

## TWEEMAAL VOORBIJ HEGEL

Marc de Kesel

William Desmond, *Het tragische en het komische*, Amsterdam, Boom, 1998, 123 blz., Bfr. 650/Hfl. 32,50, ISBN 90 5352 398 7

Slavoj Zizek, *Pleidooi voor intolerantie*. Amsterdam, Boom, 1999, 104 blz., Bfr. 650/Hfl. 32,50 ISBN 90 5352 398 7

Het boekje van William Desmond, *Het tragische en het komische* en dat van Slavoj Zizek, *Pleidooi voor intolerantie*, hebben op het eerste gezicht weinig met elkaar gemeen. Het ene houdt zich op het strikt theoretische terrein van de filosofie, het andere waagt zich aan een lacaniaans getinte analyse van ons huidig politiek tolerantiediscours. Toch is het niet onzinnig om die beide essays even naast elkaar te leggen, al was het maar omdat ze in één aspect merkwaardig aan elkaar gewaagd zijn. Zowel bij Zizek als bij Desmond klinkt een opvallend sterke referentie aan Hegel door. Beide essays proberen elk op hun manier, vanuit een grote affiniteit met de hegeliaanse dialectiek, toch een stap *voorbij* Hegel te zetten. Wie wil ontsnappen aan de totaliteitspretentie waarvoor dit systeem zo bekend staat, doet dit het best door het gesloten karakter ervan *van binnen uit* open te breken. Alleen is de manier waarop beide auteurs dit doen opvallend verschillend. Het is op dit verschil dat ik hier nader wil ingaan. Ik zal trachten aan te tonen hoe Desmonds lectuur, juist omdat ze Hegel *niet radicaal genoeg* van binnen uit wil overwinnen, bijzonder aanvechtbaar zoniet onhoudbaar is. Al komt ook Zizeks Hegel-lectuur niet alle problemen die ze opwerpt te boven, toch slaagt zij er veel beter in een stap voorbij Hegel te zetten, en dit - paradoxaal genoeg - omdat ze rigoureuus in het centrum van zijn dialectiek blijft opereren.

1. Dat William Desmond een hegeliaans begrippenkader hanteert, blijkt alleen al uit de term waarmee hij aan het begin van zijn eerste essay<sup>1</sup> het verdriet van King Lear typeert. Desmond evoceert er de bekende scène waarin de radeloze koning in tranen uitbarst bij het dode lichaam van Cordelia, zijn trouwste dochter. Hij definieert diens verdriet als 'transconceptueel': "De jammerkreet van Lear", zo schrijft hij, "is een transconceptuele stem in het 'gesprek van de mensheid' die niet alleen alle logische stelsels ontwricht, maar ook de grondslag van dat beschaafde gesprek zelf bedreigt." (p. 9). De tranen van de tragische held, aldus Desmond, zijn

niet te reduceren tot wat men ervan meent te begrijpen, ze gaan elk 'begrip', elke conceptuele 'greep' te buiten.

In die ene term 'transconceptueel' ligt in zekere zin heel Desmonds houding ten aanzien van Hegel besloten. Die laatste staat immers bij uitstek voor een filosofische opvatting die gelooft in de onbeperkte macht van haar conceptenapparaat of, abstracter, van haar '*Begriff*'. Onze rationele 'greep' op de realiteit put volgens Hegel haar energie uit het besef dat werkelijkheid en kennis elkaars tegengestelde, elkaars *negativum* zijn. Uitgerekend die wederzijdse *negatie* maakt hun beider kracht uit, aldus Hegels' basisintuïtie. Zo negeert onze kennis (de andersheid van) de werkelijkheid, maar omdat ze tegelijk altijd ook haar eigen negatie negeert, raakt ze in die 'andere', objectieve werkelijkheid *vervreemd* van zichzelf. En juist die vervreemding staat haar dan weer toe om in dit (objectief) negatieve haar werkelijke *zelf* te herkennen. Dank zij wat Hegel 'de kracht van het negatieve' noemt, slaagt de kennis er dus in om zowel haar object als haarzelf in de greep van haar begrip - haar concept - in te sluiten. Op die manier kan de filosofie het hele zijn *begrippelijk*, en dus begrijpelijk maken. King Lear mag dan al oog in oog staan met het negatieve, zijn rouwarbeid zou hem volgens Hegel in staat moeten stellen om die tragische doodservaring in een krachtige levensimpuls om te zetten.

In dat laatste gaat Hegel te ver, aldus William Desmond. Geen filosofie of wetenschap is in staat zich ten volle die vreemde, negatieve realiteit toe te eigenen. Hoe machtig en listig ons begrippenarsenaal ook tekeergaat, in laatste instantie blijft het *zijn* een hardnekkig negativum, een 'verloren-zijn', zoals de titel van Desmonds eerste essay het noemt. Dit 'verloren-zijn' wordt dan ook niet door de filosofie of wetenschap, maar door het tragische onthuld. Zijn eerste essay is een pleidooi aan het adres van de filosofie om dit tragische ernstig te nemen. Alleen de "tragische raadsels" kunnen immers "de filosofie dwingen tot het uiterste te gaan, waar de begrippen het gaan begeven" (p. 11). En daar moet het de filosofie om te doen zijn: ze moet de grenzen van haar (hegeliaanse of andere) 'conceptuele' zelfverstaan onderkennen, ze moet de eindigheid van haar eigen geste onder ogen zien en haar pretentie opgeven als zou zij het *zijn* exhaustief tot begrip kunnen brengen. Veeleer moet dit *zijn* worden gezocht in wat weerbarstig blijft aan elk concept. Als puntje bij paaltje komt is het *zijn* 'transconceptueel' en moet onze grijpgrage conceptenmolen beseffen dat hij het bij voorbaat reeds had 'verloren'. Omdat we "diep in ons weet hebben van die ontologie van het verlies" (p. 16), moet de filosofie ook altijd

een vorm van aandacht zijn die een weg probeert te vinden in het verlies. Een aandacht die in het verlies van zijn het zijn vindt, die zich bedachtzaam probeert thuis te voelen met het zijn in het verloren zijn (p. 17).

Alleen het tragische kan "de zelfidentiteit van de filosoof [omvormen] tot een diep

besef van het verloren-zijn" (p. 29), een besef dat tegelijk een "ontologische vreugde" is, die "het 'zijn' als zijngeschenk bezing[t]" (p. 50).

Dit 'verloren-zijn' moet dan ook - nog steeds volgens Desmond - worden omschreven als iets volstrekt *singuliers*, als iets '*idiot's*' in de oorspronkelijke, Griekse betekenis van het woord: "een eigenheid die niet zomaar iedereen en allen, een neutraal publiek ter beschikking staat" (p. 38). "De troost van het logisch universele usurpeert de idiotie van het singuliere", schrijft hij ergens (p. 15). Reeds bij Plato ontwaart hij een aandacht voor dit singuliere, meer bepaald in de *Phaedo* waar Socrates, na het innemen van de gifbeker, zijn handen voor zijn ogen brengt alvorens te sterven (p. 32-33). Met deze 'geniale filosofische vondst', aldus Desmond, geeft Plato aan hoe Socrates het singuliere van zijn sterven - en dus het singuliere van diens 'verloren-zijn' - bewust aan de greep van de universele logica wil onttrekken. Zo ook is Cordelia voor Lear niet "een indifferent ding of een anonieme universaliteit", maar gaat het om "het idiote, eigen zijn van Cordelia als dit ene geliefde kind van Lear" (p. 38). Voor Desmond bevindt dat 'verloren-zijn' zich *buiten* de zelf-sluitende (hegeliënse) logica van het universele, het is een "duister exces [dat] buiten de dialectische economie treedt van Hegels systeem van de bepaalde negatie" (p. 46). Het is iets wat een dialectische logica onvermijdelijk moet vergeten of uitsluiten, aangezien het bij voorbaat *exterieur* blijft aan de beweging zelf van het 'begrip'. Het 'verloren-zijn' is 'nog negatiever dan de dialectische negatie die Hegel zich voorstelde.<sup>2</sup> Vandaar dat alleen die filosofie het kan benaderen die erin slaagt haar eigen tragische eindigheid te assumeren ....

2 ...of in staat is haar eigen belachelijkheid, haar eigen komische situatie volmondig te erkennen. Desmonds tweede essay, 'Kan filosofie om zichzelf lachen?', is integraal aan dit laatste gewijd. En inderdaad, voor hem kan filosofie om zichzelf lachen, tenminste wanneer zij de grenzen van haar dialectische logica onder ogen ziet en zich laat aanstoken door een lachen dat losbarst "tussen de speculatieve idealiteit en de lijfelijke werkelijkheid" (p. 59), "tussen het speculatieve en het andere, in dit geval het aardse lichaam en de scheppende zijnsenergieën die de logica voorafgaan en haar overstijgen" (p. 56). Eenmaal in die 'tussenruimte' beland, worden we gedwongen "buiten de tegenspraak [en dus buiten de dialectiek] te gaan staan en die te zien zoals ze is, namelijk om te lachen" (*ibid.*). Niet dat Hegel geen gevoel voor het komische zou hebben (Desmond toont in dit essay juist aan dat we onze visie op Hegel als een "saaie, gedomesticeerde bourgeois professor" [p. 56] grondig moeten herzien), maar al bij al tracht "het primaire streven van Hegels logisch denken [...] de komische tegenstrijdigheid van het lachen in te lijven in een dialectisch harmonisch geheel" (p. 64). Desmond onderwerpt Aristofanes' komedie *De wolven* en Plato's *Symposium* aan een uitvoerige analyse om aan te tonen hoe beide antieke auteurs Hegel reeds ver vooruit waren in een

dergelijk 'lachen om de filosofie' (jawel, ook - en zelfs bij uitstek - Plato; zie p. 119-120).

Het is pas dit lachen dat de filosofie opent naar haar echte, 'metafysische' object: het *zijn* voor zover het niet is te reduceren tot wat ons dialectisch begrippenapparaat ervan gemaakt heeft. Pas dit lachen opent haar naar het brute, louter reële zijn, dit is naar een "meerstemmigheid" (p. 95) en een "overvloed" (p. 60; 101) die ze niet langer logisch kan vatten, maar enkel nog kan "uitzingen" (p. 50) met een "feestend lichaam" (p. 73).<sup>3</sup> Dit *andere* zijn dan dat waarover de filosofie het heeft, vereist geen dialectische, maar wel een 'metaxologische' benadering.<sup>4</sup> Dit wil zeggen dat de filosofie vanuit dezelfde plaats moet opereren als het lachen van de komedie, met name vanuit de ruimte *tussen* ('metaxu' in het Grieks) de dialectisch sluitende 'clôture' van het 'zelf' en het radicale, niet te dialectiseren *ander* waarnaar ze opent.

Dit *andere* zijn, dit 'verloren-zijn' dat in het lachen van de komedie wordt geaffirmeerd, is volgens Desmond geen louter gebrek of tekort, maar een overvloed aan zijn die Desmond 'agapeïsch' noemt. Met die laatste term wil hij aangeven hoe het zijn zich aan ons openbaart als een transcendente liefdevolle goedheid (*agapè*, in het Grieks), als een overdadige energie die van *buiten* onze logische verstaanshorizon komt en er niettemin de grond van is.<sup>5</sup>

3. Desmond wil ontsnappen aan het *absolute weten* van Hegel. *Zijn* en *denken* zullen nooit transparant uitwisselbaar zijn. Het *zijn* is in laatste instantie *anders* dan het denken, weerbarstiger dan het negatieve waardoor het hegeliaanse 'Begriff' zich weet uitgedaagd. Filosofie weet voortaan dat weten niet alles is.

Weet William Desmond dit? Weet hij dat hij niet kan weten wat aan zijn conceptenapparaat ontsnapt? Soms lijkt het wel of hij dat, op het moment zelf dat hij het beweert, reeds is vergeten. Daarvoor laat zijn essay te zeer toe om van dit 'andere' *a-conceptuele* en *a-logische* 'zijn', toch een begrijpelijke, dus begrippelijke en helemaal niet zo'n onlogische voorstelling te maken. Indien hij dit 'andere zijn' rigoureus negatief had beschreven - en het bijvoorbeeld ook de kwalificatie 'zijn' had ontzegd - dan was hij in ieder geval beter geslaagd in zijn opzet om de radicale eindigheid van ons weten in de verf te zetten. Maar Desmond heeft kennelijk niet voor die rigoureuze *via negativa* gekozen. Hij heeft voor het *transconceptuele* wel degelijk concepten gesmeed, en andere dan puur formeel negatieve. Alle reserves tegen Hegels absolute weten ten spijt, beschikt hij over 'positieve' begrippen die dit absoluut *andere* in hun greep weten te houden. Niet alleen weet hij dat dit *andere er* is, hij weet ook *hoe* en *wat* het is: een "overvloedige onbepaalde matrix van het zijn" (p. 105), een "agapeïsche overvloed" (p. 101), een al even "agapeïsche energie van het feestelijke zijn" (p. 57). Het is een uitgesproken positief, goedaardig wonder, iets liefdevols en genereus. Er gaat een hoopvolle "belofte" van uit (p. 95)

en het verwijst naar een scheppende oorsprong ("agapeïsche moeder van alle dingen", p. 105).<sup>6</sup>

Het is best mogelijk dat iemand de neiging voelt aan het *andere*, puur reële *zijn* dergelijke prerogatieven toe te dichten. Alleen verbiedt uitgerkend de eindigheid van onze kennis daarover een beslissende uitspraak te doen. Want wie verzekert ons dat dit 'andere zijn' niet, net andersom, een vervaarlijk *kwaadaardig* wonder is, iets in de orde van wat Kant 'het radicale kwaad' of Maurice Blanchot 'le desastre'<sup>7</sup> heeft genoemd. Misschien verdraagt de 'grondeloze grond' die de filosofie pas *voorbij* haar einders kan vermoeden, alleen kwaadaardige, tegendraadse termen, al was het maar omdat die efficiënter in het vel van onze vermeende kennispretenties snijden.

Maar bovenal zegt Desmonds *positieve* conceptualisering iets over het *standpunt van waaruit* men in zijn ogen tot zo'n ervaring van het a-conceptuele *zijn* kan komen. Tenslotte gaat zijn boek in de eerste plaats daarover: over het tragische en het komische als *standpunten* van waaruit een filosofie haar conceptuele beslotenheid te buiten kan gaan om te zien hoe belachelijk of tragisch ze wel is in haar pretentie het *zijn* zelf te vatten.

Zo brengt het lachen van de komedie ons "tussen die twee uitersten", dit is tussen het besloten denken en het "andere zijn" (p. 59). Desmond legt daar voortdurend de nadruk op: het komische en het tragische brengen ons *over* het 'begrip' *heen* in een 'tussenruimte': niet binnen de muren van het denken en evenmin binnen die van het *zijn* zelf, maar *ertussen*. Pas van daaruit is het een *metaxologie* gegeven beide tegelijk te bevestigen en op die manier te affirmeren hoe *denken* en *zijn* principieel exterieur blijven aan elkaar en hoe ze belachelijk, respectievelijk tragisch worden wanneer ze die exterioriteit willen ontkennen (waaraan alle filosofieën, en bij uitstek die van Hegel, zich steeds hebben bezondigd). Toch laat zo'n 'tussenpositie', als we Desmond mogen geloven (zie onder meer p. 58-62), ons niet ergens halverwege in het volstrekt ongewisse hangen. Zij zet ons veeleer mooi "met beide voeten op de aarde" (p. 58). De *transconceptuele* stap buiten de dialectiek van de zekerheid, maakt ons er niet minder zelfverzekerd om, alleen lijkt die zekerheid niet eens meer de arbeid van het begrip nodig te hebben. Feesten volstaat<sup>8</sup>. Feesten op een 'aarde'. En die 'aarde' mag dan wel de metafoor zijn voor wat de filosofie niet kan vatten, toch belet dit niet dat onze auteur-filosoof *weet* dat zij de wereld van de "lijfelijke werkelijkheid" is, die van het "lichaam van vlees en bloed" (p. 58-59). En aan dat *a-conceptuele*, *singuliere* lichaam is voor hem lang niet alles louter raadsel. Hij weet in ieder geval dat het "elementair" is (p. 62) en, meer nog, dat dit elementaire lichaam "energie" is<sup>9</sup>, de energie nota bene die die van het *zijn* zelf is. Let wel, niet die van het *zijn* waar de filosofie het over heeft, maar die van dat 'andere zijn' dat zich in het komische en het tragische *openbaart*.

Kunnen we hier echter nog spreken van 'openbaren'? Verwijzen het tragische en het komische naar iets *buiten* zich (het *andere*, 'energetische' *zijn*) of verwijzen ze naar zichzelf als instanties die reeds tot dat *andere zijn* behoren? Staat de "komedie van het elementaire lichaam" (p. 62) nog *tussen* de uitersten, *tussen* het ene en het andere, *tussen* het denken en het zijn? Of spreekt ze heimelijk reeds *vanuit* dat *andere*, dit is vanuit het *zijn* zelf? Weet die 'trans-filosofie', dankzij haar niet-denkbare *a-* of *trans-*conceptuele lichaam, dan toch dat ze rechtstreeks opereert vanuit dat genereuze brute *zijn* zelf?

Die vraag is zonder meer cruciaal, want als het tragische en het komische hun 'tussenpositie' inderdaad hebben ingeruild voor de plaats zelf waar dat ander, onkenbaar soort *zijn* zich ophoudt, heeft de dialectische 'list van de rede' ongemerkt maar mooi haar werk gedaan. Dan getuigen tragedie en komedie *de facto* van een greep op - en een concept van - dat andere, weerbarstige *zijn* en hebben ze het met andere woorden in hun conceptualiteit *aufgehoben*. De 'tussenpositie' heeft dan niet *metaxologisch*, maar gewoon dialectisch-logisch gewerkt. Alleen heeft de *Aufhebung* nu in het 'elementair lichamelijke' plaatsgevonden. Het is voortaan niet langer een absolute geest, maar een 'lichaam van vlees en bloed' dat ons, na de vervreemding waarin de filosofie haar hele geschiedenis is verdwaald, terug *thuis*brengt bij het *zijn* dat ons 'maakt'. Al is dit dan het radicaal onkenbare en a-logische andere *zijn*, we hebben er niettemin een vertrouwensband mee, zeker nu dat komische, idiote, singuliere lichaam van ons "ons thuis brengt op aarde als plaats waar we ons met het zijn thuis voelen" (p. 59).

Is het dan nog te verwonderen dat Desmonds metaxologie bij momenten letterlijk met Hegels dialectiek kan worden verward? Zo bijvoorbeeld in het accent dat hij, in zijn analyse van Plato's *Symposium*, legt op Diotima's definitie van Eros als 'tussending'. Die tussenpositie wordt er uitdrukkelijk als een verbindende functie geïnterpreteerd die de tegengestelden tot een geheel samenbindt.

Ik hoef nauwelijks te zeggen dat Eros hier wordt beschreven als een demon die *metaxu* is, tussen aarde en hemel, stervelingen en goddelijke. De articulatie van Eros vindt plaats in het *metaxu* en bindt zo in zekere zin het geheel samen. In dat midden is er ook een *Gottesdienst*: de macht van de demonische Eros ligt in het duiden (*hermeneuein*) en overbrengen van dingen van de mens naar de goden en van de dingen van de goden naar de mens. (p. 103)

Het 'tussen' functioneert hier als een actief 'midden' dat, in de 'singuliere' lichamelijkheid van de mens, de uitersten bij elkaar brengt en op die manier zowel de mens als het hele *zijn* thuisbrengt. Het is - zeer hegeliaans - het 'tussen' (de differentie, het verschil) dat het *zijn* aaneenbindt.

Elders lijkt Desmond *zelf* zijn metaxologie met Hegels dialectiek op één lijn te stellen. Zo laat hij zich ergens ontvallen

dat de filosofische geest, of hij nu dialectisch of metaxologisch is, zich in de tussenruimte moet

bewegen, in de spanning tussen twee uitersten moet denken en dat hij uit hoofde van intellectuele rechtschapenheid moet proberen de uitersten samen te denken. Die inspanning om de uitersten samen te denken is de uitdrukking van de dubbele bemiddeling van de metaxologische geest: het denken dat zichzelf denkt, het denken dat het andere van het denken denkt. (p. 69).

4. Precies de bemiddelende functie die hij aan dat 'tussen' toeschrijft, roept problemen op. Want hoe weet Desmond dat die transconceptuele tussenpositie bemiddelend werkt? Op die vraag lijken in zijn tekst twee incompatibele logica's tegelijk antwoord te geven waarbij, in de kruising van beide, de ene logica *de facto* de zwakte van de andere ondervangt en vice versa. Enerzijds lijkt Desmond die 'tussenpositie' die de filosofie moet innemen, te denken vanuit het andere, a-conceptuele *zijn* waarnaar ze opent; anderzijds tracht hij, net andersom, dit andere *zijn* enkel en alleen vanuit die 'open' tussenpositie te denken.

Enerzijds lijkt het wel of hij al bij voorbaat kennis heeft genomen van wat zich aan gene zijde van die 'tussenruimte' ophoudt. Aan de 'lichamelijke' plaats van waaruit wij uitzien naar dat andere, brute *zijn*, wordt reeds een energie toegeschreven die rechtstreeks daar vandaan zou komen. Dit maakt van die 'lichamelijkheid', waarmee Desmond iets strikt singuliers op het oog heeft, meteen een universeel concept, een 'logische' naam voor een algemene, 'elementaire' zijnsenergie<sup>10</sup> die er juist garant voor moet staan dat het 'andere *zijn*' iets wezenlijks te maken heeft met het *zijn* dat de filosofie, al even zelfverzekerd als abusievelijk, eigenstandig meent te kunnen denken.

Tegelijk houdt Desmond, anderzijds, de redenering aan dat de hele metaforiek rond die 'feestende lichamelijke' niets meer is dan een beeld dat enkel dient om ons ervan te weerhouden dit 'andere *zijn*' inhoudelijk te bepalen. Volgens die denklijn moeten we de hele problematiek rigoureuus vanuit het primaat van die 'tussenpositie' denken. Pas door de autonome werking van dit 'tussen' worden de uitersten *als zodanig* zichtbaar en zo met elkaar bemiddeld.

En wie garandeert hier Desmond dat dit 'tussen' inderdaad een autonome efficiënte werking kent en dat wij met het volste vertrouwen kunnen rekenen op de 'belofte' die dit inhoudt? Uitgerekend Hegel. Hij is het geweest die dit 'tussen' tot bemiddelende motor van denken en werkelijkheid heeft gepromoveerd. Waar Desmond het primaat van het bemiddelende 'tussen' aanhoudt, loopt hij strenger dan hem waarschijnlijk lief is in het logisch gelid van de hegeliaanse dialectiek. Geen wonder dat hij in het bovenstaande citaat het verschil tussen metaxologie en dialectiek aan dit primaat ondergeschikt maakt (p. 69).

Om het primaat van die 'tussenruimte' is het Hegel inderdaad te doen. Eerder dan om het sluitend systeem, gaat het Hegel om dit 'tussen', dit zich steeds hernieuwend 'verschil', die aanhoudende 'differentie'. Hegels systeem 'sluit', niet omdat het mordicus elke differentie uitsluit, maar precies omdat het dat *niet* doet, omdat het de differentie centraal stelt en ervan uitgaat dat het *zijn* geschiedt *in zijn*

differentie, in zijn 'tussen' dat gaapt tussen zichzelf en zijn ander. In laatste instantie is er alleen maar 'tussen', alleen maar 'metaxu' en *enkel daarom* 'sluit' Hegels dialectiek. Als men het boek van Desmond een ding moet aanwrijven, is het wel dat hij van Hegel alleen een flauwe karikatuur laat zien, een denker die enkel uit zou zijn op directe bepalingen en definities, op enge "geometrieën" (p. 36) en in zichzelf opgesloten denksystemen. Wat 'sluit' bij Hegel is evenwel de onophoudelijke ontsluiting, wat systeem maakt is een oneindige systeemloosheid, wat zich als het absolute Zelf afficheert, is juist de absolute differentie die onophoudelijk het verschil met zichzelf zoekt. En natuurlijk legt die hele differentiële werking zich aan het eind nog eens radicaal open om in de apotheose van die openheid in zichzelf te 'sluiten'. Natuurlijk heeft Hegel zich in dit alles ontsluitend dialectisch elan laten meesleuren tot niets er nog aan lijkt te kunnen weerstaan. Maar ondertussen zijn tal van nooit geziene zaken bloot komen te liggen die tot op heden hard hout zijn blijven snijden en is de gevoeligheid opgewekt voor een list in onze rede die we ook in onze nieuwe eeuw nog zullen moeten detecteren. Ik had graag gezien dat Hegelkenner Desmond zijn lezer dit niet had onthouden.<sup>11</sup>

5. Of, om het anders uit te drukken, Desmond heeft ons de hele *problematiek* rond Hegels subject-notie onthouden, juist omdat hij die notie zelf al te probleemloos heeft overgenomen. Neem bijvoorbeeld de passage aan het eind van zijn eerste essay waar hij het over 'de postume geest' heeft, een concept waarmee hij het subject (letterlijk 'de drager') van de transconceptuele houding tegenover het (andere) *zijn* wil aangeven. De context gaat nader in op Dostojewski's bekende doodservaring, zoals hij die in een aantal van zijn romans heeft beschreven. Staande voor het vuurpeleton, wordt de (toen nog) politieke activist op het ultieme moment van de dood gered dankzij een plots gratiebevel vanwege de tsaar. Voor Desmond beschrijft Dostojewski die ervaring *metaxologisch*. In zijn tragische angst is hij als het ware even *over* de grens van de dood *heen* gegaan om, na het gratiebevel, *van daaruit* plots zijn leven en de hele werkelijkheid in een geheel vernieuwd (nu dankbaar en vreugdevol) daglicht te zien. Hij is plots alles gaan bekijken vanuit de typisch transconceptuele 'tussenpositie', een positie die het subject slijt 'tussen het hier en de andere kant':

Daar begint Dostojewski's initiatie in wat ik in *Philosophy and its Others* de 'postume dood' noem: een denken van het zijn dat vanuit de dood lijkt te komen, het zijn dat zijn waarde ontleent aan de vreugde van dit ogenblik. Het tragisch inzicht loopt van het leven naar de dood, het kijkt terug op het leven, keert terug en leeft het leven anders: als het leven in de dood [...]. Sterven en toch naar het bestaan kijken met het extra oog van de dood, dat noem ik de postume geest. Het oog van de dood komt bij het sterfelijk levende oog. Voortaan ben je gespleten tussen het hier en de andere kant [...]. Het lijkt alsof je alles moet verliezen om iets op de juiste manier te zien. Je moet voor een totaal verlies worden geplaatst om de dingen eenmaal en nog eenmaal te zien, om het simpele 'daar is het' van wat is, het wonder te zien, het wonder van het zijn te bezingen. (p. 50-51)



De bedoeling van Desmond is duidelijk: tegen Hegel in die alles laat opgaan in de systematiek van een absolute Geest, wil hij de mogelijkheid openhouden van een affirmatie van een radicaal contingente werkelijkheid. De plaats van waaruit zo'n affirmatie kan gebeuren omschrijft hij als 'vanuit de dood'. Alleen, wat mag zo iets betekenen: 'vanuit de dood'? Niet vanuit de dood *zelf*, zo blijkt uit de tekst, maar vanuit datgene wat ik mee teruggenomen heb van mijn tocht naar *gene zijde* van het leven, vanuit een postuum 'doodsoog' dat ik vandaar heb overgehouden. Met die dood in het achterhoofd voel ik wat een *echte* ervaring betekent, met name dat ik "alles moet verliezen om iets op de juiste manier te kunnen zien". Nu ik kijk vanuit een levend en een dood oog tegelijk, ervaar ik vooral mijzelf als 'gespleten tussen het hier en de andere kant'. Meer nog, ik ervaar 'mij', dit is het punt van waaruit ik naar de werkelijkheid en ook naar mijzelf kijk, als die splinging zelf. En dit niet voor zover die splinging door mijn Ik ongedaan wordt gemaakt, maar juist voor zover die aanhoudt en zichzelf - of moet ik zeggen 'mijzelf' - openhoudt, gespleten houdt, mij als het ware *tussen* mij en mezelf 'en suspence' houdt. Het is in die open cesuur, in die afstand tussen het zelf en zichzelf dat mijn ervaring van de werkelijkheid 'plaatsvindt' en dat derhalve ook ikzelf de *drager*, het *subject* van die ervaring ben. De doodservaring die mij hier als 'postume geest' ten deel is gevallen, is de ervaring van mijzelf als subject, als open splinging tussen mij en mijzelf, als afstand tussen het leven en de dood die ik ben. Het is in laatste instantie die afstand die mij draagt en niet het zelfzekere Ik waar ik mij spontaan voor houd en waardoor ik mij onmiddellijk bij mezelf aanwezig waan.

De subject-notie die Desmond in bovenstaande passage hanteert, is zonder meer die van Hegel. Alleen functioneert ze bij hem enkel om er een singuliere ervaring mee te beschrijven. Toch geldt dezelfde subject-notie bij Hegel ook voor de *plaats* waar het universele 'plaatsvindt' dit is voor het 'subiectum' (het '*hypokeimenon*', het draagvlak) waar de werkelijkheid zichzelf ervaart als drager - 'subject' - van zichzelf. Ook daar is die universele 'plaats' alleen maar een 'tussen'.

Desmonds essay bekritiseert nergens specifiek Hegels subject-notie en problematiseert derhalve ook de hele dialectiek als zodanig niet vanuit haar subject-theorie, ook al neemt ze daar onmiskenbaar een centrale plaats in. De onhoudbare totaliteitspretenties waarop Hegels systeem uitloopt, vloeien nochtans rechtstreeks uit dit subject-concept voort, en dus ook uit de subject-notie die Desmond zonder het goed te beseffen hanteert. Vandaar dat zijn Hegel-kritiek alle heil moet zoeken zowel in een karikaturisering van Hegel als een denker die kost wat kost alles in een 'naadloos' harmonisch systeem wil gieten, als in een harde nadruk op de alteriteit van het *zijn* als weerbarstig *object* van het denken, waarbij hij nooit definitief de pretentie kan ontwijken vanuit dit 'andere' zijn te spreken en het dus de *facto* in zijn alteriteit te miskennen.

6. Er is een kritiek op Hegels absolute weten mogelijk die rechtstreeks op die subject-notie inhaakt, om pas van daaruit de onhoudbare pretenties van het hele systeem lam te leggen. Dit is bijvoorbeeld het geval in het tweede *Boom Essay* dat hier aan de orde is: Slavoj Zizeks *Pleidooi voor intolerantie*.<sup>12</sup> In zijn essay legt de (onderhand wereldbekende) lacaniaanse cultuurcriticus een aantal listen bloot die schuilgaan onder de huid van ons huidig politiek en cultureel tolerantiediscours. Zo toont hij aan dat ons pleidooi voor een multiculturele samenleving waarin eenieder vooral om zijn *andersheid* moet worden gerespecteerd, een even verholen als efficiënte vorm van *eenheidsdiscours* is. Meer bepaald speelt volgens Zizek die multiculturele ideologie bijzonder goed in de kaart van een mondiaal (neo)kapitalisme, dat op die manier een extra wapen in de hand krijgt om elke 'andere' cultuur in haar wereldmarkt ingeschakeld te krijgen.

Daarom moet de conclusie luiden dat de problematiek van het multiculturalisme (de hybride co-existentie van de verschillende culturele leefwerelden) die zich tegenwoordig voordoet, de verschijningsvorm is van zijn eigen tegendeel: de verspreiding van het kapitalistische systeem over de hele wereld. Hieruit blijkt wel hoe ongekend homogeen de moderne wereld geworden is. Het is net alsof, nu de horizon van de maatschappelijke verbeelding geen ruimte meer laat voor de gedachte dat het kapitalisme uiteindelijk zal sterven - omdat iedereen stilzwijgend accepteert dat het kapitalisme nooit meer weggaat - de kritische energie een alternatieve uitlaatklep heeft gevonden in de strijd om culturele verschillen die de fundamentele homogeniteit van het wereldomvattend kapitalistische systeem niet aantasten. (p. 52)

Ook hier is het dus weer Hegel die instaat voor de aangewende logica. Het gelijke is gelijk *in* het verschil, zo klonk de klassieke formulering van zijn dialectiek, en bij Zizek is het niet anders: uitgerekend hun onderlinge verschil geeft ons de kans alle culturen op een gelijke noemer te brengen. Juist hun *andersheid* stelt hen, als een waaier aan nieuwe markten, open voor onze economische (in casu kapitalistische) logica. Het wederzijds respect voor elkaars *andersheid* dat we hen aanpraten, 'depolitiseert' onze economische hegemonie (*ibid.*) en verhoogt zo nog onze greep op de wereld die wij zo mooi en zo vals 'ons dorp' zijn gaan noemen.

Hoe 'wij', hoe 'ons'? Is de wereld dan het dorp van *ons* alleen en niet dat van *alle* mensen? Zijn 'wij' dan 'alle' mensen? Valt de hele mensheid dan samen met 'ons', westerse vennoten van het neoliberale kapitalisme? Het is hier dat Zizeks logica strikt naar Hegels subject-notie teruggrijpt, zij het om die meteen een decentrerende wending te geven. Inderdaad, wie is de 'drager', het 'subject' van het dorp dat wereld heet? Waar 'geschiedt', 'gebeurt' dit mondiale dorp, waar *vindt* het een platform, een *subiectum*, een 'plaats' waar het kan 'plaatsvinden'? Niet zomaar in wat men denkt 'de wereld zelf' te zijn (het zou naïef zijn *na Hegel* zo iets nog te geloven), maar in datgene wat er verschil mee maakt. Uitgerekend in wat zich differentieert ten aanzien van dat mondiale dorp, 'geschiedt' dat dorp (en

schrijft het – ‘maakt’ het - zijn mondiale [dorps]geschiedenis). Tot zover volgt Zizek bewust Hegels subjectlogica.

Alleen gaat Zizek hier een stap verder, door *op de plaats van het subject* die differentie resoluut aan te houden en haar niet bij zichzelf te laten aankomen, zoals Hegels ultieme *Aufhebung* doet. Het punt waarin de wereld bij zichzelf aankomt en als zodanig ‘geschiedt’, blijft exterieur aan die wereld. Op de plaats waar een identiteit is ‘wat ze is’, ontsnapt ze aan zichzelf: ziedaar wat Zizek onderscheidt van Hegel.<sup>13</sup> De wereld is ons dorp geworden, zeggen we, en we denken dat haar identiteit voortaan door alle mensen wordt gedragen en dat de universele mensheid eindelijk *subject (drager)* van de wereld (en dus van zichzelf) is geworden. Maar reeds in het moment van die bewering zelf heeft dat dorp een ‘verschil met zichzelf’ gemaakt: precies het standpunt van waaruit we onze bewering doen, positioneert zich buiten die wereld en maakt dat die opnieuw van zichzelf verschilt. Maar uiterekend dat ‘subject’, die differentiële ‘plaats’ tussen de wereld en zichzelf, eigenen wij ons toe als wij de wereld ‘ons’ dorp noemen. Op die manier verdoezelen we het verschil tussen ons en de wereld en laten het daarenboven handig in ons voordeel uitdraaien.

Nog duidelijker wordt dit verschil tussen de wereld en zichzelf - dit is diens ‘subject’ - vertegenwoordigd door diegenen die uit onze mondiale boot vallen. Die wijzen onze wereldgemeenschap het sterkst op haar tekort, op haar verschil met zichzelf; op het feit dat er tussen haar en haarzelf nog een afstand, een ‘tussenruimte’ gaapt die nog niet is *aufgehoben* en ook niet zomaar *aufzuheben* is. Zo zijn het bijvoorbeeld de ‘sans papiers’ die ons vandaag de dag confronteren met het ware ‘subject’ van onze internationale gemeenschap. In al hun symptomaliteit, geven die ‘sans papiers’ de plaats aan waar ons universele werelddorp nog aan het ‘geschieden’ is. In de schrijnende, niet te tolereren onoplosbaarheid van hun probleem komt dat constitutieve *verschil* dat ons töt wereldgemeenschap maakt als zodanig (en dus niet *aufgehoben*) aan de oppervlakte. In die zin wordt onze universele gemeenschap pas *in hen* met ‘zichzelf’ geconfronteerd. Zizek illustreert die antagonistische subjectlogica nog met verschillende andere voorbeelden:

Zo werd in voormalig Joegoslavië de universaliteit vertegenwoordigd door de Albanese en Bosnische moslims, waar alle andere volkeren op neerkeken. [...] Het Griekse *demos* vertegenwoordigde de universaliteit, niet omdat het de meerderheid van de bevolking vertegenwoordigde, en ook niet omdat het de laagste positie in de maatschappelijk hiërarchie bekleedde, maar omdat het juist geen eigen plek binnen de hiërarchie had, maar een ontmoetingsplaats van conflicterende, elkaar opheffende stromingen was, of in hedendaagse terminologie: een plaats van performatieve contradicties. [...] Om Marx' klassieke voorbeeld aan te halen: het proletariaat vertegenwoordigt de universele mensheid, niet omdat het de laatste en meest uitgebuite klasse is, maar omdat het bestaan van het proletariaat op zich een ‘levende tegenspraak’ is, omdat het de belichaming vormt van de fundamentele evenwichtsstoomis en inconsequentie van het kapitalistisch maatschappelijk Geheel. (P. 59-60)

7. De andersheid die aan Hegels dialectiek ontsnapt, ligt dus voor Zizek niet in de harde alteriteit van het *zijn*, die als a-logisch *object* voorgoed weerbarstig blijft aan de beslotenheid van ons denken, zoals Desmond voorhoudt. Voor Zizek moet die alteriteit zonder meer in het *subject* zelf worden gesitueerd. Pas wie de differentie die in dit subject werkzaam is, radicaal aanhoudt, ontsnapt aan het gangbare hegelianisme en de anomalieën die eraan vastkleven. Pas zo'n strategie *decentreert* het hele systeem *van binnen uit* en fruikt het des te efficiënter in zijn 'totalitaire', 'sluitende' pretenties. Sterker nog, op die manier wordt het tegelijk omgesmeed tot een gedegen kritisch instrumentarium. De exterioriteit die in Zizeks subjectnotie aan de orde is, heeft dan ook niets van de 'transcendentie van het zijn' waarover Desmond het heeft.<sup>14</sup> Bij Zizek betreft het een door en door *immanente* exterioriteit, die louter het effect is van de haast mechanische, 'geometrische' logica<sup>15</sup> die in die harde, 'negatieve' dialectiek werkzaam is. De plaats waar een identiteit is wat ze is, is *alleen al om die (logische) reden* exterieur aan die identiteit. De concrete inhoud van die exterioriteit kan verder om het even wat zijn en kan ook op elk moment veranderen. Het komt er voor Zizek niet op aan de ware exterioriteit van het *zijn* veilig te stellen, maar het verborgen subject op het spoor te komen van wat zich als waarheid, identiteit of *zijn* poneert.

8. In dit laatste ligt de reden waarom Zizek ons hele tolerantiediscours aan een kritisch onderzoek onderwerpt. Niet het object maar het subject van het multiculturalistisch vertoog is problematisch. Dat subject, die *plaats* van waaruit het vertoog zich profileert, wordt immers door de multiculturalist verkeerd ingeschat, zo niet zonder meer over het hoofd gezien. Nochtans verschilt die plaats niet wezenlijk van de positie van waaruit het racisme zich profileert. Bij de racist is het duidelijk. Daar merk je meteen hoe hij spreekt vanuit een positie die zich, in naam van allerlei universele waarden, superieur boven het hele universum verheven waant.<sup>16</sup> De 'bonte wereld van verschil' mag er volgens hem wel zijn, maar dan *elders*. Zijn 'verschil' heeft immers met die universele 'wereld van verschil' geen uitstaans. Zijn 'verschil' neemt hij voor zijn natuurlijke eigenheid zelf. Hoe scherper zo'n racistisch vertoog uit de hoek komt, des te duidelijker legt het de positie van het subject bloot: dat heeft zijn plaats uitgerekend daar waar de universele orde zich niet dezelfde waant als overal elders, waar ze de uitzondering is die de spreekwoordelijke regel maakt. Dat subject 'sluit' de hele universele orde, maar dan wel door zich buiten die orde te positioneren en *pas van daaruit* allen als gelijken te erkennen.

Het subject van een multiculturalistisch discours kent dezelfde structuur, alleen is die daar zo goed als onzichtbaar geworden. Zijn geloof in de gelijkwaardigheid van alle culturen meent de multiculturalist te kunnen uiten *vanuit die gelijkwaardigheid zelf*. Hij meent probleemloos in naam van allen te kunnen

spreken en het ontgaat hem dat hij dat onvermijdelijk doet vanuit een positie die juist van 'allen' verschilt. Zijn bewering als zodanig positioneert hem noodzakelijk op een plaats die verschilt van de universele gelijkwaardigheid waarvoor hij opkomt. Ook hij staat er, net als de racist, buiten en dus boven. Zizeks oordeel over de multiculturalist is niet mild:

Met andere woorden, het multiculturalisme is een ontkende, omgekeerde, zichzelf in de staart bijtende vorm van racisme, een racisme op afstand. Het heeft zogenaamd respect voor de identiteit van de Anderen en beschouwt deze als een besloten 'authentieke' gemeenschap waartegenover hij, als multiculturalist, een afstand bewaart die mogelijk wordt gemaakt door zijn bevoorrechte universele positie. Het multiculturalisme is een racisme dat de eigen positie van elke positieve inhoud ontdoet. (De multiculturalist is geen directe racist, hij stelt de specifieke waarden van zijn eigen cultuur niet tegenover die van de Ander.) Niettemin behoudt hij deze positie van het bevoorrechte lege punt van universaliteit van waaruit andere culturen kunnen worden gewaardeerd (en geëvalueerd). Het multiculturele respect voor de eigenheid van de Ander is juist een manier om de eigen superioriteit te bekrachtigen. (p. 49)

Beide, racist en multiculturalist, ontkennen dus het verschil waardoor onze universele samenleving wordt geconstitueerd. De multiculturalist begraaft het onder een discours dat elk verschil neutraliseert, de racist doet het door zich, in zijn hooggeprezen eigenheid, boven dit verschil verheven te wanen. Wil het multiculturalisme in zijn opzet slagen (en met die opzet op zich gaat Zizek volmondig akkoord), dan moet het zich bewust worden van het verschil van waaruit het zich tot onze multiculturele wereld richt. Pas dan zal het niet langer meewerken aan de depolitisering die overal schering en inslag is, maar echt werkelijk aan politiek doen.

9. Inderdaad, om de erkenning van het verschil is het in de politiek te doen, aldus Zizek. Een "echte" (p. 22, 40), "werkelijke" (p. 100), "linkse" (p. 58) politiek, kortom een politiek die haar (ideologie-)kritische taak ernstig neemt, waant zich nooit boven de partijen verheven (een gevaar dat het multiculturalisme steeds besluipt), maar beseft altijd partij te kiezen en te moeten kiezen. Ze engageert zich uitdrukkelijk voor het singuliere, voor wat zich profileert tegen het universele in, maar dan wel omdat alleen op die manier de universele dimensie van onze wereldpolitiek tot haar recht kan komen. Zij "accepteert tegelijkertijd het antagonistisch karakter van de samenleving (er bestaat geen neutraal standpunt, de strijd is wetgevend), en blijft tegelijkertijd universalistisch (sprekend in naam van de universele emancipatie)" (p. 58). Het is met andere woorden "onmogelijk om geen partij te kiezen, aangezien ook de neutraliteit een vorm van partij is" (p. 57-58). Dit laatste vat heel Zizeks reserve tegen het multiculturalismediscours samen. Een 'platte' tolerantie tegenover alles wat 'anders' is, maakt elke discussie bij voorbaat onmogelijk. Meer nog, het handhaaft het 'gelijk' van wie zogenaamd tolerant is en

staat hem toe ongemerkt het laken steeds naar zich toe te halen. Zo'n tolerantie maakt zich schuldig aan wat Hegel een '*schöne Seele*' noemt. Opgeslorpt door de bekommernis om haar eigen morele zuiverheid, ontgaat het zo'n 'schone ziel' dat ze het kwaad ondertussen in de buitenwereld vrij zijn gang laat gaan en er dus onrechtstreeks mede verantwoordelijk voor is. Politiek is niet te herleiden tot het handhaven van een 'political correctness', maar is principieel partij kiezen, beslissen, zijn handen vuil maken aan het 'negatieve', niet te temmen verschil waardoor ons werelddorp wordt 'gemaakt'. En wat is 'partij kiezen' voor Zizek? Een 'part', een deel verkiezen boven het geheel, maar dan niet om het mooi daarvan af te zonderen, maar om aan te geven hoe dat particuliere deel in zijn hardnekkige *singulariteit* het geheel '*maakt*'. Als het aan Zizek ligt, is dit ook de leest waarop een vernieuwde ideologiekritiek geschoeid moet zijn. Zo'n kritiek moet niet zozeer zoeken naar wat achter een 'geheel' schuilgaat; zij moet dit geheel op een *actieve, performatieve* wijze identificeren met zijn onhebbelijke singuliere deel, met zijn 'symptoom'. Een ideologiekritiek moet het voortaan verstaan om

vraagtekens te plaatsen bij de concreet bestaande universele orde uit naam van zijn symptoom, uit naam van het deel dat weliswaar inherent aan de bestaande universele orde is, maar hierin geen eigen plaats kent (in onze maatschappij bijvoorbeeld de illegale buitenlanders of de daklozen). Deze identificatie met het symptoom is het precieze en noodzakelijk tegendeel van de gebruikelijke kritisch-ideologische stap van herkenning van een bepaalde inhoud achter een abstract universeel begrip ('de 'mens' van de mensenrechten is in de praktijk de witte [sic!] mannelijke eigenaar'): men bekrachtigt *op pathetische wijze* (en identificeert zich met) het punt van inherente uitzondering/buitensluiting, de verschoppelingen van de concrete positieve orde, als het enige punt van de universaliteit. (p.59; ik cusiveer)

10. Waarom moet het 'symptoom' dat de pretenties van 'de bestaande universele orde' ondermijnt, zo nodig 'op *pathetische wijze*' worden bekrachtigd? Vanwaar komt de noodzaak van dit *performatieve* pathos? Misschien ligt in dit pathos zowel én de hele sterkte én de hele zwakte van Zizeks ideologiekritiek. Haar doel is in ieder geval om aandacht te vragen voor het ontoeëigenbare 'verschil' waardoor die universele orde wordt geconstrueerd / gedeconstrueerd. Dit verschil *moet* inderdaad bewust *actief* in de verf gezet worden, aangezien het dit nooit uit zichzelf zou doen. Het werkt nooit anders dan onbewust of onderhuids en vindt de meest listige strategieën uit (waaronder de ideologie) om dit zo te houden. Vandaar dat de affirmatie van dit verschil alleen actief, performatief en met een zekere pathos kan gebeuren. Zo'n kritische geste beseft immers bij voorbaat dat ze zich steeds weer – en steeds anders – zal moeten herhalen, aangezien het een illusie is te menen ooit de definitieve waarheid achter een ideologie te kunnen blootleggen. Het 'sterke' aan Zizeks ideologiekritiek is dat zij zich van die illusie heeft bevrijd. Mede dankzij een hegeliaanse herinterpretatie van haar problematiek, is zijn ideologiekritiek afgeraakt van de pretentie dat ze zo'n 'zuivere' waarheid achter alle schijn kan blootleggen.

Bewust van de eindigheid van haar pretenties, confronteert ze elke waarheid met het symptomatische 'verschil' dat deze onbedoeld nog produceert, om aan te geven dat die waarheid zelf door dat onhebbelijke, niet toe te eigenen verschil wordt gegenereerd. De waarheid van de mensenrechten wordt in de 'sans papiers' geconfronteerd met het verschil dat zij, ondanks al haar beste intenties, nog genereert en dat symptomatisch verschil dwingt die waarheid zich opnieuw waar te maken en zich dus opnieuw te onderscheiden (te doen verschillen) van wat ze dacht haar waarheid te zijn.

Toch ligt ook daarin juist de zwakte van dit soort ideologiekritiek. Zij is wel in staat dat verschil bloot te leggen, maar kan daarvoor zelf nooit echt iets in de plaats stellen, aangezien ze bij voorbaat al weet dat dit verschil onvermijdelijk opnieuw zal worden gladgestreken. Zij zal het probleem van de 'sans-papiers' wel blootleggen, maar de oplossing ervan overlaten aan de handige jongens van de *realpolitik* die dit verschil opnieuw in de 'waarheid' zullen inpassen (of, in hegeliaanse terminologie, 'aufheben'). Natuurlijk weet de ideologiekritiek dat die oplossing opnieuw 'verschil zal maken' en dat die opgekalefaterde waarheid daarom weer het voorwerp van haar kritiek zal moeten worden, maar die blik in de toekomst kan zij *hic et nunc* nog op geen enkele manier in haar kritische analyse betrekken.

Vandaar dat die ideologiekritische positie onophoudelijk ofwel in moralisme, ofwel in cynisme dreigt te vervallen, allebei houdingen waar ze zich het liefst zo ver mogelijk vandaan houdt. Het gevaar te moraliseren wacht haar op telkens zij een singulier, symptomatisch 'verschil' aan de kaak moet stellen. Voor ze het goed en wel beseft, laat ze dan uitschijnen dat een wereld zonder verschil - of een vredige wereld waarin alle verschil geneutraliseerd is - binnen handbereik ligt en voedt ze op die manier de moraliserende aanpak die ze juist wilde tegengaan. Heel haar kritisch potentieel moet ze dan evacueren naar ironische kanttekeningen in de marge van dat moraliserend geloof, dat er overigens nog door wordt gevoed. Maar als diezelfde ideologiekritiek te sterk overtuigd raakt van de onophefbaarheid van het verschil dat zij moet blootleggen, komt zij al gauw in het cynische kamp terecht en gaat ze dat al even hardnekkige als zekere 'verschil' in haar eigen voordeel uitspelen. In het eerste geval wordt de ideologiekriticus een 'nar', in het tweede een 'schelm', aldus Zizek.

Na de val van het socialisme is de schelm een neoconservatieve voorstander van de vrije markt, die hardvochtig elke vorm van sociale solidariteit als contraproductieve sentimentaliteit van de hand wijst. De nar daarentegen is een multiculturele, radicale maatschappijkriticus, die met zijn ludieke benadering voorbestemd lijkt om de bestaande orde te ondergraven, maar hier feitelijk een aanvulling op vormt. (p. 37)

Zizek stelt uitdrukkelijk dat er een derde weg is die aan het koorddansen tussen die twee valkuilen ontkomt<sup>17</sup>, met name die van de "echte politiek" (p. 40). Waarvoor

zo'n politiek staat, is hierboven reeds geëvoceerd: een affirmatie van het *verschil als zodanig* dat, in al zijn weerbarstigheid, ontembaar aan de basis van onze universele samenleving woekert. Maar het is de vraag of zo'n *affirmatie*, ondanks alle pathos waartoe ze haar toevlucht neemt, ooit boven haar inherente zwakte uitkomt. Want zo'n politiek mag er dan op uit zijn het verschil *als zodanig* bloot te leggen, tegelijk moet ze bekennen daarin principieel nooit te kunnen slagen, aangezien dit constitutieve verschil nu eenmaal een onbewuste, verborgen structuur betreft. Dit laatste is de reden waarom de ideologie dan ook de horizon van ons socio-politiek bedrijf zal blijven, alle ideeën (versta ideologieën) over 'de dood van de ideologie' ten spijt.

Een ideologiekritiek als die van Zizek kan alleen een fatale (transcendentiaal)structuur blootleggen die ons duidelijk maakt hoe wij steeds bij voorbaat al in de val van een ideologie zullen zijn getrapt. Zij kan *eventjes* de perfide draden blootleggen die ons ideologisch aaneenbinden. Even, in dit 'blote' moment kan zij haar kritische werk doen. Maar zodra die draden door onze kritiek echt dreigen los te komen, is het niet te vermijden dat zij reeds op dat zelfde moment opnieuw aan elkaar worden geknoopt, *zij het op een andere wijze*. Alleen dit laatste - die puur formeel 'andere' *wijze* - gunt aan de ideologiekritiek de ruimte waarin ze kan opereren. Enkel daar kan ze in de 'tussenruimte' gaan staan die de universele gemeenschap scheidt van haarzelf. Enkel daar kan ze dat gedepolitiseerde universum repolitiseren.

De pathetiek waarmee voor Zizek een ideologiekritische geste moet gepaard gaan, dient minstens ook om een tegengewicht te bieden voor het ijle, onhoudbare van die 'tussenruimte' waarin ze moet opereren *te bezweren*. Misschien heeft ook het gedreven pathos dat zijn hele essay - en zijn hele oeuvre - doorzindert, geen ander doel. De impasse waarin onze ideologie- en andere kritiek is terechtgekomen, moet ook Zizek in laatste instantie *bezweren*. Al bij al een magere conclusie. Alleen ligt de impasse nu bloot, en dat is al heel wat. Het instrumentarium waarmee ze is blootgelegd, is dat van een denker die bij uitstek de naam heeft (of, sinds Zizek, *had?*) alle contradicties 'naadloos' weg te werken. Misschien is dit al bij al nog de beste garantie tegen het absolute weten waarin zoveel kritieken op het absolute weten (dat van Hegel of van anderen) vervallen.

## Noten

<sup>1</sup>De twee essays waaruit zijn boek bestaat, zijn vertalingen van, respectievelijk, hoofdstuk 2 uit *Perplexity and Ultimacy. Methaphysical Thoughts from the Middle* (State University of New York Press, Albany, 1995) en hoofdstuk 6 uit *Beyond Hegel and Dialectics. Speculations, Cult and Comedy* (bij dezelfde uitgever, 1992). Zoals in al zijn andere



publicaties is ook in die beide boeken de referentie naar Hegel alomtegenwoordig.

<sup>2</sup>”Het betreft hier een afwezigheid die niet op dialectische wijze een aanwezigheid als tegenpool oproept.” (p. 12).

<sup>3</sup>Of elders spreekt hij, verwijzend naar de bacchantische Dionysoscultus, van “een viering van het bestaan als feest. [...] De komische feestvreugde barst lachend los in de tussenruimte van het ambigue exces van het zijn als oorspronkelijke macht. Een exces dat we niet totaal kunnen beheersen, laat staan door het denkvermogen alleen, maar waaraan we feestelijk kunnen deelhebben.” (p. 60).

<sup>4</sup>In zijn *Boom-Essay* lijkt Desmond dit *metaxologie*-concept ‘verondersteld gekend’ te achten bij zijn lezer. In de werken waarin de beide essays oorspronkelijk als hoofdstuk fungeerden, was die term immers al aan het begin van het boek uitgelegd. Helaas heeft de Nederlandse vertaling het verzuimd om even in een voetnoot de stipulatieve definitie te citeren die Desmond aldaar van zijn centrale concept geeft. Hetzelfde geldt trouwens ook voor het begrip ‘agapeïsch’ dat zo dadelijk ter sprake komt.

<sup>5</sup>Zo gewaagt Desmond aan het eind van dit tweede essay, in een context waar hij het over Plato heeft, van “het agapeïsche surplus van het zijn [...], de overvloed die niet alleen aan iedere dialectische cirkel van het zichzelf bemiddelende denken voorafgaat, maar deze ook draagt en overschrijdt (p. 119). En elders luidt het: “Het ja van dat lachen is een feestelijk gebaar naar de metaxologische openheid van het agapeïsche zijn.” (p. 57).

<sup>6</sup>In het eerste essay gewaagt hij ergens van “een metafysische, agapeïsche schepping” (p. 43).

<sup>7</sup>Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, Gallimard, Parijs, 1980. De beschrijving die hij er her en der van ‘le désastre’ geeft, zijn niet incompatibel met wat Desmond over het ‘andere zijn’ zegt, alleen is de bepaling ervan hyper-negatief en laat het ‘subject’ van de tekst zich voortdurend bewust door dit negatieve ondermijnen. Bij wijze van voorbeeld: “Le désastre, expérience éprouvée, défait et le laissant intact le rapport au monde comme présence ou absence, sans cependant nous libérer de l’obsession dont il nous charge” (*op. cit.*, p. 184), of de beroemde openingszin: “Le désastre ruine tout et laissant tout en état.” (*op. cit.*, p. 7).

<sup>8</sup>Als *transconceptuele* grootheid is de komedie een “viering van het bestaan als een feest” (p. 60).

<sup>9</sup>Zie bijvoorbeeld p. 75 waar hij spreekt van de “feestelijke energie van het lichaam”, of p. 112 waar hij “elementaire energieën” van het passionele lichaam tegenover het “abstracte denken” zet.

<sup>10</sup>Gedacht naar het neoplatoons model dat Plato’s ‘idee van het goede als’ ‘*epikeinai tês ousias*’ formuleert in termen van Aristoteles’ ‘*energeia*’-begrip.

<sup>11</sup>In een bepaalde passage van zijn tweede essay speelt Desmond de brieven van Hegel uit tegen zijn theoretisch werk: “En zoals ik zei komt Hegel uit de *Brieven* naar voren als een ingezetene van *vele werelden*, met eerder een gevoeligheid voor de complexe spanning daartussen dan voor een naadloze harmonie.” (p. 64; Desmond cursiveert). Dat de auteur Hegels dialectiek hier met een “naadloze theorie” associeert, is zonder meer onvergeeflijk. Als Hegel het over één ding heeft, is het wel het feit dat er *alleen maar naad is*, dat het *zijn*

gefundeerd is ('gebeurt', 'geschiedt', 'plaatsvindt') *in de scheur zelf* die het uiteenrijt; of nog: dat de naad logisch en ontologisch *voorafgaat* aan wat hij aan elkaar naait (en dat de scheur [of differentie] *voorafgaat* aan wat zij van elkaar losscheurt). De "gevoeligheid voor complexe spanning" enkel in Hegels *Brieven* leggen, is niet alleen schromelijk incorrect, het getuigt daarenboven van een moraliserend-psychologiserende Hegel-interpretatie die alleen maar vers voedsel biedt aan de pretentieuze '(zelf)relativerende' mentaliteit van de (post)moderne burger die abusievelijk denkt zoiets als een 'absoluut bewustzijn' ver achter zich te hebben gelaten. Ik denk niet dat men er goed aan doet om in die context het 'gezonde verstand' dat die burger zich toemeet, lovend boven Hegels dialectiek te verheffen. Desmond doet dit nochtans in de zin die volgt op de zopas geciteerde passage waar hij zowaar Hegel prijst voor het 'gezonde verstand' waarover hij - getuige die *Brieven* - *toch* ook blijkt te beschikken ("Hegel blijkt over [sic!] een degelijk gezond verstand te bezitten [sic!]...").

<sup>12</sup>Dit *Boom Essay* is een grondige bewerking van een artikel dat oorspronkelijk verscheen in de *New Left Review* (september-oktober, 1997) onder de minder provocerende - en eerlijker - titel 'Multiculturalism, Or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism'.

<sup>13</sup>Zizek beweert evenwel nooit tegen Hegels denken in te gaan of zich ertegen af te zetten. Vanaf zijn eerste boek (*Le plus sublime des hystériques, Hegel passe*, Point Hors Ligne, Parijs, 1988) situeert hij zichzelf onveranderd in een rechte lijn met Hegel. Alleen staat hij een 'hardere' lectuur voor van de hegeliaanse tekst die de facto neerkomt op een *decentring* ervan zoals hier beschreven.

<sup>14</sup>Zo bijvoorbeeld in Desmonds tweede essay, waar hij het heeft over een "gevoel voor de sacrale andersheid van het zijn" (p. 78) of een "gevoeligheid [...] voor het buiten-menselijke" en een "behoefte aan een gene zijde dat in zekere zin ultiemer is dan de mens" (p. 80).

<sup>15</sup>Voor Desmond is "geometrie" een van de negatieve kwalificaties die hij het hegelianisme en alle andere vormen van het "zichzelf denkende denken" toeschrijft (zie in zijn essay p. 19, 28, 34, 36).

<sup>16</sup>Zo schrijft Zizek bijvoorbeeld: "Alleen het rechtse populisme geeft nog blijk van de authentieke politieke passie door de strijd aan te gaan, door openlijk toe te geven dat, juist als je vanuit een universeel standpunt spreekt, je niet iedereen wilt plezieren, maar bereid bent onderscheid te maken tussen 'wij' en 'zij' ." (p.43).

<sup>17</sup>"Zijn we nu veroordeeld tot het gekmakende alternatief van de keuze tussen een nar en een schelm, of bestaat er nog een *tertium datur*" (p. 38)