me dites pas de rester le même : c'est une morale d'état-civil; elle régit nos papiers” (Foucault 1969, 28). Het Engels vertaalt niet naar de letter: “Do not ask who I am and do not ask me to remain the same: leave it to our bureaucrats and our police to see that our papers are in order.” (Foucault 1972, 17).

Referenties

Adorno, Theodor W. 1966. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Adorno, Theodor W. 2015. “Fortschritt.” In *Philosophie und Gesellschaft. Fünf Essays*, 94-118. Stuttgart: Reclam.

Allen, Amy. 2017. *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press.

Van den Berg, Peter, Axel Honneth & Gijs van Oenen. 1999. “Ethiek van erkenning. Interview met Axel Honneth. *Krisis* 77: 24-36.

Braeckman, Antoon. 2020. “Verzet als ‘tegengedrag’: Over de bruikbaarheid van Foucaults begrip van contre-conduite.” *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 112 (2): 77–95. <https://doi.org/10.5117/ANTW2020.2.001.BRAE>.

Butler, Judith & Liz Kotz. 1992. “The Body You Want.” *Artforum* (November 1992), 82-89. <https://www.artforum.com/print/previews/199209/the-body-you-want-an-interview-with-judith-butler-33505>

Combahee River Collective. 1978. “The Combahee River Collective Statement.” Accessed August 12, 2020. <http://circuitous.org/scraps/combahee.html>.

Cook, Deborah, ed. 2008. *Theodor Adorno: Key Concepts*. Key Concepts. Stocksfield: Acumen.

Cook, Deborah. 2018. *Adorno, Foucault and the Critique of the West*. London/New York: Verso.

Foucault, Michel. 1969. *L'Archéologie Du Savoir*. Paris: Gallimard.

Foucault, Michel. 1972. *The Archaeology of Knowledge*. New York: Pantheon Books.

Foucault, Michel. 1982. “The Subject and Power.” *Critical Inquiry* 8 (4): 777–95.

Foucault, Michel. 2007. *Security, Territory, Population*. New York: Palgrave Macmillan.

Gandesha, Samir. 2018. “Not Only the Difference between Identities but the Differences within Them.” *openDemocracy*, November 19, 2018. <https://www.opendemocracy.net/en/not-only-difference-between-identities-but-differences-within-them/>

Harding, Sandra G. 1986. *The Science Question in Feminism*. Ithaca: Cornell University Press.

Hill-Collins, Patricia. 1986. “Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of

- Black Feminist Thought.” *Social Problems* 33 (6): 14–32. <https://doi.org/10.2307/800672>.
- Jaeggi, Rahel. 2014. *Kritik von Lebensformen*. Berlin: Suhrkamp.
- Loick, Daniel. 2018 “On the Politics of Forms of Life”. In *From Alienation to Forms of Life*, edited by Amy Allen and Eduardo Mendieta, 119-136. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.

Biografie

Tivadar Vervoort studied philosophy in Amsterdam, Berlin and Leuven. His current research project, titled “The Revitalization of Political Subjectivity: Contesting Neoliberal Governmentality and the Reification of Social Life,” is funded by a PhD-Fellowship of the Research Foundation Flanders (FWO). Tivadar is part of the editorial collective of *Krisis: Journal for Contemporary Philosophy* and an editor for *The Dutch Review of Books (De Nederlandse Boekengids)*.