

SLAVOJ ŽIŽEK E JACQUES RANCIÈRE: A RECONSTRUÇÃO DA CRÍTICA DIALÉTICA¹

SLAVOJ ŽIŽEK AND JACQUES RANCIÈRE: RECONSTRUCTING DIALECTICAL CRITIQUE

Artur Sartori Kon²

Resumo: O ensaio procura promover o encontro entre dois dos mais relevantes projetos filosóficos do tempo presente: o do filósofo esloveno Slavoj Žižek, controverso pensador hegeliano-lacaniano marcado ao mesmo tempo pela densidade de suas obras sobre o idealismo alemão (à qual remeteremos aqui) e pelo caráter *pop* de suas intervenções sobre política e cultura contemporâneas, e o do francês Jacques Rancière, autor mais austero e nem por isso menos celebrado de diversas reflexões sobre os cruzamentos entre estética e política, e que evita explicitar uma linhagem de pensamento. Acreditamos ser possível, dessa forma, elencar alguns dos pontos centrais de uma continuação e reconstrução do pensamento crítico dialético no presente.

Palavras-chave: Dialética; filosofia contemporânea; Jacques Rancière; Slavoj Žižek.

Abstract: This essay attempts to promote an encounter between two of the most relevant philosophical projects of our time: that of Slovenian philosopher Slavoj Žižek, the controversial Hegelian-Lacanian thinker remarkable for the density of his works on German Idealism (to which we here refer) and at the same time for the pop appeal of his interventions on contemporary politics and culture, and that of French author Jacques Rancière, the soberer (although also renowned) author of many reflections on the possibilities of crossing aesthetics and politics, who avoids naming a singular lineage of thought. We believe this approach makes it possible to discover some of the central points for a continuing and reconstruction of dialectical critical thought today.

Keywords: Dialectics; contemporary philosophy; Jacques Rancière; Slavoj Žižek.

“Penso que é preciso passar por seu próprio trajeto para chegar ao mesmo lugar: “Ele disse tudo isso em 1969, por que me dei ao trabalho?” Mas ao mesmo tempo se eu não tivesse me dado ao trabalho, o que foi dito em 1969 não me diria nada.”
(Jacques Rancière, 2012, p. 188)

Essa declaração de Jacques Rancière sobre a relação de seu pensamento com o de Lacan poderá nos guiar também na busca pelas proximidades entre seu projeto e o de

¹ O presente artigo foi reelaborado a partir de uma comunicação por nós realizada no “*Viver Perigosamente – Colóquio Žižek*”, que teve lugar na Universidade de Lisboa em abril de 2014. Devido à limitação do tempo e o tema do evento, não se poderia pretender no presente texto uma aproximação dos pontos levantados com a dialética hegeliana, a qual só se faria possível por um extenso cotejamento direto com a obra de Hegel. Etapa que segue, portanto, tão faltante quanto necessária.

² Doutorando em Filosofia pela FFLCH-USP. E-mail: arturskon@gmail.com

outro filósofo maior de nosso tempo, Slavoj Žižek. De fato, não é totalmente óbvia a ligação que pretendemos estabelecer aqui: embora os dois autores não se ignorem por completo, referindo ocasionalmente um ao trabalho do outro, o que pretendemos estabelecer não é apenas uma troca de menções, comum em autores que, num mesmo momento histórico, investigam questões semelhantes. Nossa hipótese é de que há entre eles uma familiaridade muito maior e estrutural do que em relação a outros pensadores contemporâneos repetidamente citados como interlocutores maiores de um ou de outro – como o exemplo de Alain Badiou, ao qual de fato tanto Rancière quanto Žižek se referem com muito maior assiduidade. Mas, como indica a declaração já citada de Rancière, muitas vezes é por caminhos bastante distintos, visitando obras, autores e linhagens dessemelhantes, desenvolvendo conceitos aparentemente heterogêneos, que se constroem pensamentos afins. Com essa aproximação, esperamos mostrar a importância no presente de uma reconstrução filosófica da crítica dialética, que não podemos encontrar em outros pensadores de destaque da atualidade.

Já aqui cabe, porém, explicitar uma complicação. Certamente muitos incluiriam o próprio Jacques Rancière entre esses filósofos que não colocam a dialética no cerne de seu pensamento, tendo em vista as poucas referências que encontramos a ela ou ao vocabulário hegeliano em seus diversos livros. Caberá a nós, portanto, demonstrar que também aqui o francês chega, por seus próprios esforços e portanto valendo-se de um vocabulário próprio, num destino que podemos, agora com algum esforço nosso, reconhecer.

Podemos partir justamente da pergunta: por que seria necessário tal esforço, por que a dialética de Rancière não pode dizer prontamente seu nome? É preciso que nos lembremos de que o contexto da filosofia francesa no qual se dá sua formação é o de um raivoso antihegelianismo, contexto em que “a infame dialética”, como dizia Deleuze (1974), parecia fazer referência, direta ou implícita, a um marxismo engessado, pensamento ingênuo e doutrinário da história – quando não francamente estalinista. A reconstituição estruturalista do marxismo por Althusser buscava afastar certo ranço metafísico de Hegel. No chamado pós-estruturalismo, tratava-se de criticar o humanismo e o sujeito, a racionalidade e o engajamento tradicionais, *e principalmente a representação e a totalidade*³. O fato de que tais críticas sejam, na verdade,

³ Vejamos um trecho de *Diferença e repetição*: “Com Hegel (...) a representação conquista o infinito (...) porque uma técnica do infinitamente grande recolhe a maior diferença e seu esquarteramento. (...) A

constitutivas do próprio movimento do pensamento dialético mostra que Deleuze e seus contemporâneos tinham uma leitura em grande parte bloqueada do real sentido da dialética, leitura incapaz de enxergar suas diferenças em relação ao pensamento pré-hegeliano. Na totalidade, só conseguiam ver a dominação e homogeneização do particular; na representação, sua formatação pelas categorias prévias do sujeito transcendental. Precisamente partindo desses dois problemas é que poderemos explicitar a profunda afinidade entre o pensamento de Žižek e o de Rancière.

O todo e a parte dos sem parte

Vejamos um trecho da grande obra do filósofo esloveno sobre Hegel, *Menos que nada*, no qual começa a ficar clara a complexidade da noção de totalidade:

A hipótese de Hegel (e Lacan) é que isso vale para todas as divisões de um gênero em espécies: todo gênero, para ser plenamente dividido em espécies, tem que incluir uma pseudo-espécie negativa, uma “parte dos sem parte” do gênero, todos aqueles que pertencem ao gênero mas que não são abarcados por nenhuma de suas espécies. Essa “contradição” entre um gênero e suas espécies, incorporada em um grupo excessivo cuja consistência é puramente “negativa”, é o que põe em movimento um processo dialético (ŽIŽEK, 2012, p. 39)⁴.

O que temos *nesse lugar central de motor do movimento da dialética* é algo que gera uma inconsistência fundamental das totalidades sociais existentes, fazendo com que elas precisem se reconfigurar periodicamente. Esse algo é a presença insistente de algum elemento não reconhecido na conta do todo, uma classe de invisíveis, a “parcela dos sem parcela”. Ora, o termo empregado por Žižek é tirado, justamente, do vocabulário político de Rancière, para quem se trata da parcela dos anônimos; seu nome é “o nome da massa indistinta dos homens sem qualidade”; a quem os que têm parte continuamente tentam “*relançar na inexistência*”. São “os pobres da Antiguidade, o terceiro estado ou o proletariado moderno”, os quais ao longo da história buscaram

técnica de Hegel está no movimento da contradição (é preciso que a diferença chegue até lá, que ela se estenda até lá). Essa técnica consiste em inscrever o inessencial na essência e em conquistar o infinito com as armas de uma identidade sintética finita. (...) Mas para que serve tornar infinita a representação? Ela conserva todas as suas exigências. O que é descoberto é somente um fundamento que refere o excesso e a insuficiência da diferença ao idêntico, ao semelhante, ao análogo, ao oposto: a razão se torna fundamento, isto é, razão suficiente, que não deixa escapar mais nada. Mas nada muda; a diferença continua amaldiçoada; descobriram-se apenas meios mais sutis e mais sublimes de fazê-la expiar ou de submetê-la, de resgatá-la sob as categorias da representação” (Deleuze, 2006, p. 366).

⁴ O trecho não está na tradução brasileira, que foi amputada pelo próprio autor de diversos capítulos.

afirmar sua liberdade, “que é simplesmente a qualidade daqueles que não têm nenhuma outra (nem mérito, nem riqueza)”. A parte dos sem parte faz ver “o erro de cálculo da democracia, que em última instância é apenas o erro de cálculo fundador da política. Há política — e não simplesmente dominação — porque há uma conta malfeita nas partes do todo” (RANCIÈRE, 1996, p. 24-5).

Para Žižek, é facilmente visível a relação entre esse tópico eminentemente político emprestado de Rancière e o tópico ontológico básico de Hegel: o da “relação entre universalidade e particularidade, isso é, o problema de como entender a ‘universalidade concreta’ hegeliana” (2012, p. 432). O filósofo faz questão de deixar claro que não se trata de postular um Hegel protofascista que entenderia a totalidade (politicamente o Estado) como organismo vivo no qual cada parte tem sua função e só existe em função dela. Ali, não haveria lugar para a ralé, para a parte dos sem parte, que deveria aparecer como excesso irracional, ameaça para a estabilidade social. Na verdade, “a universalidade concreta é precisamente uma universalidade que *se inclui entre suas espécies, sob a aparência de um momento singular sem conteúdo particular*” isso é, “são precisamente aqueles sem seu lugar próprio no Todo social (...) que representam a dimensão universal da sociedade que os gera”. “O excremento singular se reúne com seu oposto, o universal; isso é, a sobra excrementícia funciona como um substituto direto do Universal” (ibid., p. 74), “passando por cima da mediação pelo particular” (ibid., p. 431)⁵.

Assim, é possível recolocar a ideia dialética de totalidade, contra as críticas de cumplicidade com a dominação. Ainda que seja possível “encontrar em Hegel um impulso sistemático de tudo abranger, de propor uma explicação de todos os fenômenos do universo em sua estrutura essencial”, isso não significa que ele busque localizá-los em um edifício global harmonioso; “pelo contrário, o objetivo da análise dialética é demonstrar como todo fenômeno, tudo que acontece, fracassa de sua própria maneira, implica uma fissura, um antagonismo, um desequilíbrio em seu cerne” (ibid., p. 8). É desse modo que uma filosofia dialética renovada pode propor “uma universalidade que não exclui o Vizinho” (isso é, o abismo do Outro, na linguagem de Lévinas) ao fundar-

⁵ Žižek esclarece que Hegel não foi capaz de ver isso, diferentemente de Marx, que teria sido nesse aspecto “mais hegeliano que Hegel”. Já Rancière, apesar de se recusar a se expressar em termos ontológicos, ao falar de movimentos políticos atuais também colocava a necessidade de “constituir uma singularidade em universalidade” (2012, p. 277). E já em *O desentendimento*: “O *demos* é o múltiplo idêntico ao todo: o múltiplo como um, a parte como todo” (1996, p. 25) – sendo que é preciso insistir que não se trata de mera metonímia, mera figura de linguagem.

se na parte dos sem parte – “a universalidade singular dos que não têm lugar determinado na totalidade social, que nela estão ‘fora de lugar’ e por isso mesmo representam diretamente a dimensão universal” (ibid., p. 831).

Política como litígio e política como estética

Ao lado dessa noção renovada de totalidade, e contra diversos desvios contemporâneos (arqui-, para- ou meta-políticos), redescobre-se a dimensão traumática da *política como antagonismo ou litígio*:

é também mediante a existência dessa parcela dos sem-parcela, desse nada que é tudo, que a comunidade existe enquanto comunidade política, ou seja, enquanto dividida por um litígio fundamental, por um litígio que afeta a contagem de suas partes antes mesmo de afetar seus "direitos". O povo não é uma classe entre outras. É a classe do dano que causa dano à comunidade e a institui como “comunidade” do justo e do injusto (RANCIÈRE, 1996, p. 24).

Para Žižek, esse antagonismo é real/impossível, uma não-relação, o que significa que “o campo do político não pode ser totalizado”, “não existe relação de classe” (como para Lacan “não existe relação sexual”) já que “não existe metalinguagem [neutralidade] na qual poderíamos ‘objetivamente’ descrever o campo político todo, toda descrição já é parcial” (2012, pp. 488-9). Por exemplo, “a diferença entre Esquerda e Direita não é apenas a diferença entre os dois termos em um campo compartilhado”, mas essa própria diferença “aparece diferentemente se percebida da Esquerda ou da Direita: para a primeira, ela assinala o antagonismo que atravessa todo o campo social (o antagonismo escondido pela Direita), enquanto a Direita percebe-se como uma força de moderação, estabilidade social e unidade orgânica, com a Esquerda reduzida à posição de um intruso que perturba a estabilidade orgânica do corpo social – para a Direita, a Esquerda é como tal ‘extrema’” (ibid., p. 613).

A parte dos sem parte perturba a estabilidade de determinada configuração do Todo social meramente ao afirmar-se. Simplesmente ao declararem que existem e que têm direito a ter parte na discussão política, esses sujeitos demonstram esse direito. Passam, assim, a poder ser *vistos* enquanto danificados, *ouvidos* como interlocutores racionais, *representados* como parte do Todo. Tornam *sensível* a fissura existente nesse Todo, “impõem-se como personificação da sociedade como tal”, como diz Žižek (2004,

p. 76) em posfácio a uma das mais importantes obras de Rancière. Estaria aqui, segundo o filósofo esloveno, a segunda grande descoberta de seu colega francês: “a *estetização da política*, a asserção da dimensão estética como INERENTE em qualquer política emancipatória radical” (ibid.).

Na verdade, provavelmente Rancière emendaria a apreciação de Žižek afirmando que a dimensão estética é inerente tanto em toda política (isso é, o que o esloveno entende como política emancipatória) quanto na polícia, entendida como “o conjunto dos processos pelos quais se operam a agregação e o consentimento das coletividades, a organização dos poderes, a distribuição dos lugares e funções e os sistemas de legitimação dessa distribuição” (1996, p. 41) – ou seja, o que o senso comum chama de política. Aliás, justamente porque o *status quo* pode ser entendido como uma configuração *do sensível* é que justamente a *repartilha* dessa configuração marcará a política:

sua lógica da *demonstração* é indissolavelmente uma estética da *manifestação*. A política não sofreu, recentemente, a desgraça de ser estetizada ou espetacularizada. A configuração estética na qual se inscreve a palavra do ser falante sempre constituiu o próprio cerne do litígio que a política vem inscrever na ordem policial. Isso mostra o quanto é falso identificar a “estética” ao campo da “auto-referencialidade” que desconcertaria a lógica da interlocução. A “estética” é, ao contrário, o que coloca em comunicação regimes separados de expressão (ibid., p. 68).

Por isso, Rancière insiste na unidade de seu percurso de pensamento (desde o rompimento com o althusserianismo no fim dos anos 60), contra a ideia de que teria passado recentemente por uma “virada estética”, abandonando suas preocupações realmente políticas para investigar temas pertinentes apenas à filosofia da arte.

Insiste, também, que para que as relações de um Todo social não sejam entendidas como fixas ou necessárias, mas sim passíveis de sofrerem desidentificações, deslocamentos e rearranjos, é preciso *negar à política toda origem ou fundamento ontológico positivo*. Rancière recusa toda “filosofia política”, cujo projeto seria necessariamente o de oferecer uma alternativa ao “escândalo” que é a ausência de fundamento da política (que “nunca é pura, fundada numa essência própria da comunidade e da lei”, ibid. p. 71); essa alternativa seria socraticamente “fazer política como efetuação da essência própria da política”, o que significa sempre cuidar para que cada coisa ou sujeito permaneça em seu lugar adequado – isso é, a filosofia política necessariamente seria uma justificação da polícia. Contra isso, Rancière chega mesmo a

descrever o próprio pensamento como uma topologia, no sentido do mapeamento de superfícies sob as quais nenhuma realidade mais essencial jaz oculta ou latente⁶.

Ora, acredito que seja possível reencontrarmos aqui Žižek e sua leitura da dialética hegeliana. De modo comparável ao sensível livremente partilhável de Rancière, faz-se necessário operar uma transformação na relação kantiana entre representação e coisa-em-si, de modo que

se, pelo Em-si, nós compreendemos o X transcendente a que se referem nossas representações, então esse X só pode ser um vazio do Nada. (...) O Real não está lá fora, como o X transcendente e inacessível jamais atingido por nossas representações; o Real está aqui, como obstáculo ou impossibilidade que torna nossas representações imperfeitas e inconsistentes. O Real não é o Em-si, mas o próprio obstáculo que distorce nosso acesso ao Em-si (2012, p. 389).

A inconsistência de nossa experiência sem fundamento é, portanto, para Žižek como para Rancière, o fundamento da política.

Contra as políticas do sublime

Essa crítica hegeliana a Kant pode nos ajudar a entender um último ponto de contato que gostaríamos de sublinhar entre as filosofias de Rancière e Žižek. Trata-se daquilo que poderíamos chamar, sempre no quadro da inseparabilidade dos campos estético e político, de um *afastamento em relação a políticas do sublime*. De modo bastante simplista, mas ainda assim suficiente para a discussão que aqui se faz necessária (uma vez que corresponde ao ponto fulcral das críticas dos dois filósofos que pretendemos comparar), o sublime na terceira crítica kantiana poderia ser compreendido justamente como o acesso negativo ao Numenal, ao Em-si. Mas, diz Žižek, ecoando o que “Hegel colocou na *Fenomenologia*: além do véu das aparências, só há o que o sujeito põe ali. Esse é o segredo do Sublime que Kant não estava pronto para confrontar” (ibid., p. 168).

Rancière se colocará duramente contra as tentativas de certa teoria do modernismo artístico de ressuscitar o sublime como noção central para a estética – o

⁶ “O lugar da verdade não é o lugar de um chão ou ideal; é sempre um *topos*, o lugar de uma subjetivação em uma trama argumentativa” (RANCIÈRE, 1992, p. 60).

que não poderia deixar de ter consequências fatais para o pensamento sobre a política. Seu maior adversário nesse ponto será Lyotard, que propõe o sublime como “sacrifício” ou “catástrofe”, como “o evento de uma paixão, uma possibilidade para a qual a mente não está preparada, que a abala e de que ela conserva apenas o sentimento – angústia e júbilo – de uma dívida obscura” (apud Rancière, 2004, p. 9). Ao centrar sua estética num Evento ou Coisa irrepresentável, Lyotard iguala as possibilidades do fazer artístico ao testemunho de um Poder que lhe é externo, de uma dívida em relação ao Outro. A alteridade do sublime lyotardiano é radical, insuperável, como o “diferendo” em que a diferença intransponível entre linguagens e critérios causa uma suspensão total da capacidade de julgar. O filósofo busca uma arte que opere alguma forma de discordância em relação ao status quo e ao mercado; mas “o desentendimento não é mais testemunha de uma alienação que deveria ser suprimida [como em Adorno]. O desentendimento é agora chamado de ‘desastre’” (ibid., p. 12)⁷. Assim, para Rancière, ao operar uma *proibição da representação* e uma sujeição absoluta a uma lei exterior, a um Real que não aceita estabelecer relação com conceitos e entendimento, Lyotard instaura como regra a eterna “anamnese da ‘Coisa’, a anamnese da escravização inescapável ao Outro” como única alternativa à “escravização ao Mesmo que nos leva à anestesia da cultura da mercadoria” (ibid., p. 15). “Ou a Lei de Moisés ou a Lei do McDonald’s”, é como Rancière formula a alternativa lyotardiana entre duas formas de dominação; e completa: “O quanto essa nova Lei de Moisés contrasta de fato com a Lei do McDonald’s permanece, é claro, um ponto debatível.” (ibid.).

Outro adversário de Rancière nesse ponto será Alain Badiou (que, aliás, já explicitou sua admiração por e proximidade em relação a Rancière). Não por acaso, Rancière se defrontará com sua “inestética” na mesma seção do mesmo livro em que ataca Lyotard. Quando Badiou afirma que “a arte que é e que vem deve ser tão solidamente composta quanto uma demonstração, tão surpreendente quanto um ataque noturno e tão elevado quanto uma estrela”, não se trataria de mera retórica, mas do “cerne problemático” de todo o pensamento de Badiou: “a dupla transformação do corte revolucionário em reencontro lacaniano com a mirada da Górgona e do encontro com a Górgona em apelo platônico da Ideia” (Rancière, 2004b, p. 117-8). Postulando a arte

⁷ “Nisso reside uma das lições fundamentais da psicanálise: as imagens da catástrofe total, longe de dar acesso ao Real, podem funcionar como um escudo protetor CONTRA o Real. No sexo bem como na política, nos refugiamos em enredos catastróficos para evitar o verdadeiro impasse (da impossibilidade da relação sexual, do antagonismo social)” (Žižek, 2000, p. 37).

como “pura experiência do imperativo ditado pelo reencontro terrível com o Outro” (ibid.), Badiou faz coincidir seu platonismo com a estética do sublime.

A crítica se esclarece se abordamos a que Žižek, por sua vez, também dirige a Badiou, acusando-o de apoiar-se no par “presença e representação” sem uma necessária problematização. Badiou adere, assim, ao “grande tema da antifilosofia pós-hegeliana”, que é “o excesso da produtividade pré-conceitual da Presença sobre sua representação: a representação é reduzida ao ‘espelho da representação’, que reflete de modo distorcido seu fundo produtivo” (2012, p. 841). Mesmo se tenta defender a filosofia contra a “paixão do real” pós-filosófica, Badiou ainda entende a representação como estrutura mistificadora que “‘conta-come-Um’ a multiplicidade inconsistente da presença” (ibid., p. 851). Relacionando essa representação dominadora com a representação da multiplicidade social no Estado, Badiou cairia ademais num “curto-circuito entre uma forma histórica particular de organização social e um aspecto ontológico básico do universo”, igualando o Estado como aparato de poder social e o estado como estado das coisas ou status quo. “O estado político torna-se algo contra o qual devemos resistir e do qual precisamos nos subtrair, temos de agir à distância dele, mas ao mesmo tempo é algo que nunca pode ser abolido (exceto em sonhos utópicos)” (ibid., p. 842). Seria essa a resposta, necessariamente insuficiente, de Badiou ao “obscuro desastre” da queda dos regimes socialistas e à exaustão do evento revolucionário do século XX⁸.

Antagonismos

Essas apreciações podem nos introduzir ao último ponto que gostaria de tratar: as censuras que nossos dois filósofos dirigem, eventualmente, um contra o outro.

Em *Vivendo no fim dos tempos*, Žižek afirma que “deveríamos (...) abandonar a distinção, proposta por Rancière, entre a política propriamente dita (a elevação à universalidade da “parte dos sem parte” singular) e a polícia (a administração dos

⁸ Alenka Zupančič, colega de Žižek na chamada “Escola de Liubliana”, coloca bem o problema: “O problema da representação como metaestrutura, e o conseqüente imperativo para restringir-se da representação ou retirar-se do ‘estado’ é algo que pertence a outra ontologia que a do puro múltiplo, da infinidade e da contingência. Pois em um universo infinito e contingente não há necessidade de que a ‘contagem da própria conta’ seja situada em um metanível. Ela pode muito bem se situar no mesmo nível da própria conta, apenas separada dela por um intervalo irreduzível (e é esse intervalo que Lacan chama de Real). Ademais, isso é precisamente o que faz uma situação ‘infinita’. O que faz dela infinita não é a exclusão de qualquer operação de representação (que “gostaria” de contá-la como um e portanto fechá-la sobre si), mas sua inclusão. O que torna a ‘representação’ infinita é precisamente que ela já inclui a representação” (*apud* ŽIŽEK, 2012, p. 851).

assuntos sociais), pois “a política propriamente dita só conta verdadeiramente à medida que afeta a própria polícia, radicalmente transformando seu modo”; ao recusar engajamento com o poder da polícia, Rancière recairia sobre a mesma política “pura”, a mesma prática da subtração que Žižek (2010, p. 199-200) critica em Badiou.

Rancière, por sua vez (2010, p. 215), censura Žižek por postular um “superpoder” de ruptura, “um fundamentalismo do absolutamente Outro”, na figura da “liberdade abissal experimentada no encontro com o horror da Coisa” (em *Evento* [2014, p. 122], o esloveno expõe claramente o que seria a Coisa monstruosa, esse “aspecto destrutivo do divino”, em cujo confronto a “graça espiritual torna-se horror”). O esloveno se aproximaria, assim, de filósofos contemporâneos como Agamben, Toni Negri – e, é claro, Lyotard e Badiou.

Expomos essas apreciações sem imaginar as possíveis respostas de cada filósofo às críticas do outro, e certamente sem querer resolver os (produtivos ainda que nem sempre totalmente justos) desentendimentos. Mas vale destacar como, curiosamente, as duas críticas operam de modo bastante semelhante: cada filósofo denuncia no pensamento do outro a postulação de um campo ontológico “puro”, gerando um desprezo pelo aspecto mais chão da política, sua relação com “a série ordinária da experiência consensual” (RANCIÈRE, op. cit., p. 216), com o social, o econômico, a polícia. Talvez possamos dizer que o que falta em cada pensador é a disposição de ler o outro a partir de seus melhores momentos; sem condescendência, mas também sem enfatizar as eventuais falhas; sublinhando a capacidade que ambos têm de, no que poderíamos chamar de *uma última repartilha do sensível*, recriar livremente a linguagem ontológica como única capaz de falar adequadamente sobre o vazio da ontologia.

Referências

- DELEUZE, G. « Préface ». In: Hocquenghem, Guy. *L'après-mai des faunes*. Paris: Grasset, 1974. Disponível em: <http://tahitipsy.wordpress.com/2016/01/02/lapres-mai-des-faunes>. Acesso em 30 de julho de 2016.
- _____. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- RANCIÈRE, J. *La méthode de l'égalité: entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan*. Montrouge: Bayard, 2012.
- _____. *Dissensus: On politics and aesthetics*. Londres: Bloomsbury, 2010
- _____. “The sublime from Lyotard to Schiller: Two readings of Kant and their political significance”. In: *Radical philosophy*, nº 126, julho/agosto de 2004, pp. 8-15.
- _____. *Malaise dans l'esthétique*. Paris: Galilée, 2004 (b).
- _____. *O desentendimento: filosofia e política*. São Paulo: Editora 34, 1996

- _____. “Politics, Identification, and Subjectivization”. In: *October*, Vol. 61, The Identity in Question. MIT Press, Verão de 1992, pp. 58-64.
- ŽIŽEK, S. *Event*. Londres: Penguin, 2014.
- _____. *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism*. Londres: Verso, 2012.
- _____. *Living in the end times*. Londres: Verso, 2010.
- _____. “The lesson of Rancière”. In: Rancière, Jacques. *The politics of aesthetics*. Londres: Continuum, 2004, pp. 69-79.
- _____. *The art of the ridiculous sublime: on David Lynch’s Lost Highway*. Walter Chapin Simpson Center for the Humanities, 2000.