ISSN 0772 – 4381 VABB-SHW
Volume 38 (2025) Nummer 2

INHOUD

VOORWOORD 116
Henk Vandaele

ESSAYS
NAAR AANLEIDING VAN EEN OVERTREDING… 117
Alexandra Van Laeken

HET PERSOONLIJKE IS POLITIEK! 121
Dries Josten

ARTIKELS
OVER OORLOG: EEN BEZINNING 127
Dirk De Schutter

VAN ENERGIE NAAR AFFECT. LYOTARD VOORBIJ FENOMENOLOGIE EN PSYCHOANALYSE 151
Frans van Peperstraten

VAN IDEOLOGIE NAAR INFORMATIE: LYOTARD EN DE POSTMODERNE MAATSCHAPPIJKRITIEK 173
Kasper Dheedene

IN MEMORIAM
PROF. DR. HERMAN DE LEY 198
Danny Praet

RECENSIES
MARTINE LEJEUNE & THIBAULT DE JAEGER, *IK ZOEK WAT IK WIL* 202
Jaques De Visscher

GREET VAN THIENEN, *DE ALCHEMIE VAN DE TIJD* 203
An Dufraing

HARTMUT ROSA, *DEMOCRATIE VRAAGT OM RELIGIE* 206
Erik Meganck

STÉPHANE SYMONS, *DWAALLIJNEN. LUDWIG BINSWANGER EN FERNAND DELIGNY OVER DE MENSELIJKE CONDITIE* 209
Dorine Vergote

PERSONALIA

DE UIL VAN MINERVA
Tijdschrift voor Geschiedenis en Wijsbegeerte van de Cultuur

Redactie:
Dries 24, B-8956 Kemmel (België)
Telefoon: +32(0)057/44.69.00
henk.vandaele@vives.be
Hoofdredactie:
Raf Debaene (Gent), Henk Vandaele (Kortrijk), Sjoerd van Tuinen (Rotterdam)
Redactieraad:
Cato Andriessen (Gent), Nina Boddin (Gent), Broos Delanote (Leuven), Jacques De Visscher (Nijmegen/Gent, voorzitter), Levi Haeck Gormez (Gent), Dominiek Hoens (Gent), Massimiliano Simons (Maastricht), Nicolas Terrie (Gent), Jonas Vanbrabant (Praag), Alexandra Van Laeken (Gent), Luc Vanmarcke (Leuven), Joris Van Poucke (Gent), Paul Willemarck (Parijs), Benjamin Zonnekeyn (Gent).
Eindredactie:
Raf Debaene, Henk Vandaele, Levi Haeck Gormez, Alexandra Van Laeken, Nina Boddin (website).
Vormgeving en opmaak:
Jakob de Smaele (Gent) en Jonas Vanbrabant
Adviesraad:
Berber Bevernage (Gent), Toon Braeckman (Leuven), Martha Claeys (Antwerpen), Arthur Cools (Antwerpen), Thomas Crombez (Antwerpen), Rob Devos (Leuven), Marc De Kesel (Nijmegen), Ignaas Devisch (Gent), Katrien Schaubroeck (Antwerpen), Roos Slegers (Tilburg), Sonja Lavaert (Brussel), Philippe Lepers (Kortrijk), Anneleen Masschelein (Leuven), Eric Meganck (Antwerpen), Bert Olivier (Port Elizabeth, Zuid-Afrika), Bart Raymaekers (Leuven), Frans van Peperstraten (Tilburg), Marc Van den Bossche (Brussel), Gertrudis Van de Vijver (Gent), Dorine Vergote (Zonnebeke) Maren Wehrle (Rotterdam).

Het tijdschrift DE UIL VAN MINERVA verschijnt vier keer in het jaar.
Individueel abonnement:
€ 33/jaar (als particuliere abonnee krijgt men het tijdschrift toegestuurd).
Institutioneel abonnement:
€ 55/jaar (voor bibliotheken en instellingen, met opsturen van tijdschrift).
Steunabonnement:
€ 45/jaar (als individueel abonnee krijgt men het tijdschrift toegestuurd).
Afzonderlijke nummers:
€ 12 (+ verzendingskosten).
Alle overschrijvingen dienen te gebeuren op DE UIL VAN MINERVA, Dries 24, B-8956 Kemmel, KBC-rekening IBAN BE70 7310 2906 6225, BIC KREDBEBB
Met medewerking en steun van de Universitaire Stichting.

VOORWOORD

We starten ons zomernummer met een bijzonder essay van Alexandra Van Laeken, filosofe en aanstormend jong talent uit de Gentse poëziescéne. Op een morgen wordt ze wakker in een droom over “mijt-aids”. Van Laeken deelt ons een speels inzicht van tussen haar lakens. Met het tweede essay blijven we in de kunsten. Dries Josten stelt zich naar aanleiding van het evenement: *Opening, vluchtlijn, visioen: over poëzie en politiek: een avond over de verhouding tussen poëzie en radicale politiek* de vraag naar het politiek belang van de poëzie.

Het eerste artikel *Over oorlog: een bezinning* is een beklijvend stuk van Dirk De Schutter. De tekst is de neerslag van een lezing die hij in 2024 gaf voor de Wijsgerige Kring in Eindhoven. Met de huidige toestand van de wereld voor ogen is die tekst alleen maar relevanter geworden. Beginnend bij Homeros en de Trojaanse oorlog, overschouwt De Schutter het fenomeen oorlog. Naarmate De Schutter in zijn reflecties vordert komt iets dreigends naar boven. De Schutter citeert Sloterdijk: “Verlichtung bedeutet Vernichtung. Aufklärung ist aggressiv gewordene Lichtmetaphysik.”

De volgende twee artikels hebben het denken van Lyotard als thema. Frans van Peperstraten toont aan hoe Lyotards denken, uit de vorige eeuw, relevant kan zijn voor de hedendaagse aandacht in de filosofie voor de emotie. Van Peperstraten meent dat de wijze waarop Lyotard zich verhoudt tot de fenomenologie en de psychoanalyse een waarschuwing kan zijn voor de wijze waarop ‘het affect’ vandaag in de filosofie zijn plaats krijgt. Ook het tweede artikel onderstreept de hedendaagse relevantie van Lyotard. Kasper Dheedene confronteert Lyotards denken met het neomarxisme.

We vragen een bijzondere aandacht voor het *In Memoriam* van Herman de Ley, die in oktober 2024 is overleden. De Ley was aan de universiteit Gent een eminent hoogleraar in de Griekse letterkunde en de middeleeuwse filosofie. Zijn eruditie en acribie zijn legendarisch. Danny Praet geeft een overzicht van De Leys bijdrage aan de filosofie, maar vooral zijn politiek engagement voor de moslimgemeenschap in Vlaanderen.

We sluiten af met vier recensies over de volgende werken: Martine Lejeune & Thibault De Jaeger, *Ik zoek wat ik wil*; Greet Van Thienen, *De Alchemie van de Tijd*; Hartmut Rosa, *Democratie vraagt om religie*; Stéphane Symons, *Dwaallijnen. Ludwig Binswanger en Fernand Deligny over de menselijke conditie*.

Essay

NAAR AANLEIDING VAN EEN OVERTREDING…

Alexandra Van Laeken

"Dat is *mijt-aids*", stelde ze onverbiddelijk vast. Terwijl ik de slaap nog uit mijn ogen aan het wrijven was, voerde een ambtenaar naast mijn bed zorgvuldig microscopisch onderzoek op me uit. Ze ontdekte zwarte puntjes in mijn laken en begon een boete uit te schrijven. Ik voelde het langzamerhand kriebelen. Eerst was het subtiel tussen mijn tenen, maar al snel werd het erger. Een ondragelijke jeuk kroop naar boven langs mijn benen. Eerst op, maar al snel zat het ook onder mijn huid. Ik voelde hoe de beestjes zich razendsnel vermenigvuldigden. Ik wilde rechtspringen uit mijn bed, de lakens van mij gooien en mijn lichaam tot bloedens toe openkrabben, maar ik deed het niet. Ik bleef liggen, sloot mijn ogen en werd wakker met een vreemdsoortige hernieuwde energie.

Wil je je dromen onthouden, dan moet je snel zijn. Vluchtig glijdt het zand door mijn vingers terwijl ik de korrels van mijn droom tot een verhaal wil kneden. De ambtenaar, de boete, jeuk, en… 'mijt-aids'. Wat moet ik daar nu mee? Met deze brokken blijf ik over, en eenmaal opgeschreven, begin ik me te schamen. Dat overkomt me keer op keer. Er is iets verschrikkelijk onaangenaam aan je dromen neerpennen. Je scheurt de woorden tegen wil en dank uit je geheugen en het resultaat is in eerste instantie altijd … teleurstellend. Althans, dat is mijn eerste reactie. Teleurstellend en gênant. Vervolgens ga ik ontbijten. Wanneer ze al wakker is (dat is zelden het geval), maak ik gretig van de gelegenheid gebruik om mijn droom met mijn huisgenoot te delen. Geduldig, maar ook een beetje verveeld, hoort ze me aan, terwijl ik hakkelend mijn droom reconstrueer en ik langzamerhand begin te genieten van de woorden die ik net nog zo afstotend vond.

Ondertussen is de afstand groot genoeg dat ik ermee kan beginnen spelen. De ambtenaar, de boete, jeuk, en… 'mijt-aids'. Wie is de ambtenaar die me naast mijn bed staat te controleren? Is het misschien een personage uit een van de verhalen van Franz Kafka? De ambtenaar die me opwacht voor de poort van de wet? De ambtenaar beveiligt de wet met openingsuren, regels en conventies. Zij is het die de orde van de wet verwezenlijkt. Maar wat ligt er achter de poort? Wat is de wet waar zij over waakt? Het is de wet die ik mezelf opleg. De structuur waarin ik mezelf gevonden heb, maar nu niet langer kwijt kan spelen. Het is een vergiftigd geschenk. Misschien is het wel de taal? Enerzijds hebben we de taal om ons uit te drukken en te oriënteren in de wereld. Anderzijds rijden woorden

ons vast. Ik zeg dat ik niet goed weet waarom… ik telkens weer dezelfde fouten maak, dat ik bang ben in het donker, dat ik onvoorwaardelijk gevallen ben voor de liefde, … Ik kan niet zeggen waarom, want de woorden schieten tekort. Het is wat de Franse psychoanalyticus Jacques Lacan (in navolging van Freud) 'castratie' noemt.

Maar dit tekort waar ik op bots, en waarvoor de ambtenaar nu vinnig een boete uitschrijft, is niet per se een slechte zaak. Het is tegelijkertijd onze drijfkracht. Net omdat er een tekort is, zoeken we. En dat doen we al van jongs af aan. Van zodra we de taal beet hebben, beginnen we te vragen: 'Waarom?'. 'Waarom is de hemel blauw? Waarom heeft een koe vijf magen? Waarom moet ik gaan slapen?' Welk antwoord de volwassene ook geeft, het kind is nooit voldaan. Soms worden we er moe van, en zeggen we luid: 'DAAROM'. Maar stiekem zijn we allemaal dat vragende kind nooit ontgroeid, en genieten we van het zoeken naar de zwarte gaten in ons spreken, de zwarte puntjes in mijn laken. Het tekort is onze motor voor kennis en creatie.

In lijn met Lacan stelt de Franse filosoof Alain Badiou dat we altijd al in een 'situatie' of 'wereld' zijn waarin de zaken benoemd of 'geteld' worden. We structureren de veelheid van de wereld rondom ons aan de hand van verzamelingen, zoals 'het koppel', 'de staat', 'het DNA' en 'de misdaad'. We 'tellen' de overweldigende veelheid van de wereld, één voor één. Op die manier 'presenteren' we de wereld als een overzichtelijk en consistent geheel. Zo komen we tot een status quo die bepaalt hoe we naar de wereld kijken: wat belangrijk is, wat mooi is, wat waardevol is, en wat niet. Badiou merkt echter op dat er niet één juiste manier is van de wereld presenteren. Er zijn verschillende presentaties, en dus ook verschillende werelden mogelijk. Elke presentatie van de wereld wekt de illusie dat die eindig is en volledig te begrijpen valt. Maar onderliggend aan elke presentatie ligt een oneindige veelheid, die niet te overzien is.

Het is dan ook niet verwonderlijk dat de ambtenaar een boete begint uit te schrijven, wanneer zij de zwarte puntjes in mijn laken ontdekt. De zwarte puntjes vallen buiten de wet. Ze zijn de zwarte gaten in de presentatie, het 'onbenoemde'. En dat vindt de ambtenaar gevaarlijk. Net omdat er iets is dat buiten de wet valt, is de wet niet eeuwig en onverstoorbaar. De zwarte puntjes maken met andere woorden verandering in de wet mogelijk. Ze zijn punten van waaruit we de wet in vraag kunnen stellen. Of het nu gaat om de 'sociale wet' (de status quo) of de wet die ik voor mezelf installeer, de zwarte puntjes vormen de as van waaruit we een nieuwe wereld doen draaien. Het is daar, waar de oude wet vervalt en er, heel even, een bepaalde wetteloosheid heerst zodat er een nieuwe wet geïnstalleerd kan worden. Het is exact deze wetteloosheid die de ambtenaar wil bezweren.

Het is een aantrekkelijke gedachte, de wetteloosheid. Het is de jeuk die me langzaam bekruipt, wanneer ook ik de zwarte puntjes in mijn laken ontdek. Wanneer de Belgische filosofe Patricia De Martelaere over jeuk schrijft, linkt ze het aan het typische filosofische onbehagen: het eeuwige zoeken. In tegenstelling tot de filosofie, zo zegt ze, brengt de wetenschap opluchting. Ze levert ons een

‘jeukvrij bestaan’. In feite raakt de dagelijkse wetenschap het tekort niet aan. In plaats van te krabben waar het jeukt, gaat ze veeleer krabben waar het niet jeukt, om zo de focus te verschuiven. Krabben waar het niet jeukt herinnert ons eraan dat er inderdaad ook heel wat zekerheden zijn, en de wetenschap is daar om die te bestendigen. Ze bouwt voort op wat we reeds voor waar hebben aangenomen: zoals de zekerheid dat er ofwel A ofwel niet-A is en niets daartussen, dat een voorwerp in rust pas zal bewegen als er een kracht op inwerkt of dat we tussen twee punten altijd één lijn kunnen trekken. De wetenschap bestendigt die waarheden met metingen, observaties en experimenten, en zo bouwt ze een fort rond het tekort, zodat we haast vergeten dat het bestaat en we jeukvrij verder kunnen leven.

De filosofie daarentegen, gaat de jeuk niet uit de weg. Ze klimt het fort van de wetenschap op, en staat daar, aan de rand van de leegte, te mijmeren over wat het nu werkelijk betekent: de waarheid, het goede, de liefde, het leven. Filosofisch krabben, zo zegt De Martelaere, brengt zelden het jeuken tot bedaren. Nee, vaak maakt het het alleen maar erger. Dat brengt ons ten slotte tot de mijt-aids, die zich ondertussen over heel mijn lichaam heeft verspreid. Een ‘mijt’ is een kleine geleedpotige parasiet. Wikipedia vertelt me dat er zo’n vijfhonderdzesenveertig families zijn, met meer dan vijfenveertig soorten, en dat het grootste deel ervan nog niet wetenschappelijk beschreven is. Ze staan symbool voor de parasitaire onzekerheid van de filosofie. En aids dan? Als ‘mijt’ staat voor parasitaire onzekerheid, dan kunnen we ‘mijt-aids’ misschien wel verklaren door enerzijds de maniakale angst voor de besmettelijke ziekte (de grote crisis van de jaren 80), en anderzijds het taboe, daar waar we niet over willen spreken, wat we liever voor onszelf houden. We nemen massaal PrEP tegen de allesomvattende onzekerheden in het leven, maar soms, wanneer we even niet alert zijn, breekt het virus toch door, en trekken we alles in twijfel: bestaat er nog zoiets als waarheid? Het goede? De liefde? Wat betekent het überhaupt om te leven?

Onbewust schreeuw ik al om hulp: *m’aidez*! Mijn lichaam brandt van de jeuk, en de ambtenaar naast mijn bed resoneert mijn roep fonetisch met haar verdict: ‘dat is *mijt-aids.*’ Wat kan ik nog doen, nu ik hier lig, bedolven onder de parasitaire onzekerheid? Ik kan rechtspringen uit bed, de beestjes van me proberen afschudden en krabben tot de krassen in mijn vel meer aandacht opeisen dan de jeuk die ze veroorzaakte. Wetteloosheid viert bot! Het is al te laf om zo hysterisch te blijven krabben. Het is destructief en lost niets op. Ik blijf met open wonden en zelfmedelijden achter. Maar in mijn droom was ik helemaal niet zo laf. Neen, ik onderging de jeuk, liet het bekruipen toe en maakte me de mijt-aids eigen. Nu kruipen beestjes onder mijn huid en worden ze deel van wie ik ben.

Ik word wakker met een vage herinnering aan ‘mijt-aids’ en de jeuk lijkt zich te hebben omgezet in een vreemdsoortige hernieuwde energie. Ik ben niet langer verlamd of verstijfd door de parasitaire onzekerheid maar heb de jeuk een plaats in mijn lichaam gegeven. Wet en wetteloosheid verenigen zich nu in mij. De wet is daar als minimaal houvast, een voorwaarde om te kunnen leven en

spreken. Maar de jeukende wetteloosheid suist er ondertussen doorheen. Ze protesteert tegen de wet, onthult haar eindigheid en kaart haar tekort aan. Zo herinnert de jeuk mij te blijven zoeken en creëren, zoals ik ook deze droom nu betekenis probeer te geven.

Essay

HET PERSOONLIJKE IS POLITIEK! EN WAT MET KUNST? OVER DE VERHOUDING TUSSEN KUNST EN POLITIEK AAN DE HAND VAN EEN CASUS UIT DE POËTISCHE PERFORMANCE

Dries Josten

Op het evenement *Opening, vluchtlijn, visioen: over poëzie en politiek: een avond over de verhouding tussen poëzie en radicale politiek* (19 april 2024) georganiseerd door Hanna De Grave Loyson en Jarmo Berkhout in naam van Perdu Amsterdam, bracht Arno Van Vlierberghe een performance als antwoord op de vragen: Kan poëzie de wereld alleen interpreteren of ook veranderen? Kunnen of moeten we van poëzie een bijdrage verwachten aan politieke verandering? Hoe ga je in je werk met die spanning om? Op die vragen zou een theoretische uiteenzetting als antwoord passen. Dat wil zeggen, een uiteenzetting waarbij de persoon in zijn antwoord de plaats inneemt van een metaperspectief en vervolgens vanuit dat perspectief de stand van zaken opmeet en vertelt waar we heen dienen te gaan. Of, anders bekeken, een uiteenzetting uitgesproken vanuit een positie waarbij het spreken *zelf* niet in rekening gebracht wordt. Tot mijn verrassing – en appreciatie – deed Van Vlierberghe het anders. Zijn performance wist iets gezegd te krijgen omtrent wat het betekent *dat* men spreekt en daarmee omtrent de politieke dimensie van het spreken en, in het verlengde daarvan, van kunst.

"*Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit, dans ce qui s'entend*", stelt Lacan in zijn 19e seminarie getiteld "Ou pire" (Of erger). Dat er gezegd wordt, blijft vergeten achter wat wordt gezegd, en in wat wordt gehoord. Die dimensie, die een fundamentele verdeeldheid capteert, opent het politieke bij uitstek. Ze legt een fundamenteel antagonisme bloot, zonder welke er geen sprake is van politiek – ook niet van hetgeen wij toeschrijven aan degenen die doorgaan voor politici. Die dimensie articuleert namelijk waarom politiek *strijd* is en waarom er geen metaperspectief mogelijk is. Een metaperspectief pretendeert een eenduidige waarheid te spreken over iets, maar een dergelijk perspectief laat geen ruimte voor het verschil, het antagonisme eigen aan politiek. Van Vlierberghe wist, met andere woorden, het politieke aanwezig te stellen zonder te vervallen in een theoretische uiteenzetting die zou verbergen dat hij zelf betrokken, geïmpliceerd is in wat hij zegt.

Hij opende met het herhalen van de vraag die die avond aan hem

geadresseerd werd. Vanaf het begin van zijn performance voerde hij zichzelf op als ‘degene die spreekt’. Hoewel hij zich gedurende de hele performance niet verschuilde achter grote namen, speelde deze dimensie wel mee. De zoektocht naar een antwoord op de vragen verliep via een aantal potentiële meesters. Badiou, Mouffe, Mettes en Pasolini passeerden de revue. Zij werden steeds op een vluchtige manier ten tonele gevoerd, waardoor duidelijk werd dat we van hen het antwoord niet konden verwachten. Deze passages via een meester getuigen van een poging tot theoretisch antwoord, een poging tot metataal. De manier waarop Van Vlierberghe sprak, bracht de ruimte waar de performance plaatsvond naar voren. Dat wil zeggen, hij adresseerde zich aan de toehoorders en hun oordeel. Daarmee plaatste hij de eigen zoektocht naar een gepast antwoord in relatie tot hen, de anderen, die het zouden horen. De dimensie van wat gehoord wordt in wat gezegd wordt – welke inherent aan de verhouding van het spreken is, of er nu een groot publiek aanwezig is of niet – hoorden we ook terug in mijmeringen die betrekking hadden op zijn zelfbeeld.

Tijdens het spreken werd Van Vlierberghe verschillende malen onderbroken door een beltoon. De eerste keer hoorde je de beltoon niet als iets dat betekenis had, maar louter als iets dat begrip bemoeilijkte. Mogelijks vergat hij zijn telefoon op vliegtuigmodus of op zijn minst op stil te zetten. De beltoon onderbrak zijn spreken. Ze deed haperen, vallen, doorgaan. De beltoon verloor deze functie niet. Later werd daar een connectie aan toegevoegd. Degene die appel op hem deed, hem opriep – een significante ander – verkeerde in een precaire toestand. De medische conditie van een significante ander drong zich vervolgens op bij het beantwoorden van een grote vraag: over de relatie tussen poëzie en politiek. Hier werd het persoonlijke politiek. Niet omdat een persoonlijke noot mee een antwoord vormde op een algemene vraag rond politiek. Wel omdat er een urgente, onuitgesproken, persoonlijke dimensie in de weg stond een algemeen antwoord te formuleren.

Het persoonlijke is politiek en het politieke is persoonlijk. Alenka Zupančič refereert aan het persoonlijke en het politieke in haar essay over Antigone. Ze karakteriseert Antigone echter niet louter als persoonlijke aangelegenheid:

> Het is duidelijk dat dit niet zomaar een persoonlijke kwestie is, maar toch raken het publieke recht en zijn (on)rechtvaardigheid hier aan iets heel persoonlijks – of moet ik zeggen, iets heel singulier? Toch is deze persoonlijke singulariteit zelf de kern van het publieke recht (van Thebe) – dit is, denk ik, de fundamentele bewering van Antigone: dat in dit geval het persoonlijke *direct* politiek is, dat het als het ware de publieke sfeer aangaat.[1]

In het geval van Antigone is het persoonlijke, meer specifiek het singuliere, direct politiek. Persoonlijkheid gaat hier om singulariteit en is te onderscheiden van een liberaal idee van persoon:

> Subjectiviteit is iets anders dan deze neoliberale valorisatie van individualiteiten; ze is "hysterisch" in haar essentie. Ze is niet gericht op uniciteit, of op haar persoonlijke rechten, maar op wat rot is in de staat der dingen, in de orde der dingen. Freud zag dit heel duidelijk. Hysterie is nooit alleen een persoonlijk probleem: het is een probleem van een bepaalde structurering van macht en van sociale verbanden.[2]

Met andere woorden, het gaat in het verhaal van Antigone om een uniciteit, die door Zupančič gelinkt wordt aan hysterie. Die hysterie, echter, is niet louter een persoonlijk probleem – het lijden van een individu – maar moet gelezen worden als effect van structurerende (machts)verhoudingen. Dat wil zeggen, de hysterie is steeds een antwoord op de manier waarop die singulariteit zich verhoudt tot de structuur waarbinnen ze plaatsneemt. De hysterie – als disruptieve en excessieve subjectiviteit ervaren – staat maatschappelijk tegenover een objectieve rationaliteit, ofwel een metaperspectief. De hysterie toont dat er iets van die singulariteit niet ingepast kan worden. Bij de performance van Van Vlierberghe vonden we dit terug in de onderbrekingen, die een rationeel objectief antwoord – en de mogelijkheid van de toehoorder zich daarin in te schrijven – bemoeilijkten. De waarheid spreken over wat politiek *is*, op een manier waarbij men de ware en goede politiek uitspreekt, dekt steeds iets van die singulariteit toe. Van Vlierberghe zette die avond in het licht van de vraag naar politiek juist de singulariteit in het licht.

Het verstoren van de berichten kondigde aan dat iets anders zich opdringt. Dit 'iets anders' was niet zomaar te reduceren tot de praktische bekommernissen, maar veeleer te linken aan het struikelblok dat het subject kenmerkt. Een soort kink in de kabel verstoorde het begrijpen in de verhouding van Van Vlierberghe, als spreker, tot het publiek dat hem aanhoorde. Hierdoor bleef een betekenisvol antwoord op de vraag afwezig. De constellatie van spreker tot toehoorders veronderstelt een verhouding van overdracht – van een subject-verondersteld-te-weten naar toehoorders en terug. De storing, het betekenisloze waarvan de performance doordrongen was, staat toe om retroactief iets te articuleren over de conditie van waaruit de vragen in eerste instantie kwamen.

De avond draaide rond de politieke rol die kunst in het algemeen en poëzie specifiek vervult. Deze vragen kwamen voort uit de veronderstelling van een politiek tekort dat onze huidige samenleving kenmerkt. Dat wil zeggen, de hypothese – aldus de introductie van de avond – is dat het politiek tekort aan het tekort aan verbeelding kan worden verbonden. Net daar zou kunst een rol kunnen spelen, of – om het met de titel van het evenement te stellen – een vluchtlijn kunnen bieden. Dat tekort zou aan de grond van de huidige afwezigheid van politiek engagement liggen. Meer verbeelding zou ons dan kunnen toestaan een politiek engagement aan te wakkeren. Zo een afwezigheid van politiek engagement wordt vaak verweven met een verheerlijking van politiek engagement in het verleden. Het stoelt, met andere woorden, op de veronderstelling dat het politiek engagement omwille van een tekort aan

verbeelding verloren is gegaan. Met betrekking tot de vragen en de veronderstelling die deze vragen dreven, toonde de performance van Van Vlierberghe dat de verbeelding steeds werkzaam is. Hij deed dit niet door een nieuwe toekomst te verbeelden, maar door het antwoord dat hij gaf. De verbeelding is werkzaam, of men nu zoekt naar een antwoord of niet. Het is, met andere woorden, niet zo dat politieke verbeelding niet meer werkt. Met nog andere woorden, het is niet dat verbeelding niet werkzaam is in de politiek. De manier waarop verbeelding werkzaam is, vinden we exact in de structuur die Zupančič in relatie tot de hysterie stelt. Dergelijke verbeelding vinden we vandaag in individualisering en consumentisme. Verbeelding is werkzaam in een – al dan niet gezamenlijke – *organisatie* van een samenleving. De hedendaagse organisatie duwt ons eerder in concurrentieverhoudingen dan dat ze ons hiertegen doet ingaan. Met andere woorden, verbeelding biedt al een vluchtlijn, maar deze leidt binnen de gegeven organisatie veeleer tot psychiatrie, farmacie of euthanasie, dan naar samenkomst, emancipatie, verandering, of kortom een productieve hysterie. Emancipatie verloopt niet anders dan via een andere vorm van organisatie.[3]

Waarom was Van Vlierberghes performance, en algemener zijn kunst, politiek? Van Vlierberghe sprak hier niet direct over in zijn antwoord. We vinden wel een spoor in Walter Benjamins werk. Benjamin spreekt over de oorsprong van kunst in het ritueel.[4] Het ritueel op zijn beurt is ingebed in traditie, in relatie waartoe een kunstwerk zijn aura, singulariteit had. Vooral de inbedding in een traditie, werpt een verhelderend licht op de performance van Van Vlieberghe. Hiermee doel ik niet op een mogelijke cult die deze avond verzamelde rond de verschillende kunstwerken die daar getoond werden. Veeleer wil ik benadrukken dat Benjamins notie van inbedding duidt op de relatie van een kunstwerk tot de organisatie van een samenleving. Binnen een bepaalde organisatie heeft kunst traditioneel haar functie. Zowel in religieuze als in magische context verhoudt ze zich namelijk tot het ritueel, i.e. daar kent ze haar plaats. In lijn met deze afhankelijkheid van (sociale) tijd en ruimte speelt nog een extra dimensie, namelijk die van de plaats binnen de traditie van de kunsten zelf, i.e. verschillende stijlen die gelokaliseerd kunnen worden en zodoende als verschillende kunsttradities ontwaard kunnen worden. Met andere woorden, het werk is steeds ingebed in een samenleving in tijd en ruimte. Daarmee bedoel ik niet meer dan dat het ergens plaatsvindt, voor de oren van sommigen, gecreëerd door iemand die een geschiedenis (tijd en ruimte) kent en meedraagt. Daarbinnen was de performance – om het met Zupančič te zeggen – hysterisch.

Kunst is politiek omdat ze verwart: kunst toont de reële effecten (materialiteit) van een bepaalde organisatie of structuur (vorm). Een lezing die het politiek karakter van kunst recupereert voor het articuleren van een expliciet politiek programma, i.e. een met een boodschap en doel, verliest de verwarring. Daarmee verliest ze in een klap de kunst en het politieke. Zo'n politieke recuperatie van kunst vervormt kunst tot iets beleidsmatig, dat wil zeggen, tot een normatief

dwingend discours, en is, om het met Rancière te zeggen, politisch[5]. Kunst is politiek juist in de afwezigheid van zo'n expliciete boodschap. Als de politieke dimensie erin bestaat te verwarren door de materiële vormgeving te tonen, dan wijst dat op de afwezigheid van een boodschap. De kunst heeft geen expliciete boodschap of doel nodig om politiek te zijn, omdat ze überhaupt al verschijnt in politiek, i.e. in een organisatie van singuliere elementen. Bijgevolg kan kunst zich niet van het politieke onttrekken en dat louter en alleen omdat ze in een samenleving iets over de samenleving te vertellen heeft en – nota bene – altijd zal zeggen, als een getuigenis die de sociale feitelijkheid in zich draagt. *Hoe* kunst dat doet, maakt een wereld van verschil, maar daarmee nog geen verschil in de wereld. Haar politieke karakter komt tot expressie door de materiële vormgeving te tonen en dat kan met of zonder een doel. Dit toch minieme verschil is het verschil tussen doelmatigheid *met* en doelmatigheid *zonder* doel. Het laatste staat toe de structuur te articuleren, het eerste legitimeert de structuur. Een doelmatigheid met doel kan begrepen worden en vormt dus een discours. Een doelmatigheid zonder doel bemoeilijkt – of verwart – begrip en kan zo iets over dat 'begrijpen' zelf tonen. Een doelmatigheid met doel is propaganda. Dergelijk onderscheid stemt overeen met respectievelijk een utopische retoriek en een retoriek die bij de zaken zelf blijft. Wat Van Vlierberghe deed was exact de dimensie van het begrijpen problematiseren en verweven met het persoonlijke. Het persoonlijke is dus inderdaad politiek en kunst kan dat tonen.

Noten:

1 Alenka Zupančič, *Let Them Rot: Antigone's Parallax*, Brussel Divided. Publishing. 16. Origineel: "Obviously, this is not simply a personal matter, yet the public law and its (in)justice here touch on something very personal – or should I say, rather, something very singular? Yet this personal singularity is itself at the core of public law (of Thebes) – this, I believe, is Antigone's fundamental assertion: that in this case the personal is directly political, that it very much concerns the public sphere, so to speak."

2 Ibid., 82. Origineel: "Subjectivity is something other than this neoliberal valorization of individualities; it is "hysterical" in its essence. It aims not at uniqueness, or at its personal rights, but at what is rotten in the state of things, in the order of things. Freud saw this very clearly. Hysteria is never just a personal problem: it is a problem of a certain structuring of power and of social links."

3 Ik dank Nicolas Terrie voor dit inzicht. Niet alle andere vormen van organisatie leiden tot emancipatie, maar om zich te emanciperen moet men via de organisatie, i.e. de structuur, passeren. Wat emancipatie is en waarvan men zich moet emanciperen laat ik voor dit essay buiten beschouwing, dat behoeft immers op zichzelf een grondige structurele analyse.

4 Benjamin W., *(2015). Illuminations. The Bodley Head Ltd. p.217f.*

5 Deze term is vrij vertaald naar Jacques Rancières onderscheid tussen politique en police. Deze termen duiden het onderscheid aan tussen twee verhoudingen ten aanzien van een bepaalde verdeling van het zintuiglijke (*partage du sensible*). Enerzijds, vinden we politisch (*police*) als een organisatievorm gericht op overeenstemming (consensus), en

anderzijds vinden we politiek (*politique*) die gericht is op de verstoring van de overeenstemming (*dissensus*). Zo is het politische niet louter een sociale functie van politie, maar een symbolische constitutie van het sociale." Rancière, J. (1997). *Onze thèses sur la politique. Filozofski vestnik, XVIII* (2), p. 91-106. Origineel: « *La police n'est pas une fonction sociale mais une constitution symbolique du social*. » (p. 99).

Artikel

OVER OORLOG: EEN BEZINNING

Dirk De Schutter

I

Hoe kan ik hier komen spreken[1] over een van de meest raadselachtige, om niet te zeggen verbijsterende aspecten van wat de menselijke samenleving en cultuur genoemd wordt, tenzij door mij de onbeschroomdheid aan te meten om in de voetsporen te treden van de allergrootsten? Van Homeros, wiens epos over de Trojaanse oorlog al eeuwen de regels vastlegt van wat epiek is en dus geldt als de standaard, als het na te volgen voorbeeld. Van Tolstoj ook, die de roman, die prachtige uitvinding van het moderne Westen, met *Vojna i Mir* (*Oorlog en vrede*) naar een weergaloos hoogtepunt gebracht heeft en zo de standaard heeft gezet voor het genre van de historische roman. In de voetsporen van vele anderen, zoals Erich Maria Remarque, Patricia Barker en Walter Benjamin, van Harry Mulisch, Kurt Vonnegut en W.G. Sebald, van Sigmund Freud, Thomas Mann en Karl Jaspers, van Simone Weil, Hannah Arendt en Martin Heidegger. En ten slotte van Laszlo Krashnahorkai, die een roman schrijft, getiteld *Oorlog en oorlog*, als om aan te geven dat de vrede waarover Tolstoj in de tweede helft van de negentiende eeuw nog durfde te praten, tot het verleden behoort. En wie zal hem tegenspreken – in deze tijd die zoveel uitzichtloze oorlogen kent en die het hoe langer hoe moeilijker lijkt te hebben om vrede te sluiten?

Is er iets veranderd in onze visie op oorlog? De etymologie van het woord leert iets merkwaardigs. ‘Oorlog’ bestaat uit twee delen: ‘oor’ en ‘log’. Het tweede deel is verwant met ‘liggen’ en ‘leggen’: het duidt op iets wat vastligt, op een orde. Het eerste deel ‘oor’ is afgeleid van het Frankische ‘werra’, dat ‘breuk’ of ‘ontbinding’ betekent en waarvan de Romaanse woorden ‘guerre’ en ‘guerra’ en het Engelse ‘war’ zijn afgeleid. De oorlog ontbindt de orde, de oorlog verwart; in de Nederlandse woorden ‘wirwar’ en ‘verwarring’ schuilt het Engelse ‘war’.

‘Polemos’, het Griekse woord voor ‘oorlog’, wordt door Heidegger op een totaal andere manier geïnterpreteerd. In *Inleiding in de metafysica*, het verguisde college uit de zogenaamde naziperiode, doet hij hiervoor een beroep op Herakleitos van Efese, die rond 500 voor onze jaartelling verkondigde: “polemos

pantôn men patêr esti, pantôn de basileus" (gewoonlijk vertaald als: "de oorlog is zowel vader als koning van alles") "kai tous men theous edeixe tous de anthrôpous" ("de enen toont hij als goden, de anderen als mensen"). Heidegger vestigt er de aandacht op dat wat hier 'polemos' genoemd wordt, voorafgaat aan zowel goden als mensen: 'polemos' staat aan het begin, is de aanvang. Niet in den beginne was het woord, maar in den beginne was 'polemos'. Heidegger doet er dus alles aan om dit fragment te onttrekken aan de oorlogsretoriek. 'Wat hier polemos wordt genoemd', aldus Heidegger, "is een strijd die heerst voordat er sprake is van het goddelijke en het menselijke; het is geen oorlog op menselijke wijze."[2] Heidegger vertaalt 'polemos' met het Duitse woord *Aus-einander-setzung*, dat hij vaak met koppeltekens schrijft: uit-een-zetting. Het gevecht dat Herakleitos op het oog heeft, laat de zijnden uit elkaar treden, zet ze uiteen zonder ze te scheiden. En om nog eens te onderstrepen dat hier geen sprake is van een oorlog op menselijke wijze, herhaalt Heidegger: "De strijd die hier bedoeld wordt is niet een puur bestormen van wat reeds voorhanden is."[3] Tegenover de verwarring van de oorlog staat hier dus een orde scheppende strijd die de zijnden samenhoudt en niet vernietigt. Heidegger besluit: "In de uiteenzetting ontstaat wereld" – "In der Aus-einandersetzung wird Welt".[4]

'Is er iets veranderd?' vroegen we. Is er iets veranderd na Homeros? Jazeker zegt Tolstoj, die in *Oorlog en vrede* niet alleen een beschrijving geeft van Napoleons veldtocht in Rusland, maar zich ook afvraagt wat geschiedenis eigenlijk is. In die reflectie op geschiedenis stipt hij aan dat "de Antieken ons voorbeelden van heldendichten nagelaten hebben waarin de helden in het middelpunt van de belangstelling staan, en wij kunnen er nog steeds niet aan wennen dat in onze tijd een dergelijke geschiedenis zonder zin is."[5] Het tweede deel van de boven geciteerde zin is het belangrijkste: we spiegelen ons nog altijd aan Homeros' verslag van de Trojaanse oorlog, met de helden Achilles en Agamemnon, Patroklos en Odysseus aan Griekse zijde, en Hektor, Priamos en Paris aan Trojaanse zijde en met de tweestrijd tussen Achilles en Hektor en we kunnen er maar niet aan wennen dat de veldslag bij Borodino niet kan worden samengevat als de tweestrijd tussen keizer Napoleon en tsaar Alexander. Volgens Tolstoj is Napoleon zelf nog altijd de mening toegedaan "dat de voornaamste betekenis van alles wat er gebeurde besloten lag in zijn persoonlijke strijd met Alexander".[6] Hoe bespottelijk hij die mening vindt, maakt hij duidelijk met een beeld dat de Franse keizer compleet vernedert: "Napoleon die op ons de indruk maakt dat hij de leidende kracht was van deze hele beweging, Napoleon was gedurende deze hele periode als een kind dat binnen in een rijtuig een koordje in zijn handen houdt en zich verbeeldt dat hij het rijtuig stuurt."[7] We begrijpen niets van geschiedenis, aldus Tolstoj, zolang we geschiedenis afhankelijk maken van individuen of historische gebeurtenissen verklaren aan de hand van individuele acties. We moeten het uitgangspunt van het onderzoek volkomen wijzigen en tsaren, ministers en generaals buiten beschouwing laten. Daartoe is een methodische omwenteling nodig die Tolstoj vergelijkt met de copernicaanse

revolutie in de astronomie. Als we de mens op zichzelf beschouwen, dan hebben we het gevoel dat hij vrij is, maar als we de mens vanuit historisch, politiek of ethisch gezichtspunt beschouwen, dan ontdekken we een "algemene wet van onontkoombaarheid waaraan hij onderworpen is"[8] en dan kan er dus geen sprake meer zijn van vrije wil. Op de allerlaatste bladzijde van zijn monumentale roman besluit Tolstoj: "Het is waar dat wij de beweging van de aarde niet ervaren, maar wanneer we de onbeweeglijkheid aannemen, komen we tot iets onzinnigs. Het is waar dat wij onze afhankelijkheid niet ervaren, maar wanneer we onze vrijheid aannemen, komen we tot iets onzinnigs."[9] In de astronomie was het moeilijk om de beweging van de aarde te erkennen en het gevoel van de onbeweeglijkheid van de aarde op te geven. In de geschiedkunde is het moeilijk om de ondergeschiktheid van de mens aan de wetten van de oorzakelijkheid te erkennen en het gevoel van menselijke onafhankelijkheid op te geven.

'Is er iets veranderd?' vroegen we. Is er iets veranderd na Homeros' verhaal over de bronsgepantserde Achaeërs en de paardentemmende Trojanen? In *Het stenen bruidsbed* gebruikt Harry Mulisch homerische vergelijkingen en epitheta om het bombardement van Dresden te beschrijven. Een voorbeeld: "Zoals de welp, uitgelaten van de koesterende voorjaarszon (een jaar van oogst, een jaar van strijd), in de klaver zijn achterpoten door de lucht slaat, mekkert – en de melkjongen glimlacht: zo mekkert de stedenverdelger in de sidderende schaduwen."[10] Die stedenverdelger is het luchtdoorklievende schip, waarin postgevat hebben: de kaartenlistige Harry, de seinensteile Jimmy, en de blauwogige. Het laatste epitheton, 'de blauwogige', slaat op Norman Corinth, het hoofdpersonage uit de roman. Zijn naam is dubbelzinnig. Hij is zowel Norman, een van de Noormannen die bekend staan om hun veroverings- en plundertochten in heel Europa; en hij is Corinth, naar de Griekse stad Korinthe, die in 146 voor onze jaartelling door de Romeinen vernield werd. Hij is zowel verwoester als verwoest, misdadiger en slachtoffer. Hij is een oorlogsmisdadiger, omdat hij meegewerkt heeft aan de verwoesting van Dresden op 13 februari 1945, volgens de roman "De grootste misdaad in de geschiedenis. Tweehonderdvijftigduizend doden in een uur, terwijl de Russen al in Bohemen stonden en de oorlog verloren was."[11] En hij is slachtoffer, want zijn vliegtuig wordt neergeschoten en Corinth raakt vreselijk verminkt in zijn gezicht. Terwijl de vergelijkingen en de epitheta in de *Ilias* lof betuigen aan beide partijen, aan de Grieken en aan de Trojanen, aan de Griekse overwinnaars en de Trojaanse overwonnenen, raken ze in *Het stenen bruidsbed* niet verder dan een tot mislukken gedoemde, groteske poging om een compleet zinloze verwoesting enige glans te geven. Dat is de doem van een totale oorlog: dat er geen overwinnaars zijn, dat ook de zogenaamde overwinnaars achterblijven met een rampzalig verwoeste wereld.

Maar volgens Norman Corinth is er nog iets anders aan de hand. Het bombardement heeft nooit plaatsgevonden; of beter: het behoort niet tot de geschiedenis. Er zijn volgens Norman Corinth twee geschiedenissen: er is de geschiedenis van de geest, en er is de anti-historie. De geschiedenis van de geest

kan weliswaar bloedig zijn, maar ze heeft een bedoeling, een ontwikkeling. Van die geschiedenis maken deel uit: de Trojaanse oorlog, de veroveringstochten van Alexander, Caesar en Napoleon – zoals gezegd: bloedig, maar met een bedoeling. Tot de anti-historie behoren Attila, Djenghiz Khan en Hitler. En Corinth specifieert: "Massacre van Auschwitz – Massacre van Dresden. Wij gooiden Dresden kapot omdat het Dresden was, zoals de joden geslacht werden omdat het joden waren. Verder geen boodschap. Hekatomben aan het niets, brandend in een eeuwige, dode ruimte buiten de geschiedenis."[12] Een massacre of slachting, geen offer: dat is ook een van de redenen waarom op een bepaald moment het woord 'holocaust', dat 'brandoffer' betekent, geweerd werd en vervangen door het Hebreeuwse woord 'shoah', dat de betekenis heeft van 'totale vernietiging' of 'ramp'.

Het lijkt onmogelijk om de catastrofe van Dresden in de geschiedenis op te nemen. Dat onvermogen stempelt ook de roman *Slaughterhouse Five* van Kurt Vonnegut. Diens hoofdpersonage, Billy Pilgrim, is geboren in Ilium, een fictieve stad in New York State en een andere naam voor Troje, hoewel in dezelfde staat een echt bestaande stad ligt met de naam Troy. Billy maakt het bombardement van Dresden mee als krijgsgevangene van het Duitse leger, zoals Vonnegut zelf overigens. Tijdens zijn leven wordt Billy ontvoerd door buitenaardse wezens en komt hij terecht op de planeet Tralfamadore. Daar leert hij de tijd anders ervaren: de tijd is geen stroom waarbij het ene moment op het andere volgt, maar lijkt op een bergketen die ieder moment uit heden, verleden en toekomst blijvend vasthoudt en laat bestaan. Elk moment is als een in barnsteen geklonterd insect. De vraag waarom iets gebeurt, heeft geen zin; een vrije wil die zou kunnen ingrijpen en de toekomst veranderen, bestaat niet, en is volgens de Tralfamadoriërs een illusie van de aardebewoners. Niemand heeft de verwoesting van Dresden gewild, niemand zal er verantwoordelijk voor geweest zijn. Met de woorden van de Tralfamadoriërs: 'So it goes.'

'Zo gaat dat.' Alsof het een natuurlijk proces is. Die hypothese werkt Sebald uit in *Luftkrieg und Literatur*. Sebald zoekt een verklaring voor het vreemde, om niet te zeggen angstaanjagende stilzwijgen over de oorlog waardoor de Duitse cultuur en literatuur uit de tweede helft van de twintigste eeuw geslagen zijn. Dit zwijgen betreft zowel de wandaden van het nazi-regime als het lijden van de Duitse bevolking onder en tijdens de bombardementen door de geallieerde strijdkrachten. Het zwijgen over de misdaden tegen de mensheid, georganiseerd en gepleegd door de nazi-partij, mag dan al ingegeven zijn door een overweldigende schaamte en door het onverteerbare besef van massale medeplichtigheid, maar moeilijker te vatten zijn de redenen waarom de Duitse cultuur over het lijden van de Duitsers gezwegen heeft. Sebald suggereert dat vele Duitsers ervoor terugschrokken om zich als slachtoffer op te stellen omdat ze de totale verwoesting van hun steden 'als een terechte straf ervoeren'. Ze gingen vermoeden dat ze die verwoesting 'in feite geprovoceerd' hadden. Sebald verwijst naar de 'pionierssprestaties' die de Duitsers in de luchtoorlog geleverd hebben door

steden als Guernica en Rotterdam tot ruïnes te herleiden, maar hij zou ook kunnen verwijzen naar de nazi-propaganda die een monument oprichtte voor het luchtbombardement op Coventry door aan de Duitse taal een nieuw woord toe te voegen: 'coventrieren' betekent 'met de grond gelijkmaken'. De nazi's gingen ervan uit dat 'coventrieren' het voorbestemde lot van alle Engelse steden zou zijn en hebben er nooit bij stilgestaan dat het ook Dresden, Hamburg en Berlijn kon treffen.

Volgens een tweede hypothese die Sebald uitwerkt, hebben de Duitsers niet geprotesteerd tegen de totale oorlog, omdat ze de verwoesting die de onheilspellende codenaam 'Gomorrha' kreeg, als een natuurramp ondergingen. Sebald beschrijft hoe de bombardementen, die uiteraard mensenwerk zijn, de uitwerking van een natuurlijke catastrofe hebben. Het vuur dat de brandbommen verspreiden, raast als een vloedgolf met een snelheid van meer dan honderdvijftig kilometer per uur door de straten; het laait op in een tweeduizend meter hoge kolom die zoveel zuurstof naar zich toe zuigt dat luchtstromen aanzwellen tot de kracht van een orkaan. Met oorverdovend lawaai worden door de vuurstorm gevelspitsen en daken weggeblazen, bomen uitgerukt en menselijke wezens door de lucht gejaagd als levende toortsen. De rook stijgt op tot een hoogte van achtduizend meter en spreidt zich daar uit als een "reusachtige aambeeldvormige cumulonimbus".[13] Zo ontstaat de indruk dat de bombardementen geen uitstaans hebben met een menselijk beslissingsproces, maar dat zich hier een natuurramp voltrekt: iets onontkoombaars als een vulkaanuitbarsting of een tsunami. *Luftkrieg und Literatur* kreeg in de Nederlandse vertaling de titel *De natuurlijke historie van de verwoesting*.

Dat is het verweer van Harry Mulisch, Kurt Vonnegut en W.G. Sebald. Het is onmogelijk om de catastrofe van Dresden onder ogen te zien. Wie dat doet, riskeert te veranderen in een zuil van zout, zoals de vrouw van Lot, die zich omdraaide om naar de zwavelregen boven Sodom en Gomorra te kijken. Toch keek Homeros terug, zij het niet als overlevende noch als getuige. Eeuwen na de verwoesting van Troje, de poortrijke stad met de hoge vestingmuren, bezingt hij de heldendaden van de Grieken, door hem Achaeërs genoemd, en de Trojanen. Als inwoner van de Griekse wereld besteedt hij in het Grieks evenveel aandacht aan de overwinnaars als aan de overwonnen Trojanen, die geen Grieken waren, maar deel uitmaakten van de Anatolisch-Hittitische beschaving. Hij geldt daarbij als voorbeeld voor Herodotos, die eeuwen later zijn historisch onderzoek begint met de opmerking dat hij de herinnering aan het verleden levend wil houden en wil voorkomen dat 'de grootse, indrukwekkende verwezenlijkingen van de Grieken en andere volkeren' in vergetelheid raken. Voor andere volkeren staat er in het Grieks 'barbaroi'. Deze onpartijdigheid redt Troje, behoedt de stad voor de vergetelheid die volgt op totale verwoesting, maakt de verwoesting als het ware ongedaan. Het is een vorm van dichterlijke restitutie die een dam opwerpt tegen het onherstelbare. En hoe goed deze restitutie gelukt is, bewijzen de archeologische opgravingen die eind negentiende eeuw door Heinrich

Schliemann en anderen begonnen werden.

Aandacht voor het ellendige lot van de overwonnenen vinden we ook terug in de tragedies. In *De Perzen* van Aeschylos bijvoorbeeld. In dit stuk uit 472 voor onze jaartelling gaat Aeschylos in op de tweede Perzische invasie van Griekenland onder leiding van Xerxes, waarbij het Perzische leger uiteindelijk verslagen werd in de zeeslag bij Salamis. Zijn stuk combineert een zegezang voor de Grieken met een dodenklacht voor de Perzen. Het is wars van chauvinisme: de Griekse krijgers worden niet opgehemeld, de Perzische vijanden worden niet smalend bejegend. Het stuk speelt zich af voor het koninklijk paleis in Susa en al in het eerste koorlied hoor je het met angst geuite vermoeden dat het leger van Xerxes de nederlaag geleden heeft: 'Daarom in zijn droefenis vreet mijn hart zich op en vreest – wee om 't Perzenleger, wee! – dat de grote stad van Susa mannenloos geworden nog dit vernemen moet.' Een bode komt op en zegt: 'Met lijken vol van die rampzalig gesneuvelden ligt 't strand van Salamis en heel 't gewest daarrond.' En het koor antwoordt: 'Wee, o wee! Van vrienden spreekt gij, die zwalpend op zee en dobberend als dode lijven drijven.' Geen overwinningsroes, laat staan leedwezen van de Griekse triomfator, maar een voorzichtig, bezonnen meeleven met de verslagene. Op het eind van het stuk komt Xerxes zelf op. Geen wraakzucht wordt hem in de mond gelegd door Aeschylos, die overigens als hopliet zelf gestreden heeft in de slag bij Marathon, maar een bijna onstilbaar verdriet: 'Wee, wee om wat op onze fiere galjoenen wee, wee, ten onder is gegaan!' Aeschylos getuigt van de diep Griekse overtuiging dat niets voor de mens gevaarlijker is dan overmoed, 'hubris', en verblinding, 'atê', en dat geen mens zich vrij mag wanen van dit verderfelijk onheil. Om het koor uit *Oedipous Tyrannos* van Sophocles te citeren: 'Als bijna niets, zo, geslachten der stervelingen, schat ik jullie levens in.' Wat heeft het betekend voor de Atheense democratie om dit in de publieke ruimte opgevoerd te zien?

De consideratie die Homeros heeft voor de verslagen inwoners van het belaagde Troje, is ook Simone Weil opgevallen. Haar essay *L'Iliade ou le poème de la force* is gebouwd rond de stelling dat geweld, 'la force', van de mens een kadaver maakt, niet alleen van het door het geweld gedode slachtoffer, maar ook van de geweldenaar: het geweld verandert ook de geweldenaar in een kadaver, omdat het ontzielt. De grootste bekoring die van Homeros' epos uitgaat, ligt volgens Simone Weil dan ook in die passages waarin de helden zich niet op het slagveld bevinden of elkaar bekampen. Buiten het strijdgewoel leren we Hektor kennen als een liefhebbende echtgenoot en bezorgde vader. Hij neemt afscheid van zijn vrouw Andromache en zoontje Astyanax en maakt zich klaar voor het duel met Ajax, die bekend staat als 'de schutsmuur der Grieken'. Hektor kent de aura van onoverwinnelijkheid die de reusachtige krijger omgeeft, en deelt met zijn treurende vrouw wat mogelijk zijn laatste uur is. Maar de meest aangrijpende scène speelt zich af in de tent van Achilles, waar koning Priamos om het lijk van zijn gedode zoon Hektor komt smeken. "Met een teder gebaar nam Achilles de hand van de grijsaard en schoof hem zacht van zich af. Beiden waren vol droeve

gedachten: de één schreiende om Hektor, zich krampachtig roerend aan de voeten van Achilles, terwijl deze zelf dacht aan zijn eigen vader en schreide om Patroklos."[14] In deze scènes waarin het ontzielende geweld wijkt voor wederzijds respect tussen de helden van beide kampen, staan Grieken en Trojanen opnieuw naast elkaar: deze buitengewone gelijkwaardigheid van de zogenaamd vijandige legers maakt het gedicht van Homeros zo uitzonderlijk en onnavolgbaar, aldus Weil. Ze heeft het over "l'extraordinaire équité qui inspire l'*Iliade*".[15]

Volgens Hannah Arendt gaan de Romeinen nog een stap verder. Zij zorgen niet alleen voor een poëtische, maar ook voor een politieke restitutie. Die komt tot stand in de *Aeneis* van Vergilius. Eeuwenlang hebben de Romeinen de geschiedenis van hun stad laten beginnen met de broederstrijd tussen Romulus en Remus. Maar mede door toedoen van Octavianus Augustus, de eerste Romeinse keizer, beslissen ze om zich te identificeren met de overwonnen Trojanen, van wie enkelen onder leiding van Aeneas de brandende vesting konden ontkomen en vluchten naar Latium in Italië om daar een nieuwe gemeenschap te stichten. De Romeinen laten hun politieke geschiedenis dus beginnen met een nederlaag. Maar ze doen er alles aan om die nederlaag om te buigen. In de epische reconstructie van Vergilius verslaat de Trojaan Aeneas de inwoners van Latium onder leiding van Turnus. Deze oorlog wordt voorgesteld als een herhaling van de slag om Troje; in deze herhaling worden de verhoudingen tussen Grieken en Trojanen omgekeerd, dit wil zeggen: Aeneas, alias Hektor, achtervolgt en bedwingt Turnus, alias Achilles. Maar wezenlijker nog is dat het einde van de strijd geen overwinning, laat staan een verwoesting oplevert, maar wel een verbond. Beide volkeren, de Trojanen en de Latijnen, zullen met gelijke rechten het land gezamenlijk bewonen. In het twaalfde boek van de *Aeneis* luidt het: 'paribus se legibus ambae invictae gentes aeterna in foedera mittant' ('beide volkeren, onoverwonnen, verbinden zich met gelijke wetten tot een eeuwig verdrag'). De verwoestingsoorlog die Troje van de kaart heeft geveegd, wordt ongedaan gemaakt, niet alleen doordat de Trojanen als overwinnaars uit de strijd te voorschijn komen, maar vooral doordat de strijd die op Latijnse bodem gevochten wordt, in een verdrag en een verbond uitmondt. In een verdrag ligt de erkenning dat zelfs een vijandig treffen van mensen het ontstaan kan geven aan iets nieuws en gemeenschappelijks. Als oorlog niet eindigt met verwoesting, maar met onderhandelingen, dan ontstaat na de oorlog een nieuwe wereld – een wereld die niet alleen de overwinnaars toebehoort, maar die mede in het leven geroepen is door wie de strijd verloren heeft. De verwoesting ongedaan maken of herroepen: dat heeft Homeros bereikt op het poëtische vlak. De Romeinen gaan evenwel nog een stap verder, aldus Arendt: zij slagen erin de verwoesting te herroepen op het politieke vlak.[16]

Is er iets veranderd? Zo luidt de vraag die ik hier als een refrein laat weerklinken. Walter Benjamin beantwoordt die vraag affirmatief en laat de verandering samenvallen met de Eerste Wereldoorlog. Toen begon zich een ontwikkeling af te tekenen die sindsdien niet tot stilstand is gekomen. Een

vermogen dat onontvreemdbaar leek, is de mensen ontnomen: het vermogen om ervaringen uit te wisselen. De soldaten keerden sprakeloos terug van het front: niet rijker, maar armer aan mededeelbare ervaring. Benjamin vat het als volgt samen – in een van die aperçu's waar hij het patent op lijkt te hebben: "Een generatie die nog met de paardentram naar school was gegaan, stond plots onder de blote hemel in een landschap waarin alleen de wolken hetzelfde gebleven waren, en daaronder, in een krachtenveld van verwoestende stromen en explosies, het nietige, broze mensenlichaam."[17] Philipp Blom neemt dit citaat van Benjamin als aanhef op in zijn boek *The Wars Within*. Omdat die Engelse titel zo moeilijk te vertalen is, heeft de Nederlandstalige uitgave als titel *Alleen de wolken* – een fragment uit het citaat: "een landschap waarin alleen de wolken hetzelfde gebleven zijn". Maar Blom is het niet eens met Benjamins periodisering: veel culturele facetten die verklaren waarom de wereld van 1918 er radicaal anders uitzag, zijn voor de oorlog op gang gekomen – en wel vanaf het laatste decennium van de negentiende eeuw. Blom denkt daarbij aan de mechanisering van vervoer, industriële productie en communicatie die uit de negentiende eeuw stammen, aan de ontdekking van het elektron in 1897, aan Freuds psychoanalytische theorie met de publicatie van *Die Traumdeutung* in 1899, aan Einsteins speciale relativiteitstheorie, ontwikkeld in 1905, aan Picasso's kubistische experimenten vanaf 1907, en Schönbergs eerste atonale composities uit 1909. Wel is Blom het eens met Benjamin als die beklemtoont dat de oorlog een nieuw licht geworpen heeft op 'het nietige, broze mensenlichaam'. Als we goed luisteren, dan horen we de Cassandravoorspelling van de Eerste Wereldoorlog: in de strijd tegen de mechanisering zal het mensenlichaam het onderspit delven. Niet voor niets noemde Jozef Dzjoegasjvili zichzelf Stalin, 'man van staal'.

Dat de jonge soldaten aan het front ervaringen opdoen die ze met niemand kunnen delen tenzij met elkaar, is een thema dat als een rode draad door de roman van Erich Maria Remarque loopt: *Im Westen nichts neues*, beter gekend onder de titel van de Amerikaans-Engelse verfilming: *All Quiet on the Western Front*. De oudere soldaten maken weliswaar dezelfde gruwelijke voorvallen mee, maar de impact is anders. De ouderen zijn allemaal hecht met het verleden verbonden, aldus het hoofdpersonage Paul Bäumler: "ze bezitten een stuk grond, ze hebben een vrouw, kinderen, een baan en belangen die al zo sterk zijn dat de oorlog ze niet kapot kan maken."[18] De jongeren, evenwel, zijn volledig in de ban van de oorlog: de jeugd is hun ontnomen, een toekomst hebben ze niet. Ze staan nog maar net op de drempel van het leven en hebben nog niet de kans gekregen om wortel te schieten. Mochten ze ooit naar huis terugkeren, dan zullen ze zich nooit meer kunnen aanpassen. Deze bittere uitzichtloosheid wordt de hele roman door verkondigd. De laatste alinea komt dan ook niet als een verrassing: "Hij sneuvelde in oktober 1918, op een dag dat het aan het hele front zo rustig en kalm was dat het legerbericht zich tot die ene zin beperkte: van het westelijk front geen nieuws. Hij was voorover gevallen en lag op de grond alsof hij sliep. Toen ze hem omdraaiden, zagen ze dat hij niet lang kon hebben geleden; – zijn gezicht had

zo'n vredige uitdrukking, dat het bijna leek alsof hij er tevreden mee was dat het zo was gelopen."[19]

Wat Paul en zijn kameraden nog het meest ontreddert, is het gekerm van gewonde paarden. In het gekreun van de dieren, in de woeste, afgrijselijke smart van hun kermen horen de jongens 'het leed van de wereld': "het is de gefolterde schepping zelf".[20] De meest memorabele voorbeelden van door de oorlog veroorzaakt dierenleed vinden we bij Curzio Malaparte, die in *Kaputt* een relaas brengt van wat tijdens de Tweede Wereldoorlog aan het Oostfront gebeurde. In onvergetelijke scènes beschrijft Malaparte hoe dieren in de oorlog geslachtofferd worden: hoe paarden in de ongewoon koude winter van 1941 vastgevroren raken in het Ladogameer in Karelië, of hoe honden door de Russen afgericht worden om beladen met explosieven onder Duitse tanks te duiken en die zo tot ontploffing te brengen. Niet het lichaam van gefolterde mensen, maar het lichaam van afgeslachte dieren symboliseert de onnoemelijke wreedheden die aan het front begaan worden. In de ogen van dieren ziet Malaparte een 'prachtige treurigheid', een 'in zichzelf gekeerde, weemoedige waanzin', 'een vreselijk medelijden': "Dat christelijke medelijden dat alle dieren hebben. De dieren zijn Christus, bedenk ik, en mijn lippen beven, mijn handen beven."[21] Met de provocerende gedachte 'De dieren zijn Christus' onderstreept Malaparte de lijfelijkheid van elk lijden. Hij huivert bij de heilloze zinloosheid van het lijden die verwoord wordt in de schreeuw van de Gekruisigde: 'Eli, Eli, lama sabaqtani?' Die schreeuw lijkt elke transfigurerende heiliging van het lijden uit te sluiten. Zelf reageert Malaparte op een louter lichamelijke manier: met bevende lippen en handen.

Dat er een einde gekomen is aan het vermogen om voor opgedane ervaringen woorden te vinden, om zin te geven aan en rekenschap af te leggen van wat er gebeurd is, wordt schoorvoetend ontdekt en moeizaam verteld in *Regeneration*, de romantrilogie van Patricia Barker. Barker verweeft in haar verhaal feit en fictie, ze mengt historische figuren met verzonnen personages. De antropoloog-psychoanalist W.H. Rivers, de soldaat-dichters Siegfried Sassoon en Wilfred Owen zijn historische figuren; vele patiënten van Rivers zijn verzonnen personages, maar de aandoening waar ze mee worstelen, *shellshock*, representeert hét trauma uit de loopgraven van de Eerste Wereldoorlog.

Rivers, die vertrouwd was met het werk van Sigmund Freud, ontwikkelde een theorie over de problematiek van *shellshock*. In tegenstelling tot wat het woord te kennen geeft, wordt die volgens Rivers niet veroorzaakt door de schokkende verschrikkingen die de soldaten ondergaan bij het zien van een aan stukken gereten en onherkenbaar geworden lichaam van een dode kameraad, maar door de paradoxale oorlogssituatie in de loopgraven die de soldaten bovenal dwingt tot immobiliteit in het pandemonium van een urenlang bombardement. De frontsoldaten waren gemobiliseerd, zoals dat heet, maar ze waren gemobiliseerd naar holen in de grond, zo nauw dat ze zich amper konden bewegen. Rivers bedenkt dat de oorlog die zo 'veelbelovend' was geweest wat 'manlijke'

activiteiten betreft, in feite alleen 'vrouwelijke' passiviteit geëist had. Geen wonder dat de mannen afknapten. Traumatisch aan de razernij van de oorlog is dat ze niet kan worden ervaren, en dus ook niet kan worden herinnerd of naverteld, maar het lichaam van de getroffen soldaat verandert in een onbewoonbaar en onherbergzaam stuk vlees. Tegelijk zijn de soldaten niets anders, rest hen niets anders dan dit getraumatiseerde lichaam. Daarom zijn de soldaten die van het front terugkomen, op een vreemde manier gehecht aan hun trauma: aan hun verlamming en gestotter, aan hun blindheid, hun nachtmerries en catatonische krampen. Hun kwalen zijn voor het thuisfront onbegrijpelijk en onvertaalbaar, en niets maakt ze bozer en triester dan de poging om hun kwalen te duiden. Eigenlijk luidt hun boodschap: dit ook voor mij onbegrijpelijke trauma (die nachtmerries of die verlamming) is mijn gewetensvolle reactie op de moordzuchtige waanzin waarin ik gedropt ben, en neem mij mijn geweten niet af.

Omwille van hun nachtmerries zijn Siegfried Sassoon en Wilfred Owen opgenomen in een psychiatrisch ziekenhuis in Schotland, waar Rivers werkzaam is. Samen voltooien ze het gedicht van Owen, dat bekend is onder de titel *Anthem for Doomed Youth* (*Lofdicht voor gedoemde jeugd*). Sassoon zal zich na de oorlog inzetten om de gedichten van Owen, die op 4 november 1918 gesneuveld is, gepubliceerd te krijgen. Owens gedicht *Anthem for Doomed Youth* spuwt de onzinnige razernij van de oorlog uit. De spreuk 'Dulce et decorum est pro patria mori', die Owen in een ander gedicht aanhaalt, is een smadelijke leugen geworden. Het rauwe strijdgewoel heeft niets nobels, en dus vraagt de dichter:

> What passing-bells for those who die as cattle?
> Only the monstrous anger of the guns.
>
> Welke doodsklokken voor hen die sterven als slachtvee?
> Alleen het monsterlijk woeden van mortieren.

Geen menselijk woord, geen menselijke stem, geen beschavingsritueel is in staat om de afgrond van de verwoestende oorlog te dichten. Voor afgeslacht vee luiden geen klokken, weerklinkt geen treurmuziek.

> Alleen de ratel van een mitraillette –
> Geen mens raffelt zo schoon een laatste schietgebed[22]

Bij Rivers rijst de vraag in hoeverre de oorlog een toevallige uitwas van de westerse beschaving is dan wel het wezen van die beschaving onthult. Tijdens een eucharistieviering kijkt hij naar het oostvenster: "Een kruisiging. De maagd Maria en de apostel Johannes elk aan een kant, de afdalende heilige geest en God de Vader die er minzaam stralend op neerkeek. Daaronder en veel kleiner, Abraham die zijn zoon offert." Voor de hand liggende keuzes, bedenkt Rivers: "de twee bloedige transacties waarop een beschaving beweert te berusten."[23] En een van zijn patiënten loopt een kerk binnen en ziet: "Achter ieder altaar bloed,

marteling en dood. Het hoofd van Johannes de Doper op een schaal, Salomé die het Herodes aanbiedt, de blanke armen van de vrouwen als een soort kooi om het afgehakte hoofd met de glazige ogen. Christus op het geselblok, zijn gelaatsuitdrukking zéér vertrouwd. Een aanstellerige Sint-Sebastiaan en mijn oude vriend, de martelaar Laurentius, op zijn vuurrooster. Dit is waar ze om gebeden hebben, dit is waar ze jarenlang vurig naar verlangd hebben."[24]

Wat te denken van een samenleving die haar eigen jongeren verslindt? In april 1915, dus iets meer dan een half jaar na het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog, publiceert Freud zijn tekst *Zeitgemässes über Krieg und Tod*. In 1932 zal Freud in een open brief aan Einstein nog eens het vraagstuk van de oorlog behandelen. In *Warum Krieg?* zoekt hij naar een antwoord op Einsteins vraag „Gibt es einen Weg die Menschen von dem Verhängnis des Krieges zu befreien?".

In de eerste tekst *Actuele beschouwingen over oorlog en dood* komt Freud terug op de theorie die hij ontwikkeld heeft in *Totem en Taboe*. Als vertrekpunt neemt hij het duistere schuldgevoel waaronder de mensheid sedert de oertijd gebukt gaat en dat in onder meer de joods-christelijke overlevering geleid heeft tot het dogma van de erfzonde. Deze oerschuld bewaart de herinnering aan de oudste misdaad van de mensheid: de vadermoord. In een poging om deze vadermoord te vergoeden bestaat de geschiedenis van de mensheid uit een onafgebroken zoenoffer waarbij de zonen geofferd worden. Wat hier ook van zij, het lijkt hier te gaan om een nagenoeg ondelgbare schuld ten aanzien van een wel erg wraakzuchtige oervader.

Kan een dergelijk offer vrede bewerkstelligen of is het gedoemd om in de eindeloze herhaling van hetzelfde vast te lopen? Laten we te rade gaan bij Thomas Mann. Die houdt in de *Library of Congress* in Washington een rede naar aanleiding van de publicatie van zijn roman *Jozef en zijn broers*. Die rede wordt uitgesproken op 17 november 1942, dus tien maand na de Wannsee-conferentie waar de *Endlösung* geprogrammeerd werd, en twee maand voor het Duitse 6de Leger onder leiding van veldmaarschalk Friedrich Paulus bij Stalingrad de nederlaag leed. Zijn rede eindigt met de volgende te denken gevende zin: "Het woord "vrede" heeft altijd een religieuze klank, en wat ermee bedoeld wordt is een geschenk van het godsverstand."[25] Die zin moet toentertijd de toehoorders verrast hebben; vandaag wekt die nog meer verbazing, want we associëren religie helemaal niet met vrede, eerder met oorlog, nu we het extremisme en fundamentalisme die zich beroepen op het jodendom, het christendom, de islam en het hindoeïsme, ondergaan. Precies tegen dit religieus geïnspireerde oorlogsfanatisme keert Mann zich met zijn roman, die de verhalen over de joodse aartsvaders Abraham, Isaac en Jacob, en over de zonen van Jacob hervertelt. De laatste zin van de roman luidt: "En zo eindigt het mooie verhaal en de godsuitvinding van *Jozef en zijn broers*." Mann buigt zich over wat hij de 'godsuitvinding' noemt, hoe in een ver verleden mensen die wij onze aartsvaders noemen, breken met de verering van dieren als de stier of de valk, met

vruchtbaarheidsriten, met de vergoddelijking van de zon en de maan. Ze nemen het stoutmoedige besluit om zich aan de Allerhoogste te binden. Wie dat is, weten ze niet; wat dat betekent, weten ze evenmin, maar in een mengeling van rusteloosheid en waardigheid die volgens Mann de echte spiritualiteit kenmerkt, beginnen ze te zoeken. Ze beginnen te zwerven, speurend naar wat dat verbond met de Allerhoogste verbergt en bewaart.

Mann gaat op zoek naar een spiritualiteit die breekt met elke vorm van obscurantistische mythologie en de mensen verheft tot de gezellen van God. De mensen en God zijn opgenomen in een verbond, ze zijn van elkaar afhankelijk en die wederzijdse afhankelijkheid verstrengelt ze in een gemeenschappelijk streven. De mensen ontdekken dat God niet briest als een stier, niet toornig is als een vulkaanuitbarsting en niet heerst als een soeverein, maar verschijnt in de zorg van de ene mens voor de ander. En God ontdekt dat hij zijn titanische driftbuien die hem in de verleiding gebracht hebben om delen van de schepping te verwoesten, moet achterwege laten en de mensen tijd dient te geven. In hun wederzijds verbond brengen de mensen en God het beste in elkaar naar boven en verheffen ze elkaar.

Voor Mann staat godsdienst absoluut niet gelijk met onderwerping, maar met verheffing, met opstand en sublimering. In die sublimering wordt niet op een hiernamaals gejaagd, maar op een menswaardig en heilzaam leven hier op aarde. Godsdienst houdt niet vast aan het verouderde en achterhaalde, maar bekommert zich om wat altijd opnieuw de wereld ten goede komt.

Dat is volgens Mann de betekenis van het geweigerde Isaac-offer, waarbij de mens vervangen wordt door het dier. Met weinig sympathie spreekt hij over Laban, bij wie Jacob jarenlang werkt om er eerst met Lea en dan met Rachel te trouwen. In de hoop op een gezegend bestaan slachtte Laban zijn eerstgeboren zoon en metselde hem in de fundamenten van zijn huis in. Voor een dergelijk leven, dat er niet in slaagt zich los te maken van verouderde zeden, gebruikt Mann het woord ‘domheid’. Hij pleit voor ‘godsverstand’, ‘Gottesklugheit’, door hem ook wel ‘vroomheid’, ‘Frömmigkeit’, genoemd. Het mag duidelijk zijn dat vroomheid hier niet bestaat uit een slaafse devotie, maar wel uit een kritische toewijding en standvastigheid: een aandacht voor geestelijke noden, een bekwaamheid om de tekenen des tijds te lezen. Zonder die vroomheid blijft vrede onmogelijk.

Er is een merkwaardige parallellie tussen Thomas Mann en Immanuel Kant. In de *Kritiek van de zuivere rede* staat een voetnoot[26] waarin Kant domheid niet definieert als een gebrek aan intelligentie of aan scholing, maar als een gebrek aan oordeelsvermogen. Geleerden kunnen aan dat gebrek lijden: het is mogelijk dat een arts die het hele lichaam in het Latijn kan benoemen en alle ziektes beschrijven, toch niet in staat is om een adequate diagnose te stellen; of het is mogelijk dat een rechter die het wetboek van buiten kent, niet in staat is om een gepast vonnis te vellen. Heidegger heeft zijn collaboratie met het nazisme ooit omschreven als ‘die grösste Dummheit meines Lebens’. Thomas Mann hekelt de

domheid van Laban: zijn gebrek aan godsverstand en vroomheid, dat hem doet vasthouden aan verouderde gebruiken. Dietrich Bonhoeffer, die betrokken was bij de moordaanslag op Hitler in juli 1944, stelt in een brief, geschreven tijdens zijn gevangenschap in Flossenburg: "domheid is een moreel tekort".[27] De domheid van de nazi's bestond erin dat ze niet inzagen dat ze de wereld ten gronde richtten met hun achterhaalde rassentheorie, met hun verwaande mythologie over de superioriteit van (het niet bestaande) Arische ras.

Politiek heeft nood aan een bekwaamheid om te oordelen, aan bedachtzaamheid, door Aristoteles *phronèsis* genoemd. Geen logisch of wetenschappelijk verstand, maar een zin voor het gemeenschappelijke. Dat heeft Thomas Mann in gedachten als hij het heeft over 'godsverstand' en 'vroomheid'. We vinden ze verwoord in de preambule bij de Amerikaanse grondwet: "we hold these truths to be self-evident that all men (and women) are created equal". Hoewel het hier gaat om zogenaamde waarheden die vanzelf spreken, steunt deze uitspraak niet op een weten, maar op een geloof: 'we hold', we gaan ervan uit, we zijn van oordeel. Dit geloof is een soort vroomheid: het oordeelt dat we op elkaar aangewezen zijn in ons streven naar wat het betekent om als mens de wereld te bewonen.

De Romeinen beseften wat 'pax' bedingt. Ze noemden het 'parcere subiectis', de overwonnenen sparen. Daarvoor is een minimale vergevingsgezindheid vereist. In tegenstelling tot wat vaak geloofd wordt, is het niet God die vergeving schenkt, maar mensen vergeven elkaar. In het evangelie van Mattheüs kunnen we lezen dat Jezus in zijn commentaar op het *Onze Vader* zegt: "Want als jullie de mensen hun overtredingen vergeven, zal je hemelse Vader ook jullie vergeven. Maar als jullie de mensen niet vergeven, zal je Vader jullie overtredingen ook niet vergeven." (*Mt*. 6) Arendt wijst er met klem op dat vergeving zich niet alleen afspeelt in de intimiteit van het privéleven, maar een politieke macht is die ten goede komt aan de samenleving in haar geheel. Aan de liefde die in het privéleven in staat is tot vergeven, beantwoordt in de samenleving vriendschap of respect. Vergeving geeft: in de respectvolle ontmoeting geeft ze aan beide partijen de waardigheid van de vrede als wereldburger.

II

„Es ist Zeit dass es Zeit wird." Aldus Paul Celan in een gedicht, waarvan de titel *Corona* zinspeelt op een zonsverduistering, of op het weinige licht bij een zoneclips. 'Het is tijd dat het tijd wordt.' Alleen in schijn drukken deze woorden een tautologische herhaling uit. In feite geven ze te denken dat de tijd nooit samenvalt met zichzelf, altijd gespleten is en daarom de belofte van een mogelijke vernieuwing uitspreekt. Celans onverbiddelijke poëzie wordt hier aangehaald als

lichtbaken in deze duistere tijden, die belast zijn met een dubbele opdracht: de urgentie van de snelle beslissing en de kalmte van de rustige bezinning.

Mijn vertrekpunt in dit tweede deel is de volgende vraag: Wat, als de wereldoorlogen maar een oppervlakteverschijnsel zijn? Wat, als ze slechts de symptomen zijn van een veel dieper liggend debacle?

Laten we om die vraag te articuleren terugkeren naar de Griekse filosofie die van meet af aan bewogen wordt door een onrust. Ze wordt verontrust door een verstoord evenwicht, een ontwrichting, een breuk. Dit komt ter sprake in een van de oudste tekstfragmenten die ons overgeleverd is. Het gaat om de spreuk van Anaximander van Milete, die leefde in de zesde eeuw voor onze jaartelling. In een college over de filosofie in het tragische tijdperk van de Grieken vertaalde de jonge Nietzsche die spreuk als volgt: 'Waarvandaan de dingen hun ontstaan hebben, daarheen moeten ze ook ten gronde gaan, volgens de noodzaak; want ze moeten boete betalen en voor hun onrechtvaardigheid berecht worden.' Anaximander heeft het in zijn spreuk over een soort gerechtigheid ('dikê') en onrechtvaardigheid ('adikia'): de verschijnselen zijn elkaar voor hun verblijf op aarde en in de wereld iets verschuldigd, iets als een herstelbetaling of rechtzetting ('tisis'), een restitutie, zo hoort het volgens de noodzaak ('kata to chreôn').

Heidegger legt, zoals bekend, veel belangstelling aan de dag voor het vroeg-Griekse denken. In zijn interpretatie weert hij alle morele en/of juridische termen, zoals gerechtigheid of boete, omdat die besmet zijn door de metafysische traditie en dus niet geschikt om spreuken uit de pre-metafysische tijd te duiden. Hij vertaalt 'dikè' door 'Fug' en 'adikia' door 'Un-Fug' en geeft ons te denken dat het geheel der dingen in zijn voegen kraakt en vraagt om te worden gevoegd. Het geheel is ontwricht, *out of joint* om het met Shakespeare's Hamlet te zeggen, en ons is het lot toebedeeld om dit recht te zetten, *to put it right*. Om daartoe in staat te zijn moeten we om te beginnen hoogte krijgen van wat er gaande is, van de verwarring die de hedendaagse fase van de wereldgeschiedenis getroffen heeft. Heidegger heeft het in zijn commentaar op de spreuk van Anaximander over "die Wirrnis des jetzigen Weltgeschickes": 'die Wirrnis' – de wirwar, de verwarring die, zoals we vorige keer gezegd hebben, de oorlog in zich draagt. De hedendaagse fase van de wereldgeschiedenis bestaat uit oorlog: de mens staat op het punt het geheel der dingen te veroveren en zich toe te eigenen – met de woorden van Heidegger: "das Ganze des Seienden ist Gegenstand eines einzigen Willens zur Eroberung".[28] De wereldoorlogen vormen een onderdeel van deze oorlog waarin alles, zowel de natuur als de wereld van de mensen, blootgesteld wordt aan een totale verwoesting.

Dat is de aanstootgevende stelling waarmee Heidegger ons opzadelt, dat geeft hij ons te denken, dat is het bedenkelijke. Daarom zegt hij dat in de Tweede Wereldoorlog niets beslist is. Of Duitsland verslagen wordt dan wel de zege behaalt, doet er niet toe, verandert niets. Op het eind van de oorlog schrijft Heidegger: "8 mei 1945. De dag waarop de wereld de overwinning viert en nog niet erkent dat ze al eeuwen verslagen is in een opstand die ze zelf ontketend

heeft."[29] We steigeren bij deze uitspraak die de nederlaag van nazi-Duitsland onbelangrijk vindt en beklemtonen dat de nederlaag van het totalitaire Hitler-regime, dat gebaseerd was op de banalisering van racistische wreedheden, wel een verschil maakt. Tegelijk weten we dat deze nederlaag het werk is van de alliantie tussen de zogenaamd democratische wereld en het Stalin-regime, dat wat totalitaire wreedheid betreft de evenknie is van het verslagen Duitsland. En we weten dat de geallieerden nazi-Duitsland bevochten hebben in een oorlog die alleen maar totalitair kan worden genoemd, en dat ook de geallieerden onmenselijke oorlogsmisdaden op hun geweten hebben: ze liggen vervat in de namen Dresden, Hiroshima en Nagasaki. Voorts moeten we toegeven dat de totale oorlog geen einde gemaakt heeft aan het bestaan van oorlogsconflicten, noch aan volkerenmoord, noch aan de proliferatie van wapens, noch aan het gebruik van atoomenergie… Maar vooral: zijnshistorisch is niets beslist. Deze provocerende gedachte vormt Heideggers onverdraaglijke nalatenschap: we blijven de gevangenen van het technische bestel dat de oorlog verklaard heeft aan het geheel der zijnden. De opstand die ons heer en meester gemaakt heeft van al wat is, de opstand die geleid heeft tot wat vandaag het antropoceen genoemd wordt, laat ons verslagen achter: op de aarde die zich hoe langer hoe meer tegen de mensen keert, in de wereld die volledig het noorden kwijt is.

Het Westen heeft de oorlog verklaard aan alles; in de naam van kennis en vooruitgang respecteert het geen grenzen en loopt het losgeslagen de eigen overmoed achterna. Niet alleen Heidegger formuleert deze onthutsende gedachte, we vinden ze ook terug in *Dialectiek van de Verlichting* van Horkheimer en Adorno en in *Eurotaoismus* van Peter Sloterdijk. De Verlichting, waarin de filosofische traditie geculmineerd is, is omgeslagen in een imperialistisch totalitarisme dat nergens halt houdt en de wil om te begrijpen en te beheersen op de spits drijft. "De volledig verlichte aarde straalt in het teken van triomferend onheil",[30] aldus Horkheimer en Adorno. De westerse metafysica, zo luidt hun kritiek, is geëvolueerd naar een totalitaire logica: denken zelf wordt opgevat als begrijpen en vatten, greep krijgen en categoriseren. Over iets, een ding in de werkelijkheid nadenken, houdt volgens deze logica in dat men het wezen van dat ding wil vatten, dat men de eenheid van begrip en ding wil bewerkstelligen en zich op die manier dat ding begrippelijk of conceptueel wil toe-eigenen. Denken wordt gelijkgeschakeld met identificeren en dat identificerende denken legt een totalitaire claim op de werkelijkheid. De dodelijke waarheid van het denken dat identiteiten instelt en geen alteriteit erkent of duldt, is in de vernietigingskampen aan het licht gekomen.

De kritiek van Horkheimer en Adorno wordt herhaald en uitgewerkt door Sloterdijk met een heel idiomatische Duitse woordspeling: "Verlichtung bedeutet Vernichtung. Aufklärung ist aggressiv gewordene Lichtmetaphysik." En zinspelend op Oppenheimer en de atoombom: "Het oude bondgenootschap tussen licht en waarheid is gebroken, sinds wij het lichtgevende (das Lichtbringende) kunnen inzetten als het dodende (das Todbringende)."[31] Sinds Plato hangen licht

en waarheid samen: door het licht van de ideeën kunnen wij, mensen, zien en inzien. Die samenhang is ontregeld, ontwricht, nu het licht niet langer verheldert, maar verblindt en doodt. De kennis die men verwerft, wordt ingeschakeld in een proces van *totale Mobilmachung*, een mobilisering – en Sloterdijk beklemtoont dat de militaire connotatie geen verspreking is. In die mobilisering wordt niet alleen op alles beslag gelegd, maar vrijheid ook verengd tot bewegingsvrijheid. Beweging wordt een plicht die de mensen opjaagt: "Kinetik", aldus Sloterdijk, "ist die Ethik der Moderne".[32]

De onstuitbare drang om de duisternis te verdringen ligt ook volgens de Duitse auteur W.G. Sebald ten grondslag aan de cultuur van het Avondland. Niet zonder enig cynisme merkt hij op: "Van het eerste kaarslicht tot de reverbères van de achttiende eeuw, en van het schijnsel der reverbères tot de vale glans van de booglampen boven de Belgische snelwegen is alles verbranding."[33] Minder cynisme, maar een groeiende dreiging weerklinkt in de bedenking dat 'de onafgebroken verbranding van alle brandbare substantie' de motor geweest is van 's mensen verspreiding over de aarde. Dat de westerse beschaving gelijkstaat met een verwoestende verbranding blijkt ook uit de kolonisering: 'niet voor niets', zo stipt Sebald aan, "heeft het onmetelijke land Brazilië zijn naam te danken aan het Franse woord voor houtskool". De voorspelbare conclusie volgt: de hele westerse beschaving bestaat uit een ongebreidelde al-brand, een holocaust. Tot deze lijdensgeschiedenis behoort niet alleen de genocide die zich in de Duitse kampen voltrok, maar ook de wereldwijde zoöcide. Sebald denkt daarbij aan de visserij, die er niet voor teruggeschrokken is om jaarlijks zestig miljard haringen te vangen en zo dieren die ooit symbool stonden voor de "onuitroeibaarheid van de natuur",[34] aan complete verdelging bloot te stellen. Hij vermeldt terloops dat elk haringvrouwtje zeventigduizend eitjes legt. Hoe nauw hem dit aan het hart gaat, bewijst het feit dat hij in *De Ringen van Saturnus* zijn uiteenzetting over de haringvangst beëindigt met een over twee pagina's gespreide foto van Bergen-Belsen.

Toch zoekt Sebald in zijn schrijven naar mogelijkheden om de catastrofale afloop van de geschiedenis te keren. Hij zet zijn visie uiteen in zijn allerlaatste tekst; in een voordracht, gehouden minder dan een maand voor hij in een autoaccident om het leven gekomen is, zegt hij: in literatuur gaat het om een "poging tot restitutie".[35] Die restitutie wordt betracht door een aandenken te bewaren aan wie "het grootste onrecht overkwam", dit wil zeggen: aan de slachtoffers van "onze bijna uitsluitend uit calamiteiten bestaande geschiedenis",[36] de slachtoffers van de holocaust of verbranding die beschaving heet. Sebald verwoordt deze opvatting in Stuttgart, de stad van Friedrich Hölderlin, wiens beroemde vraag uit *Brot und Wein* hij aanhaalt: "Wozu Dichter in dürftiger Zeit?" ("Waartoe dichters in lichtloze tijd?") In zijn antwoord wijst Sebald erop dat literatuur ons leert begrijpen dat er in de geschiedenis verbanden zijn die geen enkele causale logica doorgrondt – verbanden in ruimte en tijd die in het weefsel van de geschiedenis een ander patroon zichtbaar maken. Dat

patroon toont zich als literatuur, die – laten we dat niet vergeten – een weefsel voortbrengt, een *tekst*, zich niet beperkt tot het registreren van feiten en 'een poging tot restitutie' onderneemt. Wat bijvoorbeeld te denken, vraagt Sebald, van het verband tussen Stuttgart, de stad van Hölderlin, en de Franse stad Tulle in de Corrèze? In een elegie vraagt Hölderlin aan de stad Stuttgart om in vriendschap te worden opgenomen: 'nimm freundlich den Fremdling mir auf'. In Tulle werd op 9 juni 1944, bijna op de dag af honderd-en-één jaar na Hölderlins dood, de mannelijke bevolking bijeengedreven door de SS-divisie *Das Reich*. Negennegentig van hen werden opgehangen aan de straatlantaarns en de anderen gedeporteerd om in de steengroeven van Mauthausen te worden doodgebeuld… Kan op de alternatieve tijdslijn die Hölderlin, Sebald en de inwoners van Tulle bijeenbrengt, het wonder van een restitutie geschieden? Is het mogelijk om het kwaad van de in de herinnering opgeslagen razzia te bezweren met een verzoek om gastvrijheid?

Wat hier ook van zij, Sebald, de zwartgalligste onder de schrijvers, spreekt het geloof uit dat we iets kunnen leren uit alle ellende die we hebben aangericht. Hij tekent voorbehoud aan bij Walter Benjamin, zijn lievelingsfilosoof, die beschrijft hoe de engel van de geschiedenis met een blik van ontzetting zijn gelaat naar het verleden wendt en daar één grote catastrofe ziet die puinhopen op puinhopen stapelt. Sebald zoekt naar een perspectief dat een ander verloop van de geschiedenis opent en tegen alle waarschijnlijkheidsberekeningen in bouwt aan een toekomst die niet in het verlengde van het verleden ligt. Hij zet in op een leerproces waarin een toekomst geanticipeerd wordt die niet bezet is door een uit verdrongen ervaringen voortgekomen angst.

Sebald geeft dus een cultuurfilosofische interpretatie aan de holocaust. Hij bevindt zich daarmee in het gezelschap van Heidegger, die hij overigens niet hoogacht. Voor Heidegger is de holocaust een product van het technische bestel, dat volgens hem het einde van de metafysica inluidt. 'Das Ge-Stell': zo definieert Heidegger de techniek – 'het bestel', omdat een veelvoud van 'stellen' er werkzaam is: 'vorstellen', 'herstellen', 'bestellen' en 'nachstellen'. In de techniek worden de dingen voorgesteld als objecten of voorwerpen, dit wil zeggen: hun ding-zijn wordt gereduceerd tot objectieve berekenbaarheid. Dat voorstellen leent zich tot een 'herstellen', een maken of vervaardigen. De dingen worden als objecten besteld, beschikbaar gemaakt, opgevorderd. Dat opvorderen klinkt eveneens in 'nachstellen': belagen.

De zijnsvergetelheid waardoor het technische bestel getekend wordt, evalueert alle zijnden op dezelfde manier: vanuit de nutsberekening, als gebruiksmiddelen – met dien verstande dat door het wegvallen van de vraag naar zin elk gebruik omslaat in verbruik. De zijnden worden verbruikt, geconsumeerd, verteerd – en dat verbruik is niet in staat om een wereld te stichten, maar laat integendeel alles achter in puin. We maken de verwoestijning van de wereld mee; "die Welt ist zur Unwelt geworden",[37] aldus Heidegger in een tijdens de Tweede Wereldoorlog geschreven tekst. In die woeste wereld waart een spook rond: het

spook van het nihilisme. Kenmerkend voor dit nihilisme is een gedachteloosheid die nergens halt houdt, alles naar zijn hand wil zetten en de ervaring dat iets onmogelijk is, niet duldt. Het nihilisme is paradoxalerwijze die houding die het niets, dat wil zeggen: de eindigheid ontkent en inzet op de almacht van de mens. Het weigert te erkennen dat het 'niet' ons, mensen, niet toebehoort of dat het 'niet' geen vermogen is waarover wij beschikken om negatieve uitspraken te doen. Het 'niet' dat in ons woedt, aldus Heidegger, is ouder; het ontkennen waartoe wij in staat zijn, is slechts een van de manieren waarop het 'niet' in ons gebeurt. We komen dit 'niet' eveneens op het spoor in de ervaring van afschuw en schaamte, in het zwijgen dat ons overvalt, in het onvermogen om onszelf te vinden of ons met de ander te verbinden, in het sterven. Dit is op onnavolgbare wijze verwoord in enkele verzen van Hans Faverey: "Nergens vierde het ontkennen / zo'n hoogtij als in dit niet / dat mij hier uitzit."[38] Het 'niet' gaat aan mij vooraf en gaat in mij tekeer: het 'zit mij uit'.

Door het nihilisme wordt het mogelijke begrepen als het maakbare en gelet op het gigantische succes van de wetenschappelijk onderbouwde techniek, komt alles in aanmerking om te worden gemaakt. Men gelooft dat 'alles is mogelijk' een jubelkreet is die het paradijs belooft; intussen wordt het hoe langer hoe duidelijker voor wie bereid is een ervaring op te doen dat het bovenal mogelijk is om alles te verwoesten. In die 'Un-welt' is er geen sprake meer van oorlog en vrede: het onderscheid is weggevallen. De vrede die zogezegd na de oorlog gesloten wordt, is oorlog onder een andere vorm. In die context schrijft Heidegger de aanstootgevende zinnen: "Akkerbouw is gemotoriseerde voedingsindustrie, *in wezen* hetzelfde als de fabricatie van lijken in gaskamers en uitroeiingskampen, hetzelfde als het uithongeren van landen, hetzelfde als de fabricatie van waterstofbommen."[39] Het belangrijkste woord hier is 'in wezen', dat wil zeggen: zijnshistorisch gedacht, voor wie de zijnsgeschiedenis overdenkt, zijn de geïndustrialiseerde akkerbouw, de holocaust, *Holodomor*, de georganiseerde hongermoord in Oekraïne, en de waterstofbommen evenzovele voorbeelden van het technische bestel.

Het technische bestel geeft ons de beschikking over extreme geweldsmiddelen. Hierdoor wordt het probleem dat bij het gebruik van geweld centraal staat, op de spits gedreven: dit gebruik betreft de verhouding tussen de beschikbare geweldsmiddelen en het geplande doel. Geweld wordt extreem, zodra het doel (waarvoor het geweld ingezet wordt) nauwelijks of niet omschreven is – 'the war on drugs' en 'the war on terrorism', door de VS geïnitieerd na 'nine eleven', zijn hiervan de meest tot de verbeelding sprekende voorbeelden. En geweld wordt extreem, als de geweldsmiddelen niet in overeenstemming zijn met het geplande doel. Bij een betoging kan de politie het waterkanon gebruiken om de betogers uiteen te jagen of met tanks op de betogers inrijden. Extreem geweld staat niet meer ten dienste van een doel, maar wordt een doel op zich en verwordt tot terreur.

'Gleichschalten' is een principe van het technische bestel: het geeft gestalte

aan een wereld zonder diepte, waarin alles genivelleerd wordt en herleid tot het getalmatige: het kwantitatieve is een kwaliteit geworden, aldus Heidegger in *Inleiding in de metafysica*, (dat ik vorige keer omschreven heb als het verguisde college uit de zogenaamde nazi-periode). In datzelfde college geeft hij de volgende schets van de toenmalige wereld: "Als de uiterste uithoek van de aardbol technisch veroverd en economisch exploitabel is geworden, als elk willekeurig voorval op elke willekeurige plaats en op elk willekeurig tijdstip naar believen snel toegankelijk is geworden, als men een aanslag op een koning in Frankrijk en een symfonisch orkest in Tokio tegelijkertijd kan "beleven", als tijd nog slechts snelheid, ogenblikkelijkheid en gelijktijdigheid is en de tijd als geschiedenis uit al het bestaan van alle volken is verdwenen, als de bokser doorgaat voor de grote man van een volk, als de miljoenenaantallen van massabijeenkomsten een triomf zijn – dan, ja dan hangt nog altijd als een fantoom boven al dat gespook de vraag: waartoe? – waarheen? – en wat dan?"[40] Mag ik zeggen dat deze beschrijving uit 1935 naar de keel grijpt en brandend actueel is? De economische exploitatie van de aarde, de gebeurtenissen in de (geglobaliseerde) wereld die door de berichtgeving gebanaliseerd worden, de verafgoding van sportlui – in casu, de wereldkampioen zwaargewichtboksen Max Schmeling, maar laten we hem vervangen door Eddy Merckx en Johan Cruijff. De wezenlijke gebeurtenissen die deze wereld teisteren, liggen volgens Heidegger niet op het politieke vlak, maar vragen om een zijnshistorische duiding. Heidegger somt ze op: de wereldverduistering, de verwoesting van de aarde, de massificatie en de ontworteling van de mens, de vlucht van de goden.

Aan de ontworteling en thuisloosheid van de hedendaagse mens wijdt Heidegger in de jaren vijftig enkele mooie opstellen. Bijvoorbeeld het opstel *Bouwen Wonen Denken*. Heidegger schrijft deze opstellen in het naoorlogse, plat gebombardeerde Duitsland, waar mensen tussen het puin leven, vaak onder de grond, en verlangend uitkijken naar de bouw van nieuwe woningen. Hij schrikt niet terug voor de haast brutale vraag: "Wordt de woningnood opgelost door iedereen een dak boven het hoofd te geven? Of zal het ons eindelijk lukken om in die nieuwe huizenblokken echt te wonen en mens te zijn?"

Heidegger probeert een ander, niet door de metafysica en de techniek getekend denken op gang te brengen. Paradoxalerwijze wordt ons die mogelijkheid geschonken door het technische bestel zelf dat er niet langer in slaagt zijn monotonie en eendimensionaliteit te verbergen. Enerzijds wordt de wereld van de mensen door het technische bestel in een wurggreep gehouden, anderzijds wordt het hoe langer hoe duidelijker dat vele vragen en problemen niet op een technische manier kunnen worden opgelost. Sterker nog: dat de echte vragen uit het menselijk bestaan zich aan welke oplossing dan ook onttrekken en nood hebben aan een antwoord dat niet rekent, maar zich toelegt op bezinning. Om die paradox te articuleren citeert Heidegger een vers van Hölderlin: „Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch." Als de nood het hoogst is, is de redding nabij – en die redding begint volgens Heidegger met de erkenning dat wij,

mensen, in nood zijn.

Dat is de betekenis van zijn beruchte uitspraak: “Alleen een god kan ons redden”. Heidegger doet deze uitspraak in het interview met *Der Spiegel* in 1966. Hij rekent daarbij niet op het lam Gods, dat de zonden van de wereld wegneemt, maar veeleer op een ervaring van het heilige waarin de mens leert zijn eindigheid te omarmen. De redding waarop Heidegger hoopt, verlost de mens niet van zijn aardse of existentiële tekorten, maar draagt hem juist op deze tekorten te gedenken en als nood te aanvaarden. De mens heeft nood aan een redding, omdat hij altijd opnieuw de nihilistische waan koestert boven elke nood verheven te zijn. Dat is de waan die door het technische bestel gevoed wordt: een wereld waarin alles functioneert of waarin het principiële geloof heerst dat men alles kan doen functioneren.

In zijn teksten uit de jaren vijftig heeft Heidegger het niet langer over het *Dasein* van de mens die als *Sein zum Tode* existeert, maar over het wonen van de stervelingen. De mensen worden de stervelingen genoemd, omdat ze een verhouding hebben met de dood die het geheim van het zijn bewaart. De dood is als een schrijn waarin het geheim van het zijn opgeborgen ligt: de eindigheid van zijn en tijd, de weigering die het geheel der zijnden doortrekt en het menselijk bestaan met *Unheimlichkeit* slaat, de afgrondelijke duisternis van ’s mensen lot en geschiedenis, de sluier van het lijden… En toch, aldus Heidegger, worden wij, mensen, opgeroepen om tot een vergelijk te komen met het verlies en het tekort, om te vragen en te dwalen, om te volharden in het vergeefse, om ons in te zetten voor wat vergankelijk is, om te waken bij de eenzame. Met de woorden van Rilke: eerst als we ermee stoppen onze smart te verkwisten, is de liefde ons gegund. In een van zijn *Sonetten an Orpheus* zinspeelt hij op de geheimzinnige band tussen liefde en dood;: „Nicht sind die Leiden erkannt / nicht ist die Liebe gelernt / und was im Tode uns entfernt / ist nicht entschleiert.“ (“Niet is het lijden doorgrond / niet is de liefde geleerd / en hoe de dood ons verteert / is niet ontsluierd.”)

Het bestaan van de stervelingen voltrekt zich als wonen. De erkenning dat de dood ons als een onverklaard geheim in de ban houdt en dat ons bestaan door *Unheimlichkeit* getekend blijft – dit alles ontvouwt zich in het wonen. Om dit uiteen te zetten doet Heidegger een beroep op een vers van Georg Trakl: “Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden” / “De ziel is iets vreemds op aarde.” Met dit vers varieert Trakl op een vers uit psalm 119: “Ik ben een vreemdeling op aarde.” In zijn lectuur onttrekt Heidegger het vers van Trakl aan een door het platonisme en het christendom gedicteerde interpretatie: de tegenstelling tussen de zinnelijke vergankelijkheid van het aardse en de bovenzinnelijke eeuwigheid van het buitenaardse is hier niet van toepassing. De ziel is een vreemdeling op aarde, maar dat betekent niet dat haar een buitenaards huis toegewezen is. De vreemdheid van de ziel leidt niet tot een vlucht, maar veeleer tot een zoektocht. Met de woorden van Heidegger: “Die Seele *sucht* die Erde erst, flieht sie nicht.”[41] (En Heidegger cursiveert het woord ‘sucht’.) Wat de ziel op aarde zoekt, is de aarde, de vreemdheid van de aarde, en de vreemdheid van zichzelf. Zij wil de vreemdheid

niet opheffen, maar de vreemdheid van het vreemde onthullen. Dat is de betekenis van vreemd-zijn: zoeken, reizen, op weg zijn. De ziel gaat zoekend op weg naar de plaats waar ze als een zwerver kan blijven. Zo blijft de ziel 'het onderweg', aldus Heidegger: "So bleibt sie – de ziel – das Unterwegs." Wonen en onderweg zijn horen dus samen: het wonen is een zoektocht die er niet op uit is de aarde te veroveren, maar zich integendeel toelegt op het in acht nemen van een maat.

Zo herneemt Heidegger in de jaren vijftig zijn lectuur van Herakleitos over 'polemos'. Door het wonen wordt een verzameling uiteengelegd, waarin de innige samenhorigheid van een viertal zich onthult: de stervelingen en de aarde, het heilige en de hemel. Met een typisch Nederlandse woordspeling kunnen we zeggen: het wonen viert het viertal. 'Vieren' heeft zowel de betekenis van 'feesten en vereren' als van 'de vrijheid geven'. Tegenover de eendimensionaliteit van het technische bestel staan de vier domeinen die door het viertal verzameld worden. Terwijl het technische bestel de dingen in beslag neemt, viert het wonen. Terwijl het technische bestel opvordert, geeft het wonen vrij spel aan de dingen: het wonen legt zijn meesterschap af en laat zich door de dingen bedingen.

Om de grondtrek van het wonen te omschrijven, gebruikt Heidegger het woord 'schonen'. Wonen houdt in: verschonen, sparen, ontzien. Heidegger onderstreept dat dit positief moet worden begrepen: het betekent niet alleen dat we het gespaarde niets aandoen, maar vooral dat we het redden en bergen, dat we het een gepaste plaats geven en er ruimte voor vrijmaken. Ruimte vrijmaken voor wat dan ook is een daad van vrede, aldus Heidegger, die in het genoemde opstel *Bouwen Wonen Denken* wonen, vrede en vrijheid op elkaar betrekt.

Wonen redt de aarde door de wet van de aarde in acht te nemen. Die wet bestaat uit de verdeeldheid. De mensen zijn in een geslachtelijk en raciaal bepaald lichaam geworpen, ze zijn verdeeld in verschillende rassen, stammen, gezinnen en seksen en dienen in die verdeeldheid elkaars deelgenoot te worden. Er is voor de stervelingen geen toekomst dan in het delen van die verdeeldheid. Vrede wordt bereikt, waar het delen van de verdeeldheid als een gave ontvangen wordt. Dat betekent: waar de verdeeldheid aanvaard wordt als een mogelijkheid, en het mogelijke niet langer begrepen wordt als het maakbare, maar als het gegevene. Dat is eens te meer de ongewone vraag van Heidegger: kunnen wij, mensen, nog iets ontvangen? Of willen wij alles naar onze hand zetten? Hebben wij nog het geduld om te wachten, om iets te laten geboren worden en te laten groeien? Kunnen wij het onverwachte, het niet-geplande en niet-geprogrammeerde toelaten?

De mensen zijn de stervelingen. Heidegger gebruikt het meervoud en kan niet om het vraagstuk van het samen wonen, van vrede en gastvrijheid heen. Zoals zo vaak doet hij hiervoor een beroep op een gedicht van Hölderlin. De laatste verzen van *Der Ister* zeggen: „Es brauchet aber Stiche der Fels / Und Furchen die Erd', / Unwirthbar wär es, ohne Weile." ("Maar groeven behoeft de rots / en voren de aarde / ongastvrij zou het zijn, zonder verblijf.") En Heidegger becommentarieert: zonder de mogelijkheid een maal aan te bieden, spijs en drank,

is er geen gastvrijheid. Zoals de aarde voren nodig heeft om vruchten voort te brengen, en de rots holen om water op te vangen, zo is er geen verblijf zonder gastvrijheid. De ervaring van gastvrijheid raakt het wonen ten diepste, maakt er de ethiek van uit, want zoals Heidegger meermaals te denken geeft, 'ethiek' is afgeleid van het Griekse woord 'èthos', dat de betekenis heeft van 'woning' – Heidegger gebruikt het Duitse woord 'Aufenthalt'. Gastvrijheid is dus niet zomaar een ethisch beginsel, maar ethiek en gastvrijheid hangen wezenlijk samen.

De overwinning van het technische bestel vraagt om activiteiten die zich bevrijd hebben van de dominantie van het maken. Hannah Arendt gebruikt voor die activiteiten het woord 'handelen'. Terwijl bij maken einde en begin in elkaars verlengde liggen, opent het handelen een toekomst die breekt met het verleden en dus een nieuw begin in het verschiet stelt – een begin waarvan de uitkomst onzeker blijft. Het handelen bij uitstek is de vergeving die dader en slachtoffer bevrijdt en op weg helpt naar een mogelijke vrede.

Die vrede kan op geen enkele manier worden berekend. Ze is de vrucht van een denken dat niet langer wil heersen, maar zich laat aanspreken. Het is meer dan opvallend dat drie grote denkers uit de twintigste eeuw, Heidegger, Arendt en Jaspers, aan de crisis waarin de westerse cultuur zich bevindt, niet zozeer een politieke betekenis gegeven hebben dan wel een spirituele: ze duiden de crisis als een crisis van de geest. Die enkel kan worden overwonnen door een andersoortig denken. Volgens Heidegger ligt het meest bedenkelijke van onze tijd, dat wil zeggen: het meest hachelijke en het meest gedenkwaardige, in de vreemde toedracht dat wij nog niet denken. Wij verwisselen denken met becijferen en oplossen en verwaarlozen het bezinnende denken. Arendt treedt hem hierin bij. Waar voor Heidegger het niet-rekenende, bezinnende denken een antwoord is op de gedachteloosheid van het nihilistisch bestel, daar ontwikkelt Arendt het bezinnende denken als een antwoord op de gewetenloosheid van de banaliteit van het kwaad. Denken houdt voor Arendt in: zichzelf gezelschap houden, de naaste worden van zichzelf, dat wil zeggen: de eigen hulpeloosheid en onvolmaaktheid omarmen. Alleen in het gezelschap met zichzelf ontstaat de mogelijkheid en de bekwaamheid om anderen te ontmoeten en uiteindelijk een gemeenschap te stichten. Beiden, Heidegger en Arendt, wenden zich voor dit andere denken tot de kunsten die zich met hun onpeilbare meerzinnigheid onttrekken aan de eendimensionaliteit van het rekenen. Onder de hoede van de muzen, de dochters van Mnèmosynè, de godin van het aandenken, bewaren de kunsten een herinnering aan de sterfelijkheid van de mens, aan het 'niet' dat in de mensen huishoudt. Ook Karl Jaspers, ten slotte, begint zijn onmiddellijk na de oorlog gepubliceerd essay *De schuldvraag* met de oproep: "We moeten de bereidheid tot nadenken herstellen."[42] Het politieke herstel van Duitsland en Europa koppelt hij aan een gesprek waarin gezocht wordt naar wat wij, mensen, delen en erkend wordt dat we een ontreddering delen en een niet-weten. Maar ook koppelt hij het politieke herstel aan wat hij een 'zuivering van de ziel' noemt en 'deemoed' – eens te meer existentiële ervaringen die hun oorsprong vinden in een religieuze

stemming. Daar ligt onze nood – in de dubbele betekenis van het woord: het is ons tekort en onze plicht.

Laat mij het laatste woord geven aan Paul Celan: “Het is tijd voor besef! Het is tijd dat het hart van de onrust gaat kloppen. Het is tijd dat het tijd wordt. Het is tijd.”

Noten:

1 Deze tekst gaat terug op twee lezingen die ik in 2024 gehouden heb voor de Wijsgerige Kring Eindhoven.
2 M. Heidegger, *Inleiding in de metafysica*, vert. H. Berghs, SUN, 1997, p. 87.
3 M. Heidegger, *Inleiding in de metafysica*, p. 88.
4 M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, M. Niemeyer, 1976, p. 47.
5 L. Tolstoj, *Oorlog en vrede*, vert. Y. Bloemen en M. Wiebes, Van Oorschot, 2019, p. 964.
6 L. Tolstoj, *Oorlog en vrede*, p. 1112.
7 L. Tolstoj, *Oorlog en vrede*, p. 1286.
8 L. Tolstoj, *Oorlog en vrede*, p. 1533.
9 L. Tolstoj, *Oorlog en vrede*, p. 1552.
10 H. Mulisch, *Het stenen bruidsbed*. De Bezige Bij, 1959, p. 36.
11 H. Mulisch, *Het stenen bruidsbed*, p. 80. Het cijfer ‘tweehonderdvijftigduizend’ komt uit de roman. Sindsdien zijn historici het erover eens dat er minder slachtoffers gevallen zijn.
12 H. Mulisch, *Het stenen bruidsbed*, p. 130.
13 W. G. Sebald, *De natuurlijke historie van de verwoesting*, vert. R. van Hengel, De Bezige Bij, 2004, p. 136.
14 Homeros, *Ilias*, Boek XXIV.
15 S. Weil, *L’* Iliade *ou le poème de la force*, Editions de l’éclat, 2014, p. 81.
16 H. Arendt, *Was ist Politik?*, Piper, 2003, p. 80-123.
17 W. Benjamin, ‘De verteller’, in: *Kritische portretten. Twaalf essays over literatuur*, vert. J. Sietsma, Octavo, 2020, p. 160.
18 E. M. Remarque, *Van het westelijk front geen nieuws*, vert. R. Jonkers, Bijleveld, 2023, p. 20.
19 E. M. Remarque, *Van het westelijk front geen nieuws*, p. 203.
20 E. M. Remarque, *Van het westelijk front geen nieuws*, p. 48.
21 C. Malaparte, *Kaputt*, vert. d. J. van der Haar, De Arbeiderspers, 2005, p. 434.
22 Ik gebruik de vertaling van Tom Lanoye, *Niemandsland*, Prometheus, 2002.
23 P. Barker, *Weg der geesten*-trilogie, vert. E. van Dijk, De Geus, 1997, p. 137.
24 P. Barker, *Weg der geesten*-trilogie, p. 531.
25 Th. Mann, *Jozef en zijn broers*, vert. d. Th. Pollmann, Wereldbibliotheek, 2014, p. 26.
26 I. Kant, *Kritiek van de zuivere rede*, A 134 / B 173.
27 D. Bonhoeffer, *Verzet en overgave*, Ten Have, 1974, p. 14.
28 M. Heidegger, ‘Der Spruch des Anaximander‘, in: *Holzwege*, V. Klostermann, 1972, p. 343.
29 M. Heidegger, *Gesamtausgabe Band 77: Feldweggespräche*, Hsgb. I. Schüssler, V. Klostermann, 1995, p. 240.
30 M. Horkheimer & Th. W. Adorno, *Dialectiek van de Verlichting*, vert. M. van Nieuwstadt, Boom, 2007, p. 16.

31 P. Sloterdijk, *Eurotaoismus*. Suhrkamp, 1989, p. 121.
32 P. Sloterdijk, *Eurotaoismus*, p. 33.
33 W. G. Sebald, *De ringen van Saturnus*, vert. R. van Hengel, De Bezige Bij, 2007, p. 174.
34 W. G. Sebald, *De ringen van Saturnus*, p. 63.
35 W.G. Sebald, *Campo Santo*, vert. R. van Hengel, De Bezige Bij, 2010, p. 244-252.
36 W. G. Sebald, *De ringen van Saturnus*, p. 296.
37 M. Heidegger, 'Überwindung der Metaphysik', in: *Vorträge und Aufsätze*, G. Neske, 1978, p. 88.
38 H. Faverey, *Gedichten*, De Bezige Bij, 2010, p. 863.
39 M. Heidegger, *Gesamtausgabe Band 79 : Bremer und Freiburger Vorträge*, Hsgb. P. Jaeger, V. Klostermann, 1994, p. 27.
40 M. Heidegger, *Inleiding in de metafysica*, p. 63.
41 M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, G. Neske, 1982, p. 41.
42 K. Jaspers, *De schuldvraag*, vert. M. Wildschut, Boom, 2022, p. 29.

Artikel

VAN ENERGIE NAAR AFFECT. LYOTARD VOORBIJ FENOMENOLOGIE EN PSYCHOANALYSE

Frans van Peperstraten

Vanaf het begin van de 20e eeuw is de filosofie sterk beïnvloed geraakt door de opkomst van de fenomenologie en de psychoanalyse. Deze twee denkwijzen zijn met hun respectieve stichters Edmund Husserl (1859-1938) en Sigmund Freud (1856-1939) weliswaar tegelijkertijd ontstaan, maar kennen niettemin zeer verschillende uitgangspunten. Terwijl de fenomenologie van ons vraagt onze natuurlijke instelling op te schorten ten einde de handelingen van ons bewuste ego transparant te maken, gaat de psychoanalyse veeleer uit van een gecompliceerd psychisch proces, waarin niet alleen de natuurlijke driften, maar ook andere factoren het ego parten blijven spelen. En terwijl de fenomenologie haar ankerpunt zoekt in de intentionaliteit van het bewustzijn, dat onder bepaalde voorwaarden in staat zou zijn de dingen tot zich te nemen zoals ze zich onmiddellijk geven, ziet de psychoanalyse veeleer het *on*bewuste als de onderliggende realiteit in de menselijke psyche en stelt ze bovendien dat datgene wat vanuit het onbewuste in het bewustzijn verschijnt *niet* verschijnt in de hoedanigheid die het in het onbewuste heeft.

Naar de verhouding tussen de fenomenologie en de psychoanalyse wordt nog steeds veel onderzoek gedaan.[1] Of beide denkwijzen aan het eind van de 21e eeuw nog even prominent aanwezig zullen zijn, valt nu nog niet te zeggen. Wel kunnen we alvast opmerken dat in de 20e eeuw tevens een breed gedragen kritiek is gekomen op de 'bewustzijnsfilosofie'. Deze kritiek trof onder andere de fenomenologie, die immers geen afscheid nam van het bewustzijn als vertrekpunt (in elk geval niet in al haar varianten), terwijl de psychoanalyse, met de rol die ze aan het onbewuste toekende, juist een bijdrage aan deze kritiek leverde. Maar vervolgens moeten we ons de vraag stellen hoeveel belang we eigenlijk aan de verhouding tussen het bewustzijn en het onbewuste moeten hechten. Is dit niet een oppositie die het zicht op andere belangrijke zaken blokkeert? En geldt dit dus niet evenzeer voor de verhouding tussen de fenomenologie en de psychoanalyse?

Tegen deze achtergrond wil ik het werk van Jean-François Lyotard (1924-1998) belichten. Ik wil twee stappen in zijn ontwikkelingsgang onderzoeken. Lyotard is allereerst interessant omdat hij vanuit zijn aanvankelijke betrokkenheid

bij de fenomenologie de overstap maakte naar de psychoanalyse. Maar door de nadruk te leggen op de ordeloze energie van het onbewuste meende Lyotard bovendien te kunnen aantonen dat de psychoanalyse niet zozeer opposities, maar de differentie voor ogen voert. De tweede stap, die Lyotard in zijn latere werk zet, bestaat erin dat hij dit energetische gezichtspunt verruilt voor een talig gezichtspunt, maar daarbij opnieuw aandacht vraagt voor een fundamentele differentie. Het gaat hem nu om de 'affectfrase', dat wil zeggen het affect dat geuit wordt, maar niet als zodanig in de taal verwoord kan worden, het affect dat als een *buiten* de taal hoogstens *met* de taal meekomt. Lyotard plaatst niet langer het onbewuste tegenover het bewuste en de psychoanalyse tegenover de fenomenologie, maar bekritiseert ook Freuds psychoanalyse, omdat deze het probleem van een onverwoordbare affectiviteit onvoldoende serieus heeft genomen. Nu de filosofie vandaag de dag zo enorm veel aandacht besteedt aan emoties maar de verwoordbaarheid daarvan slechts zelden principieel bevraagt, lijken Lyotards teksten over de affectfrase dan ook als een waarschuwing te mogen gelden.

La phénoménologie

Lyotards eerste boek verscheen in 1954, onder de eenvoudige titel *La phénoménologie*. Dit boek wordt nog steeds als een goede inleiding in de fenomenologie beschouwd. Er zijn vele herdrukken in het Frans en vele vertalingen verschenen. De opzet van het boek verraadt een grote belangstelling voor de menswetenschappelijke en sociaal-praktische kant van de fenomenologie. Want het eerste deel van het boek, waarin Lyotard aan de hand van het werk van Husserl de kernideeën van de fenomenologie introduceert, te weten de intentionaliteit, de eidetische en de fenomenologische reductie en de leefwereld, blijft relatief kort in vergelijking met het tweede deel, waarin hij de verbinding tussen de fenomenologie en de menswetenschappen, dat wil zeggen, de psychologie, de sociologie en de geschiedenis behandelt.

Wat Lyotard aantrekt in de fenomenologie is haar "vragende stijl, haar radicaliteit en haar wezenlijke onvoltooidheid".[2] Hij benadrukt het belang van de intentionaliteit als het principe van de fenomenologie, omdat dit principe volgens hem allereerst uitspreekt dat het bewustzijn een "betrekking tot de wereld" is.[3] Niettemin meent Lyotard twee tekortkomingen in Husserls uitwerking van dit principe te moeten aanwijzen. Allereerst meent hij dat in deze "betrekking tot de wereld" een primaire plek ingeruimd had moeten zijn voor *de ander* (Lyotard spreekt ook van het sociale en van de intersubjectiviteit). Zo wordt Husserls verklaring (in diens *Méditations cartésiennes* uit 1931) dat "de ander een *modificatie* van 'mijn' ego is" door Lyotard "teleurstellend" genoemd.[4] Het tweede probleem is Husserls opstelling tegenover de geschiedenis. Lyotard uit zijn onvrede over de "ahistorische pretentie van de fenomenologie".[5] Inderdaad

vraagt de fenomenologische reductie ons onder meer de cultuur en de geschiedenis tussen haakjes te zetten. Pas in zijn latere werk, met name in *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (1936), erkent Husserl dat de fenomenologie zelf in de geschiedenis is ingebed, zo memoreert Lyotard.[6] Deze punten van kritiek zijn ook door anderen tegen Husserl ingebracht. Maar Lyotard verbindt het sociale en het historische kritiekpunt zo met elkaar, dat hij aan het eind van het boek nogal abrupt kan verkondigen dat niet de fenomenologie, maar alleen het marxisme recht kan doen aan de existentie van historische subjecten in hun wereld.[7]

In de discussie over de psychoanalyse kiest Lyotard partij voor de opvatting van Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) tegenover die van Jean-Paul Sartre (1905-1980).[8] Het gaat om het onbewuste, het vertrekpunt van Freuds psychoanalyse – Freud: "het onbewuste is de eigenlijke psychische realiteit".[9] Sartre wijst deze notie in het hoofdstuk 'De existentiële psychoanalyse' in *L'être et le néant* (1943) resoluut van de hand, omwille van het bewustzijn en de vrijheid. Zo kan de begeerte volgens Sartre niets anders zijn dan het *bewustzijn* van bepaalde objecten als begerenswaardig. Sartres existentiële psychoanalyse "kent niets vóór het oorspronkelijke opdoemen van de menselijke vrijheid", "tracht de oorspronkelijke keuze te bepalen" en "verwerpt het postulaat van het onbewuste".[10]

Merleau-Ponty betoont zich in zijn *Phénoménologie de la perception* (1945) ontvankelijker voor Freuds psychoanalyse. In dit boek geldt het lichaam als uitgangspunt. Ook Merleau-Ponty geeft een schets van een 'existentiële psychoanalyse', maar hij doet dat in een hoofdstuk onder de titel: 'het lichaam als geseksueerd wezen'. Voor hem is de keuze tussen ofwel het freudiaanse *Es* ofwel de helderheid van het bewustzijn een vals dilemma. Zijn voornaamste kritische opmerking aan het adres van Freud is dat de seksualiteit – waarmee het onbewuste in Freuds optiek soms lijkt samen te vallen – niet als een zelfstandige 'onderbouw' moet worden beschouwd die ons gedrag zou determineren. Merleau-Ponty spreekt liever van een "osmose" tussen seksualiteit en existentie, waarin een "belichaamde zin" tot uiting komt.[11] Onduidelijk blijft wat het onbewuste voor hem betekent. Maar Merleau-Ponty zal zijn visie op de psychoanalyse blijven ontwikkelen, zoals we verderop zullen zien.

Discours, figure

Na zijn terugkeer naar de academische filosofie behaalde Lyotard in 1971 zijn doctoraat met het boek *Discours, figure*. In het eerste hoofdstuk kondigt hij aan: "Dit boek is een verdediging van het oog".[12] In eerste instantie lijkt Lyotard hiermee de kant van de fenomenologie te kiezen, in het bijzonder die van Merleau-Ponty, van wie in 1960 het boek *L'oeil et l'esprit* verscheen. Maar sinds Lyotard *La phénoménologie* schreef, heeft de filosofie in Frankrijk een enorme

ontwikkeling doorgemaakt. De aandacht gaat niet langer vooral uit naar de fenomenologie en het existentialisme, maar naar het structuralisme. En inmiddels vraagt ook '1968' om een ander denken. Met zijn 'verdediging van het oog' keert Lyotard zich tegen het structuralisme, maar dit betekent niet dat hij eenduidig partij kiest voor de fenomenologie. Lyotard blijkt zowel het structuralisme als de fenomenologie te bekritiseren vanuit de psychoanalyse.

Nu is in Frankrijk inmiddels Jacques Lacan (1901-1981) op het toneel verschenen als belangrijke voortrekker van de psychoanalyse. Van Lacan kan worden gezegd dat hij de verwaterde uitleg van de psychoanalyse bekritiseerde en tot een 'terug naar Freud' opriep, dat hij in enige mate door het structuralisme is beïnvloed en dat hij meer dan Freud de discussie met de filosofie aanging, met name op het punt van de bewustzijnsfilosofie en het subjectdenken. Lyotard volgt dit 'terug naar Freud', maar blijkt in zijn lezing van Freud sterk af te wijken van Lacan.

Van het structuralisme via het lichaam naar het verlangen

We weten dat het structuralisme ervan uitgaat dat ons begrip van de wereld gereguleerd wordt door de taal in zoverre deze een vaste structuur (of ook wel: een systeem) bevat. Lyotards argument tegen deze gedachte is dat het systeem niet kan functioneren zonder een beroep te doen op wat buiten het systeem ligt. De woorden die we gebruiken om iets over de wereld te zeggen, zouden in de lucht blijven zweven als ze enkel naar elkaar als elementen van het systeem zouden verwijzen. Minstens zo nu en dan moeten de objecten waarnaar de woorden verwijzen worden aangewezen ten einde onze uitingen van enige zekerheid te voorzien. Dit geldt evenzeer voor het subject. Ook het subject dat beschreven wordt in zinnen die door dat subject zelf worden uitgesproken, moet op enig moment op herkenbare wijze worden verbonden met het subject dat aan het spreken is. Voor dit aanwijzen hebben we deiktische termen nodig, zoals 'dit', 'hier' en 'ik'. Aan de ene kant kunnen deze deiktische termen als elementen van het systeem worden opgevat, waarin ze geopponeerd kunnen worden aan andere deiktische termen, zoals 'dat', 'daar' en 'jij'. Aan de andere kant moet worden erkend dat deiktische termen van binnen het systeem naar buiten het systeem verwijzen.[13] Volgens Lyotard betekent dit dat het taalsysteem zich noodzakelijkerwijs in de ruimte plaatst, waarin we naar dingen of naar onszelf wijzen, bijvoorbeeld heel concreet met onze wijsvinger. Anders gezegd, zonder het lichaam en zijn gebaar heeft de taal geen betekenis. En dit is precies waar Merleau-Ponty's filosofie rekenschap van aflegt.

Volgens Lyotard is nu echter een volgende stap onvermijdelijk. Hij beroept zich op Freuds driftenleer. Het lichamelijke subject dat met betrekking tot een object een gebaar maakt, kan niet worden gescheiden van het lichaam waarin de *eros* het verlangen naar een vereniging met het object opwekt.[14] Er is geen

waarneming zonder verlangen, zo meent Lyotard, en deze gedachte vormt het vertrekpunt voor zijn kritiek op Merleau-Ponty. Lyotard merkt allereerst op dat Merleau-Ponty zich te sterk richt op het begrijpen van de wereld – al is het door het lichaam – en aldus te dicht bij de traditie van de westerse filosofie blijft, die volgens Lyotard voornamelijk een reflectie op kennis behelst.[15] In de tweede plaats stelt Lyotard dat Merleau-Ponty te gemakkelijk uitgaat van een lichaam dat thuis is in de wereld en onvoldoende rekening houdt met het verlangen, dat precies dit thuis zijn in de wereld verstoort. Van zijn kant verklaart Lyotard dat de waarheid niet in de orde van de kennis kan worden gevonden, maar slechts in de wanorde daarvan.[16] Deze wanorde vloeit volgens hem voort uit de processen in het onbewuste, die in een voortdurende investering en desinvestering van energie zouden bestaan.

Energetica

In grote lijnen sluit Lyotard dus aan bij Freuds theorie over het onbewuste, maar hij geeft daaraan een specifieke uitleg, die overigens in dezelfde richting gaat als die van Deleuze en Guattari in hun boek *L'Anti-Oedipe* (1972). Lyotards lezing van Freud kan 'energetisch' worden genoemd. Hij kent meer gewicht toe aan de voortdurende verplaatsing van energie dan aan de voorstellingen waaraan die energie zich tijdelijk verbindt. En hiermee zijn we op het punt beland waar Lyotard zowel afstand neemt van Lacans Freud-interpretatie als van de fenomenologie, die van Merleau-Ponty inbegrepen.

Discours, figure bevat een lang hoofdstuk over de droom, onder de titel "De droomarbeid denkt niet". Deze titel staat ook in Lyotards boek tussen aanhalingstekens, omdat het een citaat uit Freuds werk *Die Traumdeutung* (1900) betreft, namelijk uit hoofdstuk 6, getiteld 'De droomarbeid', het hoofdstuk waarop Lyotard zich concentreert. Dit citaat is in feite ontleend aan een wat langere zin bij Freud: "De droomarbeid (…) denkt, rekent, oordeelt in het geheel niet, maar beperkt zich tot het omvormen".[17] Omgevormd worden volgens Freud de 'latente', dat wil zeggen onbewuste, 'droomgedachten' – 'gedachten' die overigens ook 'voorstellingen' kunnen zijn. Het principe van het dromen is de vervulling van een wens die in de 'droomgedachten' besloten ligt. Deze wens is echter onderhevig aan een innerlijke censuur. In dit gevecht tussen wens (of verlangen) en censuur ondergaan de 'droomgedachten' een grondige omvorming. Uit deze omvorming resulteert de 'manifeste' 'droominhoud', dat wil zeggen de droom zoals we die in onze slaap als in een film zien en vervolgens kunnen navertellen. De omvorming van de latente droom*gedachten* tot de manifeste droom*inhoud* bestaat volgens Freud gewoonlijk uit een viertal – onbewuste – *bewerkingen* van de droomgedachten: 1. verdichting, 2. verschuiving, 3. in acht nemen van de presenteerbaarheid, 4. secundaire bewerking.[18] De elementen die in de droominhoud verschijnen, staan nog steeds in het teken van de

wensvervulling, maar hebben wel deze bewerkingen ondergaan, waardoor de desbetreffende wens vaak moeilijk te herkennen valt. Opmerkelijk is dat Freud steeds het woord 'arbeid' gebruikt. Hij duidt niet alleen het omvormingsproces in zijn geheel als de 'droomarbeid' aan, maar benoemt ook de meeste onderdelen daarvan als arbeid: zo is er de 'verdichtingsarbeid', de 'verschuivingsarbeid' en de 'secundaire *Bearbeitung*'. Ook de analyse van de droom door de analyticus en de patiënt, dus de poging om vanuit de droominhoud de droomgedachten en de omvormingen daarvan op te sporen, wordt door Freud 'arbeid' genoemd: de 'duidingsarbeid'. En behalve van 'arbeid' of 'bewerking' spreekt Freud veelvuldig van 'vorming' (*bilden*), 'omvorming' of 'transformatie' (*Verwandlung*, *Umwandlung*) en 'vervorming' (*Entstellung*).[19]

In Freuds beschrijving van de droomarbeid komen dus twee zaken naar voren waarop Lyotard zijn 'energetische' uitleg kan baseren: a) het verlangen, dat de onbewuste processen aandrijft, b) het arbeidsproces, dat de inhoud van de gedachten of voorstellingen tot een andere omvormt.

Deze energetische uitleg van het onbewuste is beslissend in Lyotards kritiek op Lacan. Lyotard merkt op: "De droom is niet de taal van het verlangen, maar zijn werk".[20] In de visie van Lacan is de droom een discours, de droom zou de 'wet van de betekenaren' en dus de orde van het taalsysteem volgen. Maar deze orde wordt beheerst door de oppositie, door de logica van de negatie: term a is niet term b. Lyotard stelt echter 'dat de droom geen discours is'.[21] Hij wijst erop dat Freud als de eerste eigenschap van het onbewuste vermeldt dat het geen negatie of tegenspraak kent.[22] In de droom(inhoud) is het dan ook heel gewoon dat a – allereerst al door 'verschuiving' – b is. En meer in het algemeen stelt Freud dat de droomarbeid "tenslotte niet beoogt begrepen te worden",[23] een opmerking die Lyotard graag citeert.[24] We begrijpen nu waarom Lyotard als titel voor zijn hoofdstuk juist Freuds uitspraak dat de droomarbeid *niet denkt* heeft gekozen: met deze titel wil Lyotard aangeven dat Freud heel anders moet worden gelezen dan Lacan doet.

Merleau-Ponty over passiviteit

Maar waar neemt Lyotard precies afstand van als het om Merleau-Ponty gaat? Laten we eerst nog even naar Husserl terugkeren. Zijn fenomenologie kan de indruk wekken dat het bewustzijn enkel als actief wordt opgevat (het constitueert, synthetiseert, reflecteert, reduceert, transcendeert etc.). Deze indruk is echter niet geheel juist. Omdat de activiteit van het ego vaak bij wijze van een reactie plaatsvindt, veronderstelt dit tevens een passiviteit van het ego en bestaan er volgens Husserl naast de actieve ook 'passieve syntheses', waarvan hij het onderzoek zelfs als een 'fenomenologie van het onbewuste' aanduidt.[25] Ook Merleau-Ponty erkent het belang van de passiviteit van het bewustzijn, die immers goed past bij zijn uitleg van het *au monde* ('ter wereld') zijn. Omdat het

bewustzijn reeds is ingebed in de wereld voordat het door zelf te denken, te voelen etc. eigen 'acten' voltrekt, moet het bewustzijn hierbij wel voortbouwen op wat het bewustzijn reeds passief tot zich heeft genomen.

Eén van de twee cursussen die Merleau-Ponty in 1954-55 aan het Collège de France gaf, is geheel gewijd aan de kwestie van de passiviteit.[26] Merleau-Ponty richt zich op drie 'instanties van passiviteit', te weten de slaap, het onbewuste en de herinnering. Allereerst stelt Merleau-Ponty dat passiviteit noodzakelijk is. Passiviteit maakt activiteit niet onmogelijk, integendeel, er is geen activiteit zonder passiviteit, zoals er ook altijd activiteit in de passiviteit huist.[27] Merleau-Ponty wil echter niet alleen passiviteit en activiteit dicht bij elkaar houden, maar ook het onbewuste en het bewuste. Zijn belangrijkste stelling ligt besloten in de gedachte dat de passiviteit een vorm van waarnemingsbewustzijn is.[28] Dit zou precies zijn wat Freud met het onbewuste op het oog had: 'Het onbewuste als waarnemingsbewustzijn is de door Freud gezochte oplossing'.[29] Tot dit onbewuste behoort dus inderdaad ook de 'verdrongen' en 'niet (h)erkende' waarneming,[30] maar Merleau-Ponty acht deze niet geheel ontoegankelijk. Zulke waarneming is weliswaar geen kennis, maar ook geen onwetendheid – op grond van Freuds studie van Dora's verhouding tot haar vader wijst Merleau-Ponty op een hiertussen gelegen overgangstoestand: "zij stond op het punt om te weten".[31] De niet (h)erkende waarneming kan dus op dit moment ontoegankelijk zijn, maar op een ander moment, bij een verandering in de ervaring, alsnog expliciet in het bewustzijn naar voren komen en zo de status van kennis bereiken. Merleau-Ponty spreekt van een "dialectiek van de waarneming", die hij overigens wil onttrekken aan de "hegeliaanse dialectiek".[32] De verhouding tussen onbewust en bewust is geen oppositie, maar, zoals Fiona Hughes opmerkt, wederkerigheid, uitwisseling en bemiddeling.[33]

Lyotard erkent in *Discours, figure* dat Merleau-Ponty met het begrip 'passiviteit' een stap in de goede richting heeft gezet.[34] Niettemin heeft Merleau-Ponty in de ogen van Lyotard een te 'ordelijke' – te weinig energetische – visie op de verhouding tussen waarneming, kennis en verlangen. Het waarnemingsbewustzijn is toch eerst weer bewustzijn. Merleau-Ponty neemt wel nota van de door Freud genoemde bewerkingen in de 'droomarbeid', maar richt zich toch vooral op de verhouding tussen de onbewuste en de bewuste *inhoud* en zodoende op een verhouding tussen representaties.

Lyotard uit zelfs een meer omvattende twijfel: hij vraagt zich af of we de fenomenologie niet voor een andere methode moeten inwisselen, waarvoor hij echter niet Freuds psychoanalyse aanbeveelt, maar de deconstructie.[35] In zijn boek verwijst hij herhaaldelijk naar Derrida, wiens eerste drie grote werken, waaronder *La voix et le phénomène*, in 1967 zijn verschenen. Toch blijft de psychoanalyse Lyotards belangrijkste inspiratiebron in *Discours, figure*, maar meent hij juist op basis daarvan opposities te kunnen deconstrueren en de differentie naar voren te kunnen laten treden.

De kunst

Lyotard wil in *Discours, figure* uiteindelijk vooral een aanzet geven tot een nieuwe filosofie van de kunst. De elementen daarvan, die we door het hele boek heen kunnen aantreffen, worden pas aan het eind van het boek met enige samenhang hernomen. De beschikbare ruimte in dit artikel laat mij niet toe in te gaan op Lyotards zeer geschakeerde behandeling van de verhouding tussen 'discours' en 'figuur', die juist voor de kunsten zeer belangrijk is. Ik merk alleen op dat er voor Lyotard niet één juist model bestaat voor deze verhouding, evenmin als één favoriete kunstenaar of kunstvorm. Hij besteedt veel aandacht aan met name Klee en Mallarmé en zodoende ook aan verschillende kunstvormen, maar het vaakst spreekt hij over de poëzie – echter op zo'n manier dat hij in feite alle *poièsis*, dus alle kunsten op het oog lijkt te hebben.

We zien hier hoe Lyotard de psychoanalyse en het differentiedenken bijeenbrengt. Hij vertrekt vanuit zijn reeds besproken reconstructie van de droomarbeid. Maar nu wil hij "een weg van de droom naar de poëzie" traceren.[36] In zijn visie moet de kunst uitgaan van, maar zich ook onderscheiden van de droom, door aan de droomarbeid een extra bewerking toe te voegen. Deze bewerking maakt dat de kunst in het teken komt te staan van de differentie. Want waar het in de droom om een wensvervulling gaat, wordt deze vervulling in het kunstwerk weer "onteigend", aldus Lyotard.[37] De kunst beeldt dus niet de vervulling van het verlangen uit, zoals de droom dit – zij het sterk vervormend – nog doet. De extra bewerking door de kunst bestaat erin dat de "werkplaats van het primaire proces", dus "een energie die verdicht, verplaatst" etc., *getoond* wordt, zonder "acht te slaan op de herkenbaarheid".[38] Dit tonen van de energetische processen zonder op herkenbaarheid te mikken zouden we inderdaad een onteigenend tonen kunnen noemen. Lyotard merkt dan ook op: "Men zou kunnen zeggen dat de laatste [de poëtische taal] staat tot de gewone taal als de differentie tot de oppositie".[39] Ook stelt hij: "De kunstenaar is niet iemand die verzoent, maar die verdraagt dat de eenheid afwezig is".[40] Lyotard vat een en ander als volgt samen:

> Maar meer nog dan de droom is de poëzie niet interessant door haar inhoud, maar door haar werk. Dit werk bestaat er niet in vormen in beelden te *veruiterlijken* waarin het verlangen van de dichter of van ons voor eens en voor altijd vervulling vindt (…), maar aan het verlangen (in dit geval poëtische) vormen aan te bieden waardoor het gereflecteerd zal worden als spel, als ongebonden energie, als proces van verdichting en verschuiving, als primair proces. Het discours is niet poëtisch omdat het ons verleidt, maar omdat het ons bovendien de *operaties* van de verleiding en van het onbewuste laat zien – illusie en waarheid tegelijk (…). Aldus kan ons poëtisch plezier de door onze fantasma's gestelde grenzen vergaand overschrijden en ons tot deze vreemde zaak brengen: leren lief te hebben. Het plezier van het spel keert het spel van het plezier om. (…). Het gedicht moge dan bij de lezer beelden opwekken, maar het doet dit alleen door de lezer minder

> gehecht te doen zijn aan zijn of haar fantasmatische beelden, door de lezer toegang te geven tot het laboratorium van de beelden, dat wil zeggen tot de vormen.[41]

Het is dus de kunst die toegang geeft tot de 'operaties', het 'laboratorium', of de eerder genoemde 'werkplaats van het primaire proces'. Maar als Lyotard dit als de taak van de kunst ziet, is hij dan niet genoodzaakt een beroep te doen op het *bewustzijn* van de kunstenaar? Het gaat Lyotard echter inderdaad om een zichtbaar maken, niet inzichtelijk of intelligibel: volgens hem kan een "theoretisch discours" niet maatgevend zijn voor de kunst.[42] Zichtbaar, want zoals Lyotard in het begin van het boek al opmerkt: de kunst "blijft binnen het zintuiglijke".[43] Of later, nadat het belang van de arbeid, van de bewerkingen duidelijk is geworden: "Het werk van de illusie wordt als zodanig aan de zintuigen gemanifesteerd. (…) Deze operaties worden overgegeven aan de zintuigen en de vrije stroom van energie wordt onthuld". Vanuit deze nadruk op de zintuiglijkheid concludeert Lyotard tevens dat de kunst "geen zaak van sublimatie is", een opmerking die duidelijk als kritiek op Freuds denken over kunst bedoeld is. Lyotard concludeert dan ook dat het tonen van de 'primaire bewerkingen' in de kunst "geenszins de overheersing van het onbewuste door het bewustzijn, maar juist de weigering van deze overheersing veronderstelt".[44] Aldus bestaat de kunst eerder in wat hij het 'plezier van het spel' noemde dan in het bewustzijn van de wereld.[45]

De affectfrase

In het latere werk van Lyotard treedt een nieuwe invalshoek naar voren, die vooral ten aanzien van de psychoanalyse gevolgen heeft. We kunnen beginnen bij *L'inhumain*. In de inleiding van dit boek kent Lyotard een grote betekenis toe aan de 'kindheid', namelijk als het principe van de weerstand tegen de samenleving als systeem.[46] De 'kindheid' staat inderdaad meer voor een principe dan voor een leeftijd – ook in de volwassene is de kindheid aanwezig, zij het als een verstekeling in een schip: men neemt wel de sporen waar van iemands aanwezigheid, maar men krijgt de verstekeling zelf niet in het vizier. De 'kindheid' is een van de termen die bij Lyotard gestalte geven aan een kritische filosofie, die hij sinds *Le différend* (1983) echter niet meer op een energetica, maar op het onderscheid tussen 'frasen' baseert. Het woord 'kindheid' (*enfance*) moet begrepen worden vanuit het Latijnse woord 'infantia', dat letterlijk 'niet-sprekendheid' of 'onvermogen tot spreken' betekent.[47] Lyotard verbindt dit onvermogen met wat hij de 'affectfrase' noemt. Als kernelement van de affectiviteit bevindt de affectfrase zich op de rand van de taal. Ik wil nu eerst deze notie 'affectfrase' verder introduceren en vervolgens laten zien hoe Lyotard deze relateert aan wat Aristoteles over de stem van de dieren zei en Lacan over 'het Ding'.

Het uitgangspunt van *Le différend* is niet de zin, laat staan de welgevormde zin, maar de frase.[48] De frase kan een zin zijn, maar ook de kreet en de opgetrokken staart van de kat zijn frasen.[49] In dit boek zei Lyotard reeds dat het zwijgen, de stilte of het gevoel eveneens frasen zijn.[50] Maar na *Le différend* vat Lyotard het (nooit als zodanig uitgevoerde) plan op om juist over het gevoel een aanvulling op dit boek te schrijven.[51] Nu, in diverse essays die wel het licht hebben gezien, munt Lyotard de term 'affectfrase'. Het specifieke kenmerk van deze soort van frasen is dat ze *ongearticuleerd* zijn. Andere typen frasen zijn gearticuleerd, en wel over twee assen: op de pragmatische as wordt duidelijk wie of wat de afzender en de geadresseerde van de frase zijn en op de semantische as wordt duidelijk welke betekenis aan welke referent wordt toegekend. In de gearticuleerde frase verschijnen dus de *usual aspects* van de 'taalhandeling': afzender, geadresseerde, betekenis en referent. Dat de affectfrase ongearticuleerd is houdt in dat de meeste van deze aspecten ontbreken of onzeker blijven. Men kan hoogstens zeggen dat de affectfrase een signaal is dat een zeer elementaire betekenis afgeeft: er is bijvoorbeeld een kreet, als een signaal, met als betekenis plezier of pijn.[52]

Hier kan Lyotard verwijzen naar de roemruchte passage in de *Politica* (1253 a 10-15), waarin Aristoteles spreekt over de stem (*phonè*) van dieren en mensen. Aan de dieren kent Aristoteles slechts een ongearticuleerde stem toe, die als het signaal van plezier en pijn functioneert. Maar de mens bezit volgens Aristoteles daarnaast nog de gearticuleerde stem van de *logos*, de stem die het nuttige en het schadelijke, het rechtvaardige en onrechtvaardige kan aangeven. Ook citeert Lyotard de uitspraak van Aristoteles in *De interpretatione* (16 a 27-29), waarin Aristoteles de eerstgenoemde stem in feite uitsluit van de taal, door te zeggen dat zelfs als de ongearticuleerde geluiden van dieren iets onthullen, geen enkele van die geluiden een 'naam' vormt.[53] We zien dat deze ongearticuleerde stem overeenkomt met Lyotards 'affectfrase'. Nu, wat de terminologie betreft, reserveert Lyotard de term *phonè* voor de ongearticuleerde stem, terwijl hij de term *lexis* kiest voor de gearticuleerde stem, zin of taal, die dus verondersteld wordt de *logos* in zich te bergen.

In deze context treffen we bij Lyotard nu ook voor het eerst positieve verwijzingen naar Lacan aan, waarbij het steeds gaat om een speciaal begrip dat door Lacan naar voren is gehaald: het Ding, met een hoofdletter D, of zoals Lacan meestal zegt: *das Ding*, in het Duits, omdat hij deze term aan Freud ontleent. Lacan introduceert deze term in zijn seminar van 1959-1960 over de ethiek van de psychoanalyse. Lacan spreekt hier over de genese van het subject. In het eerste opnemen van de wereld intervenieert die realiteit waarmee het subject de intiemste relatie onderhoudt, namelijk de *Nebenmensch*, zoals Freud dit noemt. Een belangrijk aspect van deze *Nebenmensch* bestaat voor het kind in een 'apparaat', in iets dingmatigs. Lacan citeert hier Freud: "Aldus scheidt het complex van de *Nebenmensch* zich in twee delen, waarvan er één zich vestigt via een onveranderlijk apparaat dat bijeenblijft als een ding". Niettemin raakt het kind

aan dit vreemde object sterk gehecht. Lacan legt uit dat het Ding voor het subject iets vreemds is, het is het eerste 'buiten' voor het subject, het is het absolute andere van het subject, en het subject zal het altijd willen terugvinden, maar het kan hoogstens worden gevonden als iets wat gemist is. Wat men vindt, aldus Lacan, is niet het Ding, maar de plezierige associaties ermee. Lacan stelt dan ook dat het Ding niet 'betekend' wordt. Op dit punt komt Lacan tot de belangrijkste uitspraak van zijn betoog: "*Das Ding* is oorspronkelijk dat wat ik het voorbij-het-betekende zal noemen".[54] We kunnen concluderen dat Lacan met het Ding een aanvulling geeft op zijn vroegere theorie, in zoverre daarin de imaginaire en de symbolische orde centraal stonden, want het Ding staat voor een derde entiteit, die zich naar geen enkele orde voegt. Lacan geeft een paradoxaal klinkende samenvatting:

> Want het Ding staat alleen in het middelpunt in die zin dat het uitgesloten is (…), iets dat wel voor uitwendig moet worden gehouden (…), iets dat *entfremdet* is, vreemd aan mij, ook al bevindt het zich midden in mij.[55]

We begrijpen dat deze binnen-buiten-positie van het Ding ten opzichte van het subject goed te vergelijken is met die van de affectfrase ten opzichte van de taal.

Emma

Aan de hand van twee essays uit Lyotards latere werk wil ik nagaan of zijn thematisering van de affectfrase tot wijzigingen leidt in zijn opstelling tegenover de fenomenologie en de psychoanalyse. Het gaat allereerst om het artikel 'Excitations' uit 1989, dat in 2000 opnieuw verscheen onder de titel 'Emma'.[56] Het tweede artikel, waaraan het volgende onderdeel gewijd zal zijn, is 'Voix: Freud' uit 1990.

Emma was een jonge vrouw die bij Freud in analyse ging. Freud schreef over haar behandeling in zijn *Ontwerp voor een wetenschappelijke psychologie* (1895), een van zijn eerste geschriften. Elke keer als Emma zonder gezelschap een winkel binnenging, werd ze gegrepen door angstige gevoelens die zo sterk waren dat ze de winkel onmiddellijk weer moest verlaten. Het was deze fobie die haar ertoe bracht psychiatrische hulp te zoeken. We beschikken overigens niet over verslaggeving van de kant van Emma, we hebben alleen het zeer summiere exposé van Freud, waarin hij het geval 'Emma' bovendien vooral gebruikt om een bepaalde psychoanalytische bevinding te verduidelijken. In de analyse komt bij Emma aanvankelijk alleen de herinnering op aan wat haar op 13-jarige leeftijd was overkomen: twee bedienden in een winkel lachten om haar kleren en een van hen benaderde haar seksueel. Later herinnert Emma zich echter ook een eerdere gebeurtenis, die zich had afgespeeld toen ze 8 jaar oud was: een winkelier had over haar kleding heen haar geslacht betast. Nu, omdat Emma naar eigen zeggen bij het voorval op 13-jarige leeftijd geen herinnering had aan de gebeurtenis op 8-jarige leeftijd, meent Freud dat deze eerste gebeurtenis onderhevig moet zijn

geweest aan een verdringing zonder 'symboolvorming'. Een symbool, of een representatie, ontstond pas bij de tweede gebeurtenis, en wel op het punt van haar kleding, zodat nog steeds van enige verdringing sprake is, omdat slechts een bijkomstig element van de gebeurtenissen in haar bewustzijn opkwam. Daarnaast meent Freud dat Emma pas in staat was de aard van de eerste gebeurtenis te herkennen vanaf haar puberteit, dat wil zeggen nadat ze zich een seksueel referentiekader had eigen gemaakt.[57]

Lyotard staat om te beginnen stil bij het algemene uitgangspunt dat Freud juist in het begin van zijn loopbaan sterk benadrukte, namelijk dat een wetenschappelijke psychologie slechts kon worden opgebouwd door aan te sluiten bij de natuurwetenschappen. Om die reden trachtte Freud de menselijke psyche te begrijpen vanuit een mechanica van krachten en energie. Lyotard noemt dit de 'fysische metafoor'.[58] Wanneer we nu terugdenken aan *Discours, figure* – en dit geldt nog sterker voor Lyotards boek *Économie libidinale* (1974) – wordt de ironie van de situatie duidelijk. In die periode had hij zich ook zelf bij Freuds 'fysische metafoor' aangesloten. Maar nu schrijft Lyotard:

> Zo'n 15 jaar geleden heb ik de these van het onbewuste proberen te verdrinken in de zondvloed van een algemene libidinale economie. Dit was pure metafysica, derhalve een parodie, sterk nihilistisch, onder de vrolijke en affirmatieve dekmantel van Nietzsche. Ik ging hier rechtstreeks naar de 'driften'. Nu wil ik me opnieuw bezighouden met het onderliggende van de excitaties, maar nu langs de andere, kritische weg.[59]

Deze kritische weg is niet zonder meer die van Kant, want volgens Lyotard blijft Kant "te sterk verbonden met het subjectdenken, dat wil zeggen met een bewustzijnsfilosofie". Met verwijzing naar *Le différend* maakt Lyotard duidelijk dat de kritiek moet vertrekken vanuit de verschillende soorten van frasen.[60] Kortom, Lyotard wil het onderzoek heropenen, maar niet langer volgens de 'fysische metafoor', doch op basis van het onderscheid tussen de ongearticuleerde affectfrase en de gearticuleerde taal – terwijl Freud geen oog heeft voor de spanning tussen deze twee zaken.

Lyotard wil licht werpen op Emma's ervaringen door haar affecten in de tijd te plaatsen. Dat is in dit geval een gecompliceerde zaak, omdat we te maken hebben met een affect dat gedurende lange tijd onbewust is gebleven bij Emma. Weliswaar kunnen we op de chronologische tijds-as gemakkelijk drie tijdstippen markeren: Emma als 8-jarige, als 13-jarige en als volwassene. Maar het affect trekt zich van deze tijds-as niets aan. Het affect van de eerste schok heeft niet op het eerste tijdstip plaats, maar pas op het tweede en wordt vervolgens door Emma elke keer wanneer ze een winkel binnenstapt als een nieuw gevoel ervaren. Pas op het derde tijdstip, op de 'divan', kan Emma de bron van het affect plaatsen. Pas dan is er een representatie. De gebeurtenis vond dus plaats, maar was niet ingeschreven in Emma's psyche. Er was een presentie zonder representatie.

Lyotard contrasteert dit gegeven met wat Freud *Vorstellungsrepräsentanz*

noemt. In dit woord zijn twee verschillende soorten representatie aan de orde: iets, ook een affect, kan in het onbewuste vertegenwoordigd (gerepresenteerd) worden door een afgevaardigde die een voorstelling (representatie) is. Zo kan er in het onbewuste een representatie van het affect aanwezig zijn in de vorm van de voorstelling van bijvoorbeeld een persoon. Door verschuiving kan deze vertegenwoordiging overigens heel goed bij de voorstelling van een andere persoon terechtkomen. Maar bij Emma bleef het affect gedurende lange tijd verstoken van elke *Vorstellungsrepräsentanz*. Lyotard noemt dit de 'oorspronkelijke verdringing'.[61] Het affect blijft wel op een of andere wijze in lichaam en/of geest hangen, maar komt zelfs in het onbewuste niet tot een voorstelling.

Hier ligt volgens Lyotard de vraag die Freud aan Husserl voorlegt: hoe zit het met deze oorspronkelijke verdringing? Lyotard verwijst naar Husserls *Colleges over de fenomenologie van het innerlijke tijdsbewustzijn* (1928). Husserl zet al wel de stap om naast de objectieve chronologie van de klok en de kalender een beroep te doen op een innerlijk tijdsbewustzijn dat de subjectieve dimensie van onze tijdservaring accepteert. Op deze 'fenomenologische' tijds-as zijn t1 en t2 niet enkel de objectieve momenten van de chronologische tijds-as, maar worden ze gevuld en ingekleurd vanuit Emma's subjectieve optiek op die momenten zelf en op elk later moment t3. Dit laatste betekent dat de t3-representatie over de t1- en t2-representaties worden gelegd, terwijl de t3-representaties op haar beurt mede gevoed zal zijn vanuit de t1- en t2-representaties. Nu stelt zich volgens Lyotard dus de vraag: wat als er – zoals bij t1 aan de orde is – helemaal geen representatie is? Maar Husserl kent geen lege plekken in het innerlijke tijdsbewustzijn. Een affect zonder representatie krijgt bij Husserl geen plaats.[62]

Maar ook tegen Freud tekent Lyotard bezwaar aan. Als Freud zegt dat Emma pas na haar puberteit in staat was de eerste gebeurtenis vanuit een seksuele optiek te zien, meent hij blijkbaar dat zij pas dan de *ware aard* van die gebeurtenis herkent. Maar wat verstaat hij onder 'seksueel'? Voor de affectfrase waarmee Emma vanaf achtjarige leeftijd was aangedaan, hoeft volgens Lyotard geen seksuele gevoeligheid te worden verondersteld, maar enkel een ontvankelijkheid of vatbaarheid voor prikkeling.[63] De affectiviteit van het kind is niet zonder seksualiteit, maar kent niet de genitale man-vrouw-polarisatie, dus het seksuele verschil zoals dit bij de meeste volwassenen ingekaderd is geraakt. Lyotard wijst hier op het 'geschil' tussen aan de ene kant de ongearticuleerde affectfrase en aan de andere kant de gearticuleerde taal van de 'logische' opposities, waaronder die van 'het mannelijke' en 'het vrouwelijke'. Lyotard verzet zich op dit punt expliciet tegen Freud:

> Freud mag erin hebben volhard deze kinderlijke affectiviteit *seksualiteit* te noemen, maar zeker is dat deze affectiviteit de polarisatie die aan het seksuele verschil is verbonden compleet negeert.[64]

Als het om verschillen gaat, acht Lyotard het geschil tussen de affectiviteit bij het kind en die bij de volwassene van groter belang dan het seksuele 'verschil'. Hij concludeert:

> (H)et verschil (*différence*) tussen de seksen is slechts schokkend, deelt slechts een slag uit, in een zin die secundair is ten opzichte van het geschil (*différend*) tussen het kinderlijke affect en het volwassen affect.[65]

Lyotard lijkt dus een andere psychoanalyse voor ogen te hebben, waarin achter de volwassen problemen niet naar *onbewuste* krachten en voorstellingen wordt gezocht, maar naar een bepaalde *affectiviteit*, die soms in het onbewuste gerepresenteerd wordt, maar soms ook niet. Het affect waarvan de *phonè* getuigt, valt noch met het bewuste noch met het onbewuste samen en evenmin met de gearticuleerde taal.

De Rattenman

De affectfrase en de gearticuleerde taal zijn wederzijds onvertaalbaar, maar hoeven niet in twee gescheiden werelden te blijven staan. Dat wordt duidelijk in het laatste essay dat ik hier wil bespreken, getiteld 'Stemmen: Freud'.[66] Dit essay handelt opnieuw over een casus bij Freud. Nu gaat het om een man van ongeveer 30 jaar oud, die in de analyse een obsessie met verschillende soorten dieren tentoonspreidde, en wel het sterkst met ratten, en die om die reden 'de Rattenman' wordt genoemd.[67]

Lyotard wijst meteen op de meervoudigheid van de stem. Er zijn volgens hem altijd drie registers of scènes waarin de stem wordt ingeschreven: 1. Freuds publieke verslag, waarin hij over het ziektegeval en de analyse spreekt. 2. De sessies van de analyse, waarin de patiënt geacht wordt over zijn leven en lijden te vertellen. 3. Dit leven zelf.[68] Een eerste punt in Lyotards kritiek op Freud is dat deze er te gemakkelijk van uitgaat dat hij de twee laatstgenoemde stemmen in zijn eigen verslag tot spreken brengt. Anders gezegd, als we voor de affectfrase het woord *phonè* gebruiken en voor de gearticuleerde taal het woord *lexis*, meent Freud volgens Lyotard ten onrechte dat de *phonè* van de patiënt (die deels ten gehore komt in 2 en 3) een 'geval' vormt volgens de *lexis* van 1.[69]

Opnieuw blijkt dat Lyotard geen afstand neemt van Freuds psychoanalyse in haar geheel, maar wel van het primaire uitgangspunt daarvan: het onderscheid tussen bewust en onbewust. Lyotard wil het zwaartepunt verschuiven naar het onderscheid tussen *lexis* en *phonè*, dat tot op zekere hoogte ook bij Freud is terug te vinden, zij het niet – en dat is een belangrijke opmerking – in het onderscheid tussen bewust en onbewust:

> Wat bij Freud min of meer overeenkomt met het onderscheid tussen *lexis* en *phonè,* is, zo lijkt mij, niet de tegenstelling van bewust en onbewust, maar die van de *Vorstellungsrepräsentanz* (die representeert door een voorstelling) en het affect.[70]

Om het onderscheid tussen *lexis* en *phonè* verder te belichten focust Lyotard op het temporele verschil tussen beide uitingsvormen. De *phonè* kent geen geschiedenis, het verlangen kent alleen het nu, een nu dat niet in de diachronie van verleden naar toekomst is geplaatst, aldus Lyotard.[71] De *lexis* daarentegen vereist gearticuleerde zinnen, dus zinnen die een plaats in de diachrone orde innemen, zodat duidelijk is wie wanneer wie adresseerde, enzovoort. Dit verschil in temporaliteit is een van de redenen waarom de *phonè* niet in de *lexis* onder woorden kan worden gebracht zonder de *phonè* te verliezen. Lyotard vermeldt overigens *twee* manieren om de *phonè* kwijt te spelen. Hij schrijft:

> We dienen hier twee verleidingen uit de weg te gaan: die van het hypostaseren van de *phonè* tot de metafysische entiteit van een 'absoluut andere' en die van het terugvoeren van de *phonè* tot de articulatie, door middel van een verhandeling over tropen (…[Lyotard noemt hier de metafoor en de metonymie]), waarbij het affect in principe wordt gedacht alsof het om gearticuleerde betekenisgeving gaat.[72]

Lyotard onderkent echter een mogelijkheid die *tussen* deze twee verleidingen ligt: de *phonè* kan *in* de *lexis* hoorbaar worden, namelijk door de *stiltes* in en tussen de zinnen en door het emotionele *timbre* van de zinnen: "De ongearticuleerde stem timbreert de gearticuleerde stem" (ibid.).

Volgens Lyotard heeft Freud het hoorbaar worden van de *phonè* niet altijd bevorderd, bijvoorbeeld als hij de patiënt vroeg: 'waarom zeg je niets tegen mij?', want dit betekent dat hij gearticuleerde zinnen eiste.[73] Lyotard staat echter positief tegenover de 'vrije associatie' die Freud later in toenemende mate stimuleerde. Door ervan af te zien het gesprek te willen leiden, is de analyticus niet langer de alwetende persoon die de patiënt in hem ziet. Hierdoor kunnen diens affecten meer ruimte innemen in het verhaal dat hij in de sessies vertelt. Op een bepaald moment krijgt Freud de ene obsessieve fantasie na de andere naar het hoofd geworpen, waarbij de patiënt niet schroomt Freuds hele familie daar voorwerp van te maken. "In deze kakofonie", aldus Lyotard, "voltrekt zich het wonder, de *phonè* maakt zich hoorbaar en begrijpt zichzelf, het affect adresseert zich".[74] Hier wordt de psychoanalytische 'overdracht' productief. De patiënt richt de affecten die in feite op zijn ouders teruggaan nu op de analyticus. Dat er nu een geadresseerde is, heeft tot gevolg dat de patiënt iets meer van zichzelf begint te begrijpen. Want een andere persoon adresseren is ook zichzelf adresseren. Aldus verschijnt de *phonè*, of de affectfrase, nu *samen* met de *lexis*, met de gearticuleerde taal. De patiënt, die aanvankelijk gekenmerkt werd door wat Freud *Affektentziehung* noemt, dus door het onttrekken van zijn affecten aan alles wat in zijn leven belangrijk is, begint nu zijn affectiviteit met zijn verhalen te verbinden. Lyotard merkt op dat het er niet om gaat te vertellen *welke affecten*

iemand nu heeft of in het verleden had, maar een verhaal, een geschiedenis te vertellen *waarin* het affect zijn 'nu' (het genoemde nu zonder diachronie) gaat uitstorten.[75]

Therapie en kunst

We weten dat Freud nogal eens namen aan oude Griekse mythen en tragedies ontleende, Oedipus is daar de bekendste van. Tegen het einde van zijn essay schrijft Lyotard dat er een zekere analogie bestaat tussen de 'scène' van de (psycho)analyse en de 'scène' van de Griekse tragedie.[76] Men zou inderdaad kunnen aanvoeren dat er ook in de Griekse tragedie vaak een hoofdpersoon is die langdurig iets niet begrijpt, maar op een bepaald moment door een 'omkering' gaat en tot een (h)erkenning komt van zijn of haar levenslot. Maar zo bekeken gaat het vooral om de *inhoud* van het verhaal dat in de therapie en in de tragedie wordt verteld, terwijl Lyotard zich op een ander aspect richt, namelijk het handelen en het acteren. Hij verwijst naar de *Poëtica* van Aristoteles. In zijn beroemde definitie van de tragedie noemt Aristoteles de tragedie allereerst een *mimèsis praxeoos*, een uitbeelding van handelen. Er worden daden van mensen gepresenteerd. Nu kan dat ook de vorm van een epos aannemen, dat wil zeggen een tekst die in een gezelschap wordt voorgelezen of die we in alle rust in ons eentje lezen. Maar een tragedie is geen epos. Een tragedie wordt op een podium uitgevoerd, door acteurs, dansers en een koor, eventueel met onderbrekingen door het spreken van een 'blinde ziener' – dit alles om de intensiteit te bereiken die nodig is om het publiek tot de catharsis van vrees en medelijden te brengen. Daarom noemt Aristoteles als tweede kenmerk van de tragedie dat deze wordt uitgevoerd ('*performé*', zegt Lyotard) door mensen die acteren, of letterlijker vertaald, door mensen die doen.[77] Overigens bestaat er voor wat de Griekse woorden betreft – net als in het Engels (*to act*) – niet per se een verschil tussen handelen, doen en acteren. Maar duidelijk is dat Aristoteles bij dit tweede kenmerk niet over de daden in het verhaal, maar over het doen van de acteurs spreekt. In zekere zin zouden we dus kunnen zeggen dat de handelingen van mensen worden uitgebeeld door mensen die handelen.

Hier ligt de analogie van de tragedie met de therapie. In de therapie zijn twee vormen van 'doen' aan de orde: het doen van de analyticus moet erop gericht zijn de patiënt te brengen tot wat deze moet doen en dat is zijn of haar affecten verbinden met wat hij of zij vertelt. Lyotard brengt het woord 'performance' onder in een kunstzinnig kader, niet alleen omdat het aansluit bij het woordgebruik van Aristoteles' *Poëtica*, maar ook omdat de psychoanalyse iets gemeen heeft met de kunst. In elk geval de psychoanalyse zoals die in de therapie verloopt, heeft volgens Lyotard weinig met wetenschap te maken, als wetenschap betekent dat alle kenmerken van iets waarnaar gerefereerd wordt naar waarheid gerapporteerd worden. De psychoanalyse kan echter wel een kunst zijn, als ze erin slaagt een

doen op te wekken waardoor de affectiviteit weer kan opdoemen in de betekenis van de frasen:

> Dankzij de performance kan het onbuigzame nu van het affect zich actualiseren in het nu dat onderworpen is aan de verbuigingen (in het bijzonder de temporele) van de gearticuleerde stem. Ik zeg: dankzij de performance, want het gaat er niet meer om te vertellen en te representeren, ook al blijft men dat doen, het gaat erom te handelen (*acter*).[78]

We zien dat Lyotard hier nog een andere hoeksteen van de psychoanalyse ter discussie stelt, althans van de therapeutische kant daarvan, namelijk het idee dat de genezing begint wanneer vroegere oorzaken weer naar boven worden gehaald in de herinnering van de patiënt en deze zich daarbij tevens bewust wordt van de innerlijke weerstanden die hem belet hebben zijn fixaties los te laten. We zouden kunnen zeggen dat Lyotard de 'bewustzijnsfilosofie' achter de psychoanalytische therapie bekritiseert: hij verplaatst het accent van het zelfinzicht naar het doen, dat bestaat in het vrijgeven van de ongearticuleerde affectfrase in het gearticuleerde spreken.

Lyotard blijkt aan dit doen bovendien een bredere invulling te geven. Hij legt een algemene verbinding tussen de affectfrase en de kunst. Zo schrijft hij in 'Emma':

> De stille 'presentie' van het affect vraagt van de gearticuleerde taal een eindeloze reeks van ensceneringen, romans, tragedies, epen (…), kortom een 'gelukkig' schrijven (…). Het werk van de literatuur (en van de andere kunsten, die met ander materialen dan woorden en dus onder andere condities werken) zal het 'weergeven' van deze ontwerking (*désoeuvrement*) die de 'zuivere' affectiviteit is nooit ten einde kunnen voeren. Hierin is het literaire werk niet zonder gelijkenis met het psychoanalytische werk (*oeuvre*).[79]

Slot

Het affect is strikt genomen onverwoordbaar, als we met verwoording bedoelen dat het affect volledig tot uitdrukking zou kunnen worden gebracht, dus gerepresenteerd zou kunnen worden door middel van goed gekozen taaluitingen. Het hedendaagse discours, zowel dat van het dagelijks leven als dat van verbluffend veel populaire filosofie, houdt ons voor dat we onze gevoelens moeten uitspreken, maar staat zelden stil bij de kwestie van de verwoordbaarheid daarvan. In de visie van Lyotard kan het affect echter wel *hoorbaar* worden, of zichtbaar, leesbaar, enzovoort, in de door hem genoemde 'ensceneringen', het 'schrijven', enzovoort. Maar verwoordbaar als representatie is iets anders dan hoorbaar. Dit geschil, deze differentie, is onophefbaar.

Terwijl Lyotard in *Discours, figure* nog wilde voortbouwen op Freuds

psychoanalyse, neemt hij daar in zijn latere werk meer afstand van. Hij keert zich nu sterker tegen de bewustzijnsfilosofie die in Freuds werk overeind is gebleven. Maar ook in zijn kritiek op de fenomenologie blijft dit een punt: we zagen dat hij Husserl bekritiseert omdat deze geen lege plekken toelaat in het tijdsbewustzijn, dus geen plekken die niet voortdurend door het bewustzijn worden ingevuld. Hierbij beroept Lyotard zich op het onbewuste affect zoals hij dat in een casus van Freud aantreft, een affect dat zelfs in het onbewuste niet gerepresenteerd is – we kunnen dit wel een extreme vorm van onbewustheid noemen. Lyotard lijkt hier overigens niet helemaal consistent, want in zijn nieuwe opstelling tegenover Freuds psychoanalyse hecht hij juist minder belang aan de verhouding tussen bewust en onbewust. Het gaat hem nu om een andere verhouding, die daar niet mee samenvalt, namelijk die tussen *lexis* en *phonè*, tussen de gearticuleerde taal en de ongearticuleerde affectfrase, een verhouding die niet als een oppositie maar als een differentie moet worden begrepen. Ook wijkt hij af van de psychoanalyse als hij stelt dat in de therapie de prioriteit niet ligt bij het bereiken van een bewust zelfinzicht, maar bij de 'performance' van de affectiviteit.

Nu zou de gedachte op kunnen komen dat Lyotards latere werk met zijn nadruk op affectiviteit en 'performance' niet fundamenteel afwijkt van *Discours, figure*, waarin immers het verlangen en de omvormende arbeid leidend waren. Toch bestaan er grote verschillen tussen beide denkmodellen. We kunnen *Discours, figure* monistisch noemen: de ene zaak (bijvoorbeeld het affect) is steeds een omvormende bewerking van de andere zaak, namelijk van de beweging van energie. Zijn latere werk is daarentegen dualistisch, zo bestaat de affectiviteit – in een verhouding van geschil – *naast* de taal. En wat de kunst betreft hebben we gezien dat deze in Lyotards eerste opvatting een bewerking van de droomarbeid moet zijn, terwijl ze in zijn tweede opvatting, als hij de kunst omschrijft als een doen dat een affectiviteit etaleert, veel onbepaalder blijft.

Maar *dat* de kunst in een doen ligt, en het doen in een zekere kunst, is wel een overeenkomst tussen beide benaderingen. Vanuit dit samenkomen van kunst en doen lijkt het inderdaad gepast om de verhouding tussen bewust en onbewust naar het tweede plan te verschuiven. Bij dit doen is niet het bewustzijn van de therapeut, de patiënt of de kunstenaar primair. Iets leren te doen en dan iets kunnen, is immers iets anders dan iets kennen. Duidelijk is in elk geval dat Lyotard weigert het doen als een uitvloeisel van een weten op te vatten. Lyotard is in zekere zin altijd een activist gebleven, die op een geluid reageert waarin we eerder een appel tot verandering dan wetenschappelijke kennis van de wereld beluisteren.

Noten:

1 Zie bijvoorbeeld Karlsson G., *Psychoanalysis in a New Light*, New York, Cambridge University Press, 2010; Legrand D. en Rigg D. (ed.), *Unconsciousness between phenomenology and psychoanalysis*, Contributions to phenomenology V.88, Cham, Springer, 2017; Feyaerts J. en Vanheule S. betrekken Daniel Dennett als derde grootheid

in hun vergelijking: 'The Logic of appearance: Dennett, phenomenology and psychoanalysis', in: *Frontiers in psychology*, Vol. 8 (2017).
2 Lyotard J.-F., *La phénoménologie* (in de reeks *Que sais-je?*), Paris, Presses Universitaires de France, 1954, p. 4.
3 Lyotard J.-F., *La phénoménologie*, p. 6.
4 Lyotard J.-F., *La phénoménologie*, p. 32.
5 Lyotard J.-F., *La phénoménologie*, p. 4.
6 Lyotard J.-F., *La phénoménologie*, p. 34.
7 Lyotard J.-F., *La phénoménologie*, p. 118-120. Lyotard voegde de daad bij het woord. Hoewel *La phénoménologie* achteraf gezien als het begin van Lyotards filosofische carrière kan worden beschouwd, leek het op dat moment veeleer het einde ervan te markeren, althans in academisch opzicht. Van 1950 tot 1952 was Lyotard filosofiedocent geweest in Constantine, in Algerije, dat in die tijd nog deel uitmaakte van Frankrijk. De wijze waarop zijn landgenoten de Algerijnen behandelden, heeft Lyotard diep geschokt. Dit heeft ertoe bijgedragen dat hij in 1954 – het jaar waarin *La phénoménologie* verscheen – toetrad tot *Socialisme ou Barbarie*, een groep van marxistisch georiënteerde activisten die onafhankelijk was van de Franse communistische partij. Lyotard was zo toegewijd aan dit activisme dat hij tot 1968 geen enkele academische filosofische tekst schreef. In plaats daarvan schreef hij artikelen over de Algerijnse bevrijdingsstrijd en een deel van de pamfletten die de groep in de vroege ochtend aan de fabriekspoorten van onder andere Renault onder de arbeiders verspreidde. Na diverse uittredingen en afsplitsingen ontbonden de restanten van de groep zich ironisch genoeg kort voor de grote opstand van studenten en arbeiders in mei 1968. – Zie voor een goede, filosofisch onderlegde biografie van Lyotard: Kiff Bamford, *Jean-François Lyotard*, Critical Lives, London, Reaktion Books, 2017.
8 Lyotard J.-F., *La phénoménologie*, p. 68-70.
9 Freud S., *De droomduiding*, Sigmund Freud Nederlandse Editie, Psychoanalytische duiding 2/3, Meppel/Amsterdam, Boom, 1987, p. 703.
10 Sartre J.-P., *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 602 en 615-616. Nederlandse uitgave: *Het zijn en het niet*, Rotterdam, Lemniscaat, 2003, p. 687 en 701-702.
11 Merleau-Ponty M., *Fenomenologie van de waarneming* (oorspr. 1945), Amsterdam, Ambo, 1997, p. 200-221.
12 Lyotard J.-F., *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 11.
13 Lyotard J.-F., *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 116 voetnoot.
14 Lyotard J.-F., *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 124.
15 Lyotard J.-F., *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 21.
16 Lyotard J.-F., *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 135-137.
17 Freud S., *De droomduiding*, Meppel/Amsterdam, Boom, 1987, p. 588.
18 Later zal Freud zeggen dat deze mechanismen niet alleen bij de droomarbeid, maar bij *elke* vorming van neurotische symptomen werkzaam zijn. Zie Freud S., *Colleges inleiding tot de psychoanalyse. Nieuwe reeks*, Sigmund Freud Nederlandse Editie, Inleiding tot de psychoanalyse 3, Meppel/Amsterdam, Boom, 1990, p. 26.
19 In deze alinea zijn elementen uit het gehele hoofdstuk 'De droomarbeid' bijeengebracht: Freud S., *De droomduiding*, Meppel/Amsterdam, Boom, 1987, p. 340-589.
20 Lyotard J.-F., *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 239.
21 Lyotard J.-F., *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 251.
22 Lyotard J.-F., *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 125.
23 Freud S., *De droomduiding*, Meppel/Amsterdam, Boom, 1987, p. 409.

24 Lyotard J.-F., *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 297.
25 Zie Zahavi D., 'Merleau-Ponty on Husserl: A Reappraisal', in: Toadvine T. and Embree L., *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 22-23. – Ter vergelijking: Rudolf Bernet laat zien dat met name Husserls werk over de fantasie niet zonder overeenstemming is met Freuds opvatting van het onbewuste: Bernet R., 'Unconscious consciousness in Husserl and Freud', in: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* (2002) 1: p. 327-351.
26 Merleau-Ponty M., *L'institution. Le problème de la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003. – In Merleau-Ponty's latere werk wordt de kwestie van de passiviteit in toenemende mate belangrijk. Zie bijvoorbeeld *L'Oeil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964, p. 51-52 en 76. In het Nederlands: *Oog en geest*, Ambo, Baarn, 1996, 48 en 66. Zie tevens zijn postume en onvoltooide boek *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 66-67, 318, 323-324. En ten slotte is het voorwoord van belang dat Merleau-Ponty schreef in A. Hesnard, *L'Oeuvre de Freud et son importance pour le monde moderne*, Paris, Payot, 1960, p. 5-10; Engelse vertaling o.a. in Keith Hoeller (ed.), *Merleau-Ponty and Psychology*, New Jersey, Humanities Press, 1993, p. 69-72. Dit laatste boek bevat overigens ook een Engelse vertaling van het 'In memoriam' dat Lacan na de dood van Merleau-Ponty schreef. In het genoemde voorwoord van het boek van Hesnard schrijft Merleau-Ponty over de wijzen waarop de fenomenologie en de psychoanalyse elkaar wederzijds kunnen aanvullen, betoont hij zich niet geheel tevreden met zijn eigen eerdere pogingen en zegt hij dat de overeenstemming tussen beide denkrichtingen erin bestaat dat ze beide dezelfde latentie op het oog hebben.
27 Merleau-Ponty M., *L'institution. Le problème de la passivité*, Paris, Belin, 2003, p. 181-182 en 250.
28 Merleau-Ponty M., *L'institution. Le problème de la passivité*, Paris, Belin, 2003, p. 193.
29 Merleau-Ponty M., *L'institution. Le problème de la passivité*, Paris, Belin, 2003, p. 212.
30 Merleau-Ponty M., *L'institution. Le problème de la passivité*, Paris, Belin, 2003, p. 214.
31 Merleau-Ponty M., *L'institution. Le problème de la passivité*, Paris, Belin, 2003, p. 216.
32 Merleau-Ponty M., *L'institution. Le problème de la passivité*, Paris, Belin, 2003, p. 258.
33 Hughes F., 'A Passivity Prior to Passive and Active: Merleau-Ponty's Re-reading of the Freudian Unconscious and Looking at Lascaux', *Mind*, Vol. 122 (Issue 486), 2013, p. 440-441.
34 Lyotard J.-F., *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 20-21.
35 Lyotard J.-F., *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 56.
36 Lyotard J.-F., *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 295-296.
37 Lyotard J.-F., *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 360.
38 Lyotard J.-F., *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 238.
39 Lyotard J.-F., *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 144.
40 Lyotard J.-F., *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 383.
41 Lyotard J.-F., *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 322 (cursiveringen door Lyotard).
42 Lyotard J.-F., *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 384.
43 Lyotard J.-F., *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 13.
44 Lyotard J.-F., *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 383-385.
45 De nadruk die Lyotard legt op de zintuiglijkheid betekent niet dat zijn opvatting van de kunst overeenkomt met die van Merleau-Ponty. Dat was al niet het geval toen Merleau-Ponty hieraan het lichaam ten grondslag legde en dat blijft zo als Merleau-Ponty in zijn laatste werken (*L'oeil et l'esprit* en *Le visible et l'invisible*) liever spreekt van het 'vlees'.

Lyotard merkt op dat Merleau-Ponty met deze notie de natuur te rechtstreeks in het kunstwerk laat overgaan en de geboorte zonder de dood of het verschijnen zonder het verdwijnen denkt. Zie: Lyotard J.-F., *Karel Appel. Ein Farbgestus. Essay zur Kunst Karel Appels mit einer Bildauswahl des Autors*, Bern, Gachnang & Springer, 1998, p. 39-44 en het essay 'Formule charnelle' in: Lyotard J.-F., *Misère de la philosophie*, Paris, Galilée, 2000, p. 273-283.
46 Lyotard J.-F., *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Paris, Galilée, 1988, p. 9-15. In de Nederlandse uitgave: *Het onmenselijke. Causerieën over de tijd*, Kampen, Kok Agora, 1992, p. 8-16.
47 De titel van Lyotards boek *Lectures d'enfance* (Paris, Galilée, 1991) is in het Engels dan ook vertaald als *Readings in Infancy* (London, Bloomsbury, 2023). In het Voorwoord (p. vi-xii) van dit boek legt Robert Harvey uit waarom niet voor 'childhood' gekozen is, maar voor 'infancy'. In het Nawoord bespreekt Kiff Bamford onder meer overeenkomsten en verschillen tussen Lyotards gebruik van het woord 'kindheid' en dat van Giorgio Agamben (p. 114-118). Zie voor een diepgaande en heldere bespreking van Agambens denken over de verhouding tussen kindheid en taal: Gert-Jan van der Heiden, 'Agamben als denker van de taal. Getuigen op de drempel van leven en spreken', in: *De uil van Minerva*, 37 (2024) 4, p. 336-350.
48 Lyotard J.-F., *Le Différend*, Paris, Minuit, 1983, p. 9.
49 Lyotard J.-F., *Le Différend*, Paris, Minuit, 1983, p. 117.
50 Lyotard J.-F., *Le Différend*, Paris, Minuit, 1983, p. 29 en 105.
51 Opmerkelijk is dat het essay dat Lyotard in 1990 publiceerde onder de titel 'L'inarticulé ou le différend même' later onder de titel 'La prase-affect (D'un supplément au *Différend*)' in *Misère de la philosophie* (Paris, Galilée, 2000, p. 43-54) terugkeerde.
52 Lyotard, J.-F., *Misère de la philosophie*, Paris, Galilée, 2000, p. 45-47.
53 Lyotard, J.-F., *Misère de la philosophie*, Paris, Galilée, 2000, p. 50-51.
54 *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse, 1959-1960*, Texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 1986, p. 64-67.
55 *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse, 1959-1960*, Paris, Seuil, 1986, p. 87 (Duits van Lacan).
56 Dit artikel van Lyotard verscheen onder de titel 'Excitations' in *La Nouvelle Revue de Psychanalyse*, No 39, Paris, Gallimard, 1989, maar werd onder de titel 'Emma' opgenomen in *Misère de la philosophie*, Paris, Galilée, 2000, p. 55-95. In de Engelse uitgave werd de titel uitgebreid tot 'Emma: Between Philosophy and Psychoanalysis', in: *Lyotard. Philosophy, Politics, and the Sublime*, ed. Hugh J. Silverman, New York/London, Routledge, 2002, p. 23-45.
57 S. Freud, *Project for a Scientific Psychology*, Standard Edition (edited by James Strachey), Vol. I, The Hogarth Press, London, 1966, 352-357 (deze tekst is niet opgenomen in de Sigmund Freud. Nederlandse Editie).
58 Lyotard, J.-F., *Misère de la philosophie*, Paris, Galilée, 2000, p. 62.
59 Lyotard, J.-F., *Misère de la philosophie*, Paris, Galilée, 2000, p. 60.
60 Lyotard, J.-F., *Misère de la philosophie*, Paris, Galilée, 2000, p. 60-61.
61 Lyotard, J.-F., *Misère de la philosophie*, Paris, Galilée, 2000, p. 68.
62 Lyotard, J.-F., *Misère de la philosophie*, Paris, Galilée, 2000, p. 69-72.
63 Lyotard, J.-F., *Misère de la philosophie*, Paris, Galilée, 2000, p. 86.
64 Lyotard, J.-F., *Misère de la philosophie*, Paris, Galilée, 2000, p. 54.
65 Lyotard, J.-F., *Misère de la philosophie*, Paris, Galilée, 2000, p. 94.

66 Het gaat om een lezing die Lyotard in mei 1990 in Parijs voor het psychoanalytisch genootschap van Frankrijk heeft gehouden en die gepubliceerd is in *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 62 (herfst 1990). Daar luidde de titel: 'Les Voix d'une voix'. Dat een stem meervoudig kan zijn, blijkt slechts uit de lidwoorden, want in het Frans is 'voix' ook in het meervoud 'voix'. Het essay is vervolgens opgenomen in het reeds genoemde *Lectures d'enfance* (Paris, Galilée, 1991). Daar luidt de titel ter plaatse, op pg. 129: 'Voix'. Maar in de inhoudsopgave, waar Lyotard aan alle titels van de verschillende essays de naam van de auteur heeft toegevoegd die hij in het desbetreffende essay bespreekt, staat in dit geval: 'Voix: Freud'. In de Engelse uitgave is ervoor gekozen 'Voix' als een meervoud te lezen: 'Voices: Freud', in: Lyotard, J.-F., *Readings in Infancy*, London, Bloomsbury, 2023.
67 In *Sigmund Freud. Nederlandse Editie* is het deel Ziektegeschiedenissen 5 (Boom, Meppel/Amsterdam, 1989) in zijn geheel aan dit 'geval van dwangneurose' gewijd.
68 Lyotard, J.-F., *Lectures d'enfance*, Paris, Galilée, 1991, p. 130.
69 Lyotard, J.-F., *Lectures d'enfance*, Paris, Galilée, 1991, p. 132.
70 Lyotard, J.-F., *Lectures d'enfance*, Paris, Galilée, 1991, p. 139.
71 Lyotard, J.-F., *Lectures d'enfance*, Paris, Galilée, 1991, p. 136.
72 Lyotard, J.-F., *Lectures d'enfance*, Paris, Galilée, 1991, p. 139.
73 Lyotard, J.-F., *Misère de la philosophie*, Paris, Galilée, 2000, p. 52.
74 Lyotard, J.-F., *Lectures d'enfance*, Paris, Galilée, 1991, p. 148.
75 Lyotard, J.-F., *Lectures d'enfance*, Paris, Galilée, 1991, p. 152.
76 Lyotard, J.-F., *Lectures d'enfance*, Paris, Galilée, 1991, p. 148.
77 Lyotard, J.-F., *Lectures d'enfance*, Paris, Galilée, 1991, p. 149.
78 Lyotard, J.-F., *Lectures d'enfance*, Paris, Galilée, 1991, p. 151.
79 Lyotard, J.-F., *Misère de la philosophie*, Paris, Galilée, 2000, p. 92.

Artikel

VAN IDEOLOGIE NAAR INFORMATIE: LYOTARD EN DE POSTMODERNE MAATSCHAPPIJKRITIEK

Kasper Dheedene

> "Het heeft alle mogelijke vermommingen gekend: vooruitgang, verlichting, emancipatie, geluk. Maar nu toont het zich in zijn naaktheid."[1]

In *L'inhumain: Causeries sur le temps* (1988) richt de Franse filosoof Jean-François Lyotard (1924-1998) een opvallend verwijt aan de *Frankfurter Schule*.[2] Alhoewel hij hun analyse van de cultuurindustrie grotendeels volgt, is er een fundamenteel probleem in aanwezig: "Deze diagnose, of ze nu positief of negatief is, valt nog onder de uitgangspunten van het humanisme. De feiten zijn echter meerduidig."[3] Lyotard legt verder niet uit wat hij bedoelt met deze 'humanistische diagnose'. Hoe kunnen we dit verwijt plaatsen in zijn denken? Dit artikel gebruikt deze netelige kwestie om Lyotards verhouding tot het neomarxisme uit te zoeken.

Als jonge docent bevond Jean-François Lyotard zich in een revolutionair milieu in Algerije, waar hij van 1950 tot 1952 lesgaf en waar de strijd rond onafhankelijkheid opborrelde. Lyotard werd een marxistisch activist en sloot zich in 1954 aan bij de groep *Socialisme ou Barbarie*. Na een periode van tien jaar verliet hij gedesillusioneerd de groep en begon hij steeds meer twijfels te hebben bij het orthodoxe marxisme.[4] Wanneer Lyotard later de tijdsperiode van het wantrouwen tegenover de grote verhalen verklaart in het befaamde *La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir* (1979), is het onder andere het marxisme dat het moet ontgelden als metanarratief. Het zou een totaliserende verklaring geven aan bepaalde politieke actoren en processen, om deze te legitimeren in hun geschiedenis en vooruitgang richting een roemrijke eindbestemming. Grote verhalen zoals de emancipatie van het (werkende) subject of de ontwikkeling van rijkdom zijn volgens Lyotard ongeloofwaardig geworden.[5]

Deze bevinding van Lyotard is, niet onverwacht, bekritiseerd door (neo)marxisten.[6] De Britse marxistische auteurs David Harvey en Terry Eagleton verwijten 'Lyotard' respectievelijk in *The Condition of Postmodernity* (1989) en *After Theory* (2003) Lyotard de confrontatie niet aan te gaan met de realiteit van de politieke economie en globale machtsverhoudingen. Ook al zou de postmoderne conditie de heersende narratieven ontkrachten, betekent dit niet dat de concrete macht en onderdrukking van het laatkapitalisme daarmee ook

werkelijk uitgeschakeld wordt.[7] Hoe feilbaar de verhalen ook zijn, ze blijven nodig om het huidig hegemonisch narratief uit te dagen. Naast specifiek Lyotard is het vooral 'het postmodernisme' an sich, met zijn passieve ongeloof en nadruk op differentie, dat deze auteurs in het vizier nemen en bekritiseren. Het postmoderne denken zou het verhaal van de mens en zijn geschiedenis willen afsluiten en een paradijs van intellectueel relativisme aankondigen, steunend op een laatkapitalistische ongenaakbare ondergrond.[8] Men verwijt de 'postmoderne denkers' geen maatschappijkritiek te hebben of mogelijk te maken. Ook de Amerikaanse filosoof Fredric Jameson stelt dat het postmodernisme, als manier van denken én als tijdsperiode, wordt gekenmerkt door een crisis van de kritische analyse:

> Het lijkt vandaag de dag gemakkelijker voor ons om de grondige aftakeling van de aarde en de natuur in te beelden dan de ineenstorting van het late kapitalisme; misschien is dat te wijten aan een zwakte in onze verbeelding. […] Het postmodernisme als ideologie [...] is beter te begrijpen als een symptoom van de diepere structurele veranderingen in onze samenleving en haar cultuur als geheel, of met andere woorden, in de productiewijze.[9]

Er is dus een fundamentele spanning tussen deze twee kampen. Het ongelovige en lijdzame postmodernisme komt tegenover een standvastig en strijdvaardig neomarxisme te staan.[10] De postmoderne denkers zouden het marxisme afschrijven als een verjaard en totaliserend groot verhaal, steunend op de heldenrol van het proletariaat. Het neomarxistische kamp daarentegen bekritiseert de nihilistische en conformistische tendens van het postmodernisme. De kritische reflectie op de laatkapitalistische samenleving is onontbeerlijk, en het postmoderne ongeloof verhindert dit. Het spanningsveld wordt geconstitueerd door de kwestie van de *maatschappijkritiek*: hoe vallen tendensen in de samenleving kritisch te ondervragen, en welk (politiek of intellectueel) verzet is noodzakelijk voor beterschap? Men verwijt de postmoderne denkers deze opdracht niet aan te kunnen gaan.

Deze spanning heeft niets aan hedendaagse relevantie ingeboet. De 21e eeuw wordt wellicht gekenmerkt door een teloorgang van de marxistische maatschappijkritiek. Zoals Mark Fisher reeds beschreef in het toonaangevende *Capitalist Realism: Is There No Alternative?* (2009), dient het kapitalisme zich aan als enige mogelijkheid, en wordt elke kritische reflectie ingekapseld in het systeem zelf. Dit laatkapitalisme presenteert zich als een beschermlaag tegen alle 'dogmatische en verouderde' ideologieën.[11] Fisher beschouwt het kapitalistisch realisme dan ook als *postmodern* van aard, gekenmerkt door een wantrouwen tegenover het speculatieve denken.[12] Deze impasse in onze tijdsperiode lijkt dus te relateren aan het onvermogen om onszelf te verhouden tot het postmodernisme en zijn mogelijke implicaties.

Hieruit dient zich een eenvoudige vraag aan: hoe komt deze spanning tot uiting in Lyotards eigen werken? Hoe gaat Lyotard zelf de uitdaging van de maatschappijkritiek aan, als postmoderne filosoof? En wat kan dat postmoderne uitgangspunt ons bijbrengen? Na zijn politiek activisme kon hij zich nestelen als een poststructuralistische taalfilosoof en estheticus, met een nadruk op het fundamentele tekort van de representationele eenheid (in het discours of in het talige denken) om het geschil of de differentie weer te geven.[13] Maar hij publiceerde ook invloedrijke maatschappijkritische werken.

In *L'inhumain* uit 1988 en *Moralités postmodernes* (1993) formuleert Lyotard een systeemanalyse die zich expliciet verhoudt tot het postmodernisme, waarin de notie van 'technowetenschap' centraal komt te staan.[14] Deze teksten worden soms als een verdoken accelerationisme gelezen, pleitend voor een expansie van het kapitalisme. Klopt deze visie? De laatste tien jaar is er een andere interpretatie van deze latere Lyotard populair geworden, zie bijvoorbeeld het boek *Lyotard and the Inhuman Condition* (2016) van de Britse onderzoeker Ashley Woodward, waar Lyotard in een techniekfilosofische traditie geplaatst wordt. Deze notie van technowetenschappen leidt tot een kritische systeemanalyse waar het 'postmoderne ongeloof' van Lyotard juist een uitgangspunt vormt, in plaats van een obstakel. Het lijkt erop dat de beschreven frictie tussen het postmodernisme en het marxisme in deze werken op een merkwaardige manier gemedieerd wordt. Dit niet zonder het spanningsveld te verschuiven naar een nieuwe as, die misschien tevoorschijn komt uit Lyotards verwijt aan de *Frankfurter Schule*.

Performante kennisproductie

Het postmoderne *incredulité envers les métarécits* was al vanaf het begin nooit zomaar een wantrouwen tegenover de grote verhalen. Alhoewel de kritieken op het postmodernisme zich vaak richten op deze bewering, als een relativistische overgave aan het kapitalistische systeem, was Lyotard zelf op iets anders uit. Het ongeloof ging met name over de wetenschappelijke productie van kennis die niet meer gelegitimeerd kon of moest worden door metanarratieven – beroep doende op waarden als menselijke emancipatie om te rechtvaardigen waarom er welke kennis geproduceerd werd.[15] Dit betekende echter niet dat deze kennisproductie zich afzwakte, integendeel, in de plaats van deze externe legitimering kon de productie van kennis zich juist stroomlijnen door een nieuwe autonome logica te volgen. [16] Een logica van *performativiteit*, waar informatie wordt geproduceerd en zichzelf uitbreidt om de performativiteit of efficiëntie van het eigen systeem te vergroten.[17] In een latere lezing is Lyotard nog duidelijker: "De regelgevende ideeën worden gegroepeerd in een uitgestrekt complex: kennis om te kunnen presteren, presteren om rijk te worden; rijk worden om samen te kunnen presteren, om kennis te vergaren."[18]

Lyotard focust hier op de universitaire context van onderwijs en onderzoek. Belangrijk in deze performativiteitslogica is de steeds groter wordende impact van technologie, die een bepaalde *output* tracht te maximaliseren en *input* van energie tracht te minimaliseren. De geproduceerde informatie kan de performativiteit het best versterken door zichzelf deels tot technologie om te bouwen: door experimentele instrumenten (als 'bewijsmachines') verder uit te breiden, en door economisch steeds sterker te staan.[19] Zo wordt het systeem in staat om nog meer informatie te produceren, informatie die dan weer ingezet kan worden om het systeem nog performanter te maken.

Performativiteit

Het is precies deze notie van performativiteit die terugkeert in *L'inhumain* en *Moralités postmodernes*. Waar er in *La condition postmoderne* nog een focus lag op gesloten (academische) systemen als universiteiten of onderzoeksgroepen, staat er in deze latere werken veel meer op het spel. En ook hier is het *einde van de metanarratieven* een beginpunt om uit te vertrekken. Hoe kan men dan nog aan maatschappijkritiek of aan een systeemanalyse doen? Welke grond schiet er nog over om een analyse op te bouwen, als elke waarde en teleologie onderuitgehaald is? Lyotard stelt enigmatisch: "Nu de metafysica als zodanig onmogelijk is, verschaft ze zich realiteit en verwerft ze zo het feitelijke recht."[20] Deze notie van metafysische performativiteit zal cruciaal blijken om Lyotards verhouding tot het postmoderne ongeloof scherp te stellen.

De inleiding van *L'inhumain* introduceert een kosmologisch proces van complexificatie of de toename van 'negatieve entropie'.[21] Dit proces volgt een eenvoudig principe: tussen twee elementen met een bepaalde relatie, kan er altijd een bemiddelende derde term worden ingevoerd die de orde versterkt. De orde van het particuliere systeem, het geheel van de desbetreffende elementen in hun relaties, wordt betrouwbaarder en daarbij rijker aan capaciteiten en mogelijke modificaties. Efficiëntie of performativiteit wordt het middel en het doel; via haar inwendige dynamieken versnelt en breidt het systeem zichzelf uit. "Ze assimileert de onvoorziene voorvallen, slaat hiervan de informatiewaarde in het geheugen op en gebruikt die als nieuwe, voor haar functioneren vereiste bemiddeling. Ze heeft zelf geen andere noodzaak dan een kosmologisch toeval."[22] Deze voortdurende bemiddeling zorgt voor de verdere complexificatie van energie, informatie en van elke gegeven relatie in een systeem. Ze zou op kunnen gaan voor economische of sociale relaties, de cellen van organen en organismes, en zelfs nieuwe technologieën en media. De logica van performativiteit als het vergroten van de efficiëntie van het eigen systeem, wordt hier een kosmische of metafysische constante. Hoe moeten we dit proces begrijpen?

In *Moralités Postmodernes* schetst Lyotard een 'postmoderne fabel', een geschiedenis van het universum.[23] Het ontstaan, de groei, en de verdere toekomst

van het universum volgen enkel het blinde proces van de complexificatie van energie. De fabel beschrijft de route die het beschreven principe van entropische bemiddeling al heeft afgelegd. Van het ontstaan van sterren en planeten, de bevolking van de oceanen, tot de tijd van het kapitalisme en de liberale democratie; al deze wendingen zijn enkel te verklaren uit en ontstaan door dit principe van toenemende performativiteit.[24] Sterrenstelsels en sterren vormden de eerste stabiele systemen van energie in een oerwoud van chaos, maar deze waren steeds gedoemd om te vergaan door de entropie. Uit één ster, de zon met zijn planeten, kon het proces en de negatieve entropie zich echter voortzetten. Met een fortuinlijke combinatie van verschillende vormen van energie ontwikkelden er zich op de aarde complexere en gedifferentieerde energiesystemen. Via het leven, de voortplanting en de actieve mogelijkheid van de dood zette de complexificatie zich voort. Het verdere verhaal, met "een zekere meneer Darwin", is gekend.[25] De meest efficiënte levende systemen hadden de meeste kans om verder geselecteerd te worden; men moest zo veel mogelijk energie opnemen uit het verbruik van zo weinig mogelijk middelen. "En zo werd na korte tijd (heel kort naar astronomische maatstaven) het systeem genaamd 'mens' gekozen."[26]

Het systeem 'mens' is de laatste geselecteerde belichaming van deze performativiteit. Via de symbolische taal – met het genereren en combineren van betekenissen – konden zijn materiële technieken zich verder ontwikkelen, en kwam men tot revoluties in het vinden en exploiteren van energie. Zo installeerde er zich een systeem dat niet meer organisch en materieel geïndividueerd was, maar net uit de socialisatie van organismes een nieuw subject kon creëren.[27] Complexe sociale organisatievormen leverden controleprogramma's die verdere stabiliteit en overleving verzekerden, en uiteindelijk toonde de liberale democratie zich als de efficiëntste vorm ervan. Dit systeem stapte in een proces dat 'vooruitgang' werd genoemd. Het stimuleerde competitie tussen de eenheden van het systeem, benuttigde zoveel mogelijk menselijke energie door bestuursfuncties open te houden, en kon elke crisis assimileren of overwinnen om zijn eigen energetische performativiteit te vergroten. Dit 'open systeem', met de massale controle en exploitatie van nieuwe energiebronnen, was de beste garantie op de toename van interne complexiteit.[28]

Lyotards systeemanalyse is dus eveneens een *metafysica* van ontwikkeling.[29] Niet de mens, maar de energetische performativiteit is de actor en stuwende kracht van de complexificatie. Dit ontwikkelingsproces wordt onthuld na het postmoderne besef dat de verbeelding van de mens de lading van het systeem niet kan dekken.[30] Met het uitkleden van de legitimerende metanarratieven toont paradoxaal genoeg het maatschappelijk systeem zijn ware aard, en krijgt het vrij spel. Het postmoderne ongeloof gaat bij Lyotard gepaard met een onderliggende metafysische performativiteit.

Echter, we moeten nog dieper duiken om de relatie tussen het postmoderne en Lyotards systeemanalyse precies te krijgen. Hoe uit dit performativiteits-principe zich nu concreet in de huidige fase van belichaming in de mens? Hoe

vormt dit een analyse van de huidige tijd? Hier hanteert Lyotard de notie van *technowetenschappen*.

Technowetenschappen en informatie

Zoals Lyotard al aanduidde in *La Condition postmoderne,* is het het omvormen van een systeem tot technologie dat zijn optimalisatie en zijn productiviteit het best kan verzekeren. Het is ook niet toevallig dat het kennissystemen zijn waarmee Lyotard begint. In *L'inhumain* wordt het duidelijk dat de beschreven complexificatie van energie eveneens een complexificatie van *informatie* wordt.[31] De performantie van een systeem kan verder uitgebouwd worden door differentiërende eenheden op te nemen, en deze eenheden kunnen zowel energetisch als informationeel van aard zijn. 'Informatie' zouden we hier moeten begrijpen in een cybernetische context; als een codering van proposities of gebeurtenissen. Elk levend wezen en systeem wordt in dit perspectief beschouwd als een informatieverwerker die binnenkomende gegevens kan vervormen, ontwikkelen en weer uitzenden als complexere data.[32] Deze cybernetische blik is bij Lyotard niet zomaar een neutrale herinterpretatie van wat men al kende; het is het gevolg van de huidige maatschappelijke stand van zaken. Woodward beschrijft deze cybernetische herinterpretatie in het hoofdstuk '*Information and Event: Lyotard's Philosophy of Information*' (2016), waar de codering zichzelf doortrekt tot een 'informational metaphysics'. Materiële systemen worden er beschouwd als de dragers en verzenders van informatie, systemen die bovendien inferieur blijken te zijn aan de complexiteit en performantie van opkomende technologieën.[33] Dit is dan ook hoe we Lyotards omwenteling van energie naar informatie kunnen begrijpen: de energetische systemen dreigen enkel nog deze functie van drager over te houden, nu het uitbouwen van (immateriële) informatie vruchtbaarder wordt dan die van de materiële energie zelf. De energetische complexiteit wordt noodwendig achtergelaten nu het produceren van informatie efficiënter blijkt te zijn. En het is de mens die via zijn kennisproductie dit proces kan accelereren. De verdere complexificatie van systemen slaat dus doorheen de mens een immateriële weg in, gericht op het assimileren, uitbouwen en verspreiden van data. Hoe komt deze concreet tot uiting? En wat is nu deze maatschappelijke stand van zaken die zou leiden tot de 'informational metaphysics'? "In de huidige tijdsperiode verenigen de wetenschap en de technologie zich, om samen de hedendaagse technowetenschap te vormen."[34]

Het is precies de technowetenschap die de productie en distributie van informatie op zich kan nemen. Iedere technologie "is een artefact dat zijn gebruikers in staat stelt om meer informatie op te slaan, om hun deskundigheid te vergroten en om hun prestaties te optimaliseren."[35] Ze wordt het ideale strijdmiddel om het wetenschappelijke vergaren van kennis (nu: informatie) te optimaliseren. Deze technowetenschap reikt in *L'inhumain* echter verder dan het

installeren van een technisch of experimenteel apparaat in wetenschappelijk onderzoek. Met de opkomst van 'nieuwe informatietechnologieën' dreigt er voor Lyotard zich een nieuw regime te voltrekken; een regime gericht op het algoritmisch verwerken en verspreiden van data.[36] De technowetenschap radicaliseert hier het immaterieel karakter van de vorige institutionele en academische informatiesystemen. Ze installeert een mondiaal netwerk dat er enkel op uit is de opslagcapaciteit van het eigen *geheugen* steeds verder uit te breiden.[37] "Een veel completere monade, veel beter in staat de gebeurtenis te programmeren, te neutraliseren en op te slaan, om dat wat te gebeuren staat te mediatiseren en wat gebeurd is te conserveren."[38] De technowetenschap bouwt een *telegrafie* uit; ze ontwikkelt een netwerk dat informatie op een ongeziene manier kan verspreiden en uitbouwen, zonder zich te moeten nestelen op een lokale drager of op een bepaald moment in de tijd.[39] Je zou kunnen stellen dat een systeem nu een software wordt die zich los kan wrikken van de energetische contingenties van de eigen hardware of drager. Waar eerder de geproduceerde informatie van een systeem gebonden bleef aan de positionering van de drager zelf, zoals tekst op papier of onderzoeksresultaten in de bibliotheek, vindt hier misschien zelfs een bredere emergentie plaats. De gegevens ervan zijn overal en nergens; ze kunnen om het even waar 'opgevraagd' worden, en de plaats van de oorspronkelijke 'ontvangst' blijft in duisternis gehuld. Deze gegevens of informatie-eenheden van het netwerk assimileren op een ongeziene schaal nieuwe data, en creëren nieuwe bemiddelingen voor deze data, om een steeds performanter en complexer geheel te vormen. Dit vormt samen voor Lyotard een bijna tragische totaliteit. Alles van kennis, van performante waarde, en van 'happenings' bevindt zich *online*, de nieuwe informatietechnologieën creëren een digitale wereld op zich. Het wordt onmogelijk om nog 'mee te zijn met de tijd' zonder dit kolossale informatiesysteem te benuttigen, en zelf een bijdrage te leveren.

Maar toch blijft deze technowetenschappelijke performativiteit voor Lyotard afhankelijk van de mens, en welbepaald de hersenen van die mens. De complexiteit blijft – tot nu toe – het best geleverd worden door de hersenen; zij staan nog steeds in het centrum van de systemen, onderhouden ze, en staan zelf in voor het merendeel van de productie van informatie.[40] "De grote techno-wetenschappelijke monade heeft geen behoefte aan onze aardse lichamen, aan de passies en schrifturen die vroeger in de *domus* waren geborgen. Zij heeft 'onze' wonderbaarlijke hersenen nodig."[41] Ze steunt op het communicatief karakter van de mens. Met name radicaliseert ze de *mededeelbaarheid* die eigen is aan de menselijke ervaring, en die tot uiting komt in een cultureel weefsel. Op die manier valt volgens Lyotard dit informatiesysteem als een culturele instantie te beschouwen; de telegrafie op zich wordt *de* cultuur.[42] Via deze instantie communiceren we, komen we dingen te weten, en kunnen we in contact komen met de wereld. De oorspronkelijke 'etnoculturen' waren dan ook de belangrijkste instanties om een (collectief) geheugen uit te bouwen, via het verhalen aan elkaar

en het schrijven voor elkaar.[43] Het is juist dit communicatief karakter van deze traditionele culturen dat overstegen moest worden. Ze waren nog gevestigd op een lokale plaats op het aardoppervlak. Hun wijdte was in essentie gelimiteerd, ze waren nog particulier, contingent en 'geografisch'. Je moest *daar* aanwezig zijn, in contact komen met de schriftuur en de taal kennen om in het verhaal te kunnen stappen. De mededeelbaarheid van de informatie bleef beperkt. De nieuwe technowetenschap daarentegen *delokaliseert* en *detemporaliseert* de cultuur, elk obstakel wordt weggewerkt.[44] Elke plaats in de ruimte en elk moment in de tijd was te kort en te 'ver weg' om performantie te garanderen. Enkel de hersenen en de kennisoverdracht blijven nu over. De onderzoeker William Martin vat deze tendens in 'Re-Programming Lyotard' (2009) samen: oorspronkelijke culturele narratieven worden vervangen door het circuleren van informatie in een globaal communicatienetwerk.[45] De technowetenschap ontwortelt het particuliere en assimileert het singuliere. Ze komt neer op een veralgemening en vernietiging van culturen.[46] Lyotard is duidelijk: "De vraag naar een hegemonie van de telecultuur op planetaire schaal is al gesteld."[47]

Ze wordt de functie én het doel van de staat en de economie. De performativiteit van het huidig maatschappelijk systeem, van de liberale democratie, bevindt zich dus in de technowetenschappelijke ontwikkeling van informatie. De mens, zijn brein en zijn samenleving staan in functie van het dragen van deze ontwikkeling. Dat krijgt bij Lyotard een apocalyptische toon. Ze kan elke lokale cultuur en elke gebeurtenis overmeesteren en inkapselen – als informatie of als drager van informatie – in het informatiesysteem. Niets op de wereld lijkt deze ontwikkeling van complexificatie nog in de weg te staan.

Echter stoot deze huidige technowetenschappelijke performativiteit toch op een obstakel: de levensverwachting van de zon. De zon heeft nog vier en een half miljard jaar te leven, daarna is het ook onherroepelijk gedaan met het leven op aarde. Het menselijke lichaam en zijn mondiaal systeem kunnen hier niet tegen op.[48] Hoe zou de complexificatie zich dan nog verder kunnen zetten? Het wordt een evidentie dat ze een andere drager nodig gaat hebben, die niet zit met de materiële contingenties van de mens op de aarde met zijn materieel gebonden hersenen. Het is dan ook de technowetenschap met zijn haastige uitstorting die doelt op het aangaan van deze verschroeiende uitdaging. De fabel uit *Moralités postmodernes* was namelijk nog niet afgelopen:

> Toen dit verhaal werd verteld, was al het onderzoek van dat moment – dat wil zeggen, willekeurig opgesomd: logica, econometrie en monetaire theorie, informatica, geleidingsfysica, astrofysica en ruimtevaarttechniek, biologie en medicijnen, genetica en voedingsleer, catastrofentheorie, chaostheorie, strategie en ballistiek, sportwetenschap, systeemtheorie, linguistiek en potentiaaltheorie - al dat onderzoek was er feitelijk, direct of indirect, op gericht het 'menselijk' genoemde lichaam te testen en opnieuw vorm te geven, of het te vervangen, opdat het verstand zou kunnen blijven functioneren met behulp van de in de kosmos beschikbare

> energiebronnen. Zo verliep de voorbereiding van de laatste exodus van het negatief-entropische systeem, ver weg van de Aarde.[49]

De hersenen moeten dus gered worden van hun materialiteit, of ten minste van hun situering op de aarde. Deze uitdaging vertaalt zich in een slogan: het lichaam zal aangepast zijn, of zal niet zijn. Volgens Lyotard verklaart dit het huidige dominante karakter van de technowetenschappen: ze hebben de greep op ons nodig om deze uitdaging aan te gaan, zodat ze kunnen blijven groeien. Waar de hersenen dan na deze exodus zouden belanden, en welke drager van de performativiteit er nog overblijft, is nog ongekend.

Postmodern ongeloof

Na deze uiteenzetting kunnen we begrijpen hoe Lyotards systeemanalyse zich achter het postmoderne ongeloof bevindt. De mens is niet het subject van de metafysica, zoals in de metanarratieven geloofd werd. *Hij wordt er juist aan onderworpen*. Het was dan ook dit ontwikkelingsprincipe dat altijd al aan de grondslag van de legitimerende metanarratieven lag: hun eigenlijke functie lag in het performanter maken van menselijk gedrag. Maar elke poging om onze beweging naar performativiteit toch nog betekenisvol te maken, is volgens Lyotard nu ijdel en hol geworden. “God, de natuur, het lot, allen worden ‘gescand en afgedankt’. En met hen het principe van een finaliteit van het onderzoeks- en ontwikkelingsproces.”[50] De metanarratieven kunnen niets meer verklaren of legitimeren, en daardoor kan de metafysica van ontwikkeling zich onbedekt tonen aan ons. Of zoals de Deense filosofe Anne Elisabeth Sejten het uitdrukt in haar hoofdstuk uit *30 Years after Les Immatériaux* (2015):

> De postmoderniteit heeft geen ideologieën nodig, omdat ze zichzelf legitimeert. Haar horizon ligt niet in de toekomst, maar is reeds aanwezig. De aard van haar doel is zelfverzekerd door de performatieve afstemming van het systeem. Legitimiteit is dus niet langer een probleem; het universele emancipatieproject van de moderniteit is niet langer gescheiden van de werkelijkheid als een Idee dat morele en politieke handelingen en beslissingen reguleert. In plaats daarvan wordt het onmiddellijk opgeslokt door de technologische expansie zelf.[51]

Het postmodernisme is geen obstakel, maar vormt juist de mogelijkheidsvoorwaarde voor een systeemanalyse en een metafysica. Enkel dankzij de onttovering van de metanarratieven en de ideologieën kan het systeem zijn ware aard tonen.

Men kan hier een vergelijking maken met Lyotards eerdere *Économie libidinale* (1974). Daar waren het de heersende instituten in een bepaalde historische samenlevingsvorm die het gedrag van mensen richting gaven, en daarbij de onderliggende en constitutieve libidinale flux van energie en verlangen

konden beheersen of intomen. In de context van *L'inhumain* en *Moralités postmodernes* kan je stellen dat de metanarratieven het menselijke gedrag beheersten en in beperkte mate hun de richting van performativiteit opstuurde. Bij het postmoderne ongeloof werden deze beperkingen overboord gegooid, en toonde zich wat er altijd al onder lag.[52] Ook Massimiliano Simons maakt een gelijkaardig punt in zijn paper: "Deze metanarratieven waren centrale coderingen die de 'nachtmerrie' van performativiteit op afstand hielden, terwijl in de postmoderne technowetenschap deze beperkingen langzaam verdwijnen."[53]

Accelerationisme en maatschappijkritiek

Het is nu duidelijk geworden wat Lyotards technowetenschappelijke performativiteit inhoudt. Echter blijft er een vraag onbeantwoord bij deze schets: hoe moeten we volgens Lyotard deze ontwikkeling beoordelen? Is deze systeemanalyse en metafysica een *kritiek* op de maatschappelijke orde, waar we ons tegen zouden moeten verzetten? Zou je Lyotard hiermee in een maatschappijkritische traditie kunnen plaatsen? Alhoewel het er alle schijn van heeft, met Lyotards nadruk op de mens die in functie staat van de technowetenschappen, is er ook een interpretatie die hem in een andere hoek plaatst. Dit is de *accelerationistische* lezing van Lyotard. Na deze geschetst te hebben, zullen we onze eigen lezing expliciteren, en aantonen dat Lyotards systeemanalyse wel als een maatschappijkritiek te interpreteren valt. Dit via de distinctie die hij maakt tussen twee verschillende *onmenselijkheden*.

Deze metafysische performativiteit en informationele complexificatie van Lyotard worden dus soms vanuit een accelerationistisch kader gelezen. Het accelerationisme kan begrepen worden als de droom van de ontketening en de onbeperkte expansie van de kapitalistische accumulatie en productielogica, met daarbij de expansie van de (superieure) rede en haar kenvermogen; al dan niet om hierdoor het techno-kapitalistisch systeem te laten imploderen.[54] In plaats van een lezing die de latere Lyotard plaatst in een traditie van maatschappijkritiek en technologisch scepticisme, wordt hier zijn oeuvre eerder als een oorkonde van de nieuwe wereld gelezen, een oorkonde die we enkel kunnen omarmen.[55] Bijvoorbeeld de Britse filosoof Ray Brassier hanteert een nihilistisch accelerationisme in zijn boek *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction* (2007): "Als de kosmische uitroeiing net zo'n onherroepelijk gegeven is voor de filosofie als de biologische dood […] Waarom zou het denken dan moeten blijven investeren in een formule waarvan de slinkende reserves worden begrensd door de tijdelijke parameters van belichaming?"[56] Hierbij verwijst hij naar Lyotards dood van de zon en de verwoesting van het leven dat hieraan gekoppeld is.[57] De aangekondigde technowetenschappelijke performativiteit en exodus van de hersenen worden eerder als een manifest, of ten minste een noodzakelijkheid, dan als een waarschuwing gelezen. Het is dan ook een andere voordracht uit

L'inhumain die in deze lezing naar voren wordt geschoven: 'Si l'on peut penser sans corps'.[58] In een dialoog vragen 'Il' en 'Elle' zich af hoe het denken na de dood van de zon 'er' nog kan zijn. In "la pensée post-solaire" is er een nieuwe hardware nodig om onze software nog te kunnen onderbouwen – enkel zo kan de complexificatie zich verderzetten.[59] Brassier neemt deze toekomst serieus. De technologische performativiteit wordt een noodzakelijkheid en een sterkte in deze lezing, omdat enkel zo de dood van de zon overwonnen kan worden.

In deze accelerationistische lezing schetst Lyotard eerder een noodzakelijke toekomst dan een duistere maatschappijkritiek. Dit hoeft echter niet de conclusie te zijn die Lyotard zelf uit dit evenement, de zonnecatastrofe, haalt. Waarom zouden we de dood van de zon moeten overwinnen? Brassier ziet misschien over het hoofd dat het bij Lyotard niet *wij* zijn die de explosie overleven, maar de technowetenschappelijke complexificatie zelf. Enkel onze hersenen zouden misschien als drager overblijven. Zoals al duidelijk gemaakt, zijn wij als mens niet het subject van de metafysische groei. Waarom moeten we in functie staan van deze onmenselijke complexificatie? Om onze lezing te verdedigen stellen we dat de accelerationistische interpretatie van Lyotard iets over het hoofd ziet: de onmenselijkheid van het systeem en het onmenselijke in de mens, met deze tweede die een verzet kan bieden tegen de performativiteit.[60]

De lezing die Lyotards latere werken *wel* maatschappijkritisch interpreteert, valt als de 'technowetenschappelijke' lezing van Lyotard te beschouwen. Waar de eerste lezing Lyotard situeert in een opkomend nihilisme, naast zijn eerdere werken en onder andere *L'anti-Œdipe* (1972) van Deleuze en Guattari, wordt hier een ander perspectief voorgesteld. Deze lezing situeert de latere Lyotard eerder in een techniekfilosofische traditie, waar de notie van technowetenschappen centraal staat. Dit zou een traditie zijn die kritisch staat tegenover de ontwikkeling en verstrengeling van technologie in de maatschappij, en deze technologische (en wetenschappelijke) ontwikkeling wil analyseren. De afgelopen jaren begon deze lezing aan belang te winnen, en ze werd hier dan ook gevolgd.[61] De Nederlandse onderzoeker Pieter Lemmens benadrukt Lyotards relatie met Bernard Stiegler: beiden hebben het over de 'technowetenschappelijke omwenteling', en waar Stiegler verder bouwt op Lyotards analyse.[62] Massimiliano Simons duidt de Franse technowetenschappelijke traditie, waar Lyotards notie van technowetenschappen in lijn staat met Gilbert Hottois en later onder andere met Bruno Latour.[63] In tegenstelling tot de accelerationistische lezing interpreteert deze lezing Lyotards technowetenschappelijke performativiteit dus wel als een maatschappijkritiek, door de nadruk op de *onmenselijkheid* ervan. Dit is volgens Lemmens dan ook waar Lyotard breekt met Hottois: Lyotards analyse en denken is juist een (onmenselijk) verzet tegen de onmenselijkheid van de technowetenschappen.[64] En ook Woodward interpreteert Lyotard op dezelfde manier; hij verwijst naar het nihilisme van de performativiteit met de notie van de 'inhuman condition', na de 'postmodern condition'. Hoe moeten we de twee onmenselijkheden van Lyotard nu begrijpen?

Het onmenselijke

In de inleiding van *L'inhumain* introduceert Lyotard de twee verschillende onmenselijkheden, aan elkaar tegenovergesteld:

> De onmenselijkheid van het systeem dat zich (onder andere) onder de noemer van ontwikkeling aan het consolideren is, mag niet worden verward met die oneindig verborgen onmenselijkheid waarvan de ziel de gegijzelde is. Te menen, zoals mij gebeurde, dat de eerste soort de plaats van de tweede zou kunnen innemen, […] is een misvatting. Het systeem heeft veeleer tot gevolg dat het doet vergeten wat eraan ontsnapt.[65]

De onmenselijkheid van het systeem valt juist samen met de beschreven technowetenschappelijke performativiteit, en metafysische complexificatie van energie of informatie. Ze vormt de basis en het doel van de dominantie van het systeem op haar menselijke eenheden. Zoals eerder aangeduid verdrukt en vervormt ze de mens en zijn culturen, en stelt ze zich in functie van de verdere technowetenschappelijke complexificatie. Er is zelfs geen pretentie meer dat ze de mensheid verbetert. Wees communicabel, wees redelijk, produceer informatie, draag bij aan het systeem, "publish or perish!"[66] De technowetenschappelijke monade, waar onze hele samenleving in functie van staat, kan enkel een performanter en complexer geheel vormen als haar eenheden informatie opnemen en verder bemiddelen. De mens komt in functie te staan van het uitdragen van de complexificatie. Er voltrekt zich een "ontwaarding van ons bestaan door hedendaagse sociale, culturele en technologische ontwikkelingen."[67] Het feit dat Lyotard dit kolossale geheugensysteem aanduidt als een *ontmenselijking* toont dat het niet onschuldig is, en wel maatschappijkritisch te interpreteren valt. Het onderdrukt en assimileert iets 'eigen' aan de mens.[68] Het vormt een totaliteit en een verklaring voor enig maatschappelijk onbehagen.

Deze onmenselijkheid vormt geen noodzakelijk kwaad, zoals onder het accelerationisme misschien te beargumenteren valt. Dit omdat er wel degelijk een andere kant, een *verzet* mogelijk is. Er iets is in de mens dat dreigt te verdwijnen, iets wat een alternatief bood aan de onmenselijke ontwikkeling. Lyotards inleiding in *L'inhumain* wil onder andere dit expliciteren. "[…] wat blijft als 'politiek' anders over, dan het verzet tegen dit onmenselijke?"[69] Voor Lyotard is het echter niet gepast om te spreken over onze 'menselijkheid' die onderdrukt wordt, of die een alternatief kan bieden aan de ontwikkeling. Lyotard wil zich afzetten tegen de humanistische verheerlijking van de mens.[70] Deze zou gestoeld zijn op bepaalde idealen die juist bijdragen aan de onmenselijke ontwikkeling, in plaats van ze in vraag te stellen. Idealen als redelijkheid, autonomie of mededeelbaarheid zijn gericht op de verdere verspreiding en productie van informatie. Het is volgens Lyotard accurater om dat eigene aan de mens, wat vergeten en achtergelaten wordt door de ontwikkeling, aan te duiden als het *onmenselijke in de mens*.

"En als anderzijds het 'eigene' van de mens er nu eens in bestaat door het onmenselijke bewoond te worden?"[71] Lyotard wil hiermee de heterogeniteit en onbepaaldheid van de mens benadrukken. In de inleiding van *L'inhumain* introduceert hij deze notie van het onmenselijke als het onbezonnen of irrationele kind dat achter ieder van ons schuilt. Het kind komt taal tekort, is weifelend over de objecten van zijn belangstelling, en blijft ongevoelig voor het gezond verstand of het berekenen van enig voordeel. De volwassen gemeenschap moet dit kind opvoeden en redelijk maken, om de achterstand op zijn menselijkheid op te vangen.[72] Verder verwijst Lyotard naar dit onmenselijke als een affectieve eigenheid die de mens 'bewoont' maar niet uit te drukken valt of gerationaliseerd kan worden. De notie komt voor doorheen Lyotards oeuvre, maar blijft steeds cryptisch en wazig. Hij somt zelf op: "[…] arbeid, het figurale, heterogeniteit, dissensus, gebeurtenis, ding – [...] het onafstembare [openhoudend]."[73] Je kan dit onafstembare onmenselijke beschouwen als een driftmatige en voor-talige *anima*: een 'onhandelbare rest' die het menselijk denken en handelen richting geeft en onze esthetische gevoeligheid constitueert.[74] Ze maakt ons ontvankelijk voor de singuliere gebeurtenis en het subversieve kunstwerk. Het is juist deze affectieve en kinderlijke rest die de ontwikkeling van performativiteit niet kan integreren, en daarom achtergelaten wordt. Het onmenselijke van het systeem onderdrukt de onmenselijkheid van ieder mens, waarna enkel de redelijke, producerende en communicerende 'menselijkheid' overblijft.

Lyotards postmoderne systeemanalyse en de notie van een onmenselijke performativiteit, die doelt op haar eigen complexificatie, kunnen we dus beschouwen als een maatschappijkritiek. Ze onderdrukt en verdringt het onmenselijke in de mens, en ze biedt een verklaring voor het (laat)kapitalistische narratief van vooruitgang, een narratief dat ongeloofwaardig is geworden. Er is nood aan een *politiek verzet* tegen de technowetenschappelijke ontwikkeling van informatie, vanuit de onmenselijkheid eigen aan de mens.

Postmoderne maatschappijkritiek

Nu Lyotards technowetenschappelijke maatschappijkritiek uiteengezet is, en haar relatie tot het postmoderne ongeloof duidelijk is gemaakt, kunnen we een aantal conclusies trekken over Lyotards verhouding tot het spanningsveld tussen kritisch marxisme en ongelovig postmodernisme – een spanning geconstitueerd door de kwestie van het al dan niet mogelijk maken van maatschappijkritiek.

Eerst en vooral moet het duidelijk zijn dat Lyotard deze spanning in de besproken latere werken heeft kunnen *mediëren*. Het ongeloof tegenover de metanarratieven is het uitgangspunt voor Lyotards kritische systeemanalyse en zijn bevinding van de technowetenschappelijke ontwikkeling van informatie. Men kan spreken van een *postmoderne maatschappijkritiek*: het uitkleden van de verschillende vermommingen – zoals vooruitgang of de stijging van welvaart – is

een voorafgaande noodzakelijkheid om de onderliggende en 'naakte' performativiteit in haar kosmische ontwikkeling te kunnen aanschouwen. De beschreven marxistische kritiek op Lyotards postmodernisme wordt hiermee weerlegd. Ze durft wel degelijk kritisch te reflecteren op de tendensen en oorzaken van de laatkapitalistische samenleving, en blijft dus niet steken in het verweten relativistisch conformisme. Lyotard toont aan dat het postmoderne ongeloof in de grote verhalen geen hindernis moet zijn om een systematische en kritische systeemanalyse te formuleren.

Toch blijft er een ambiguïteit aanwezig in de bemiddeling die Lyotard teweegbrengt. Zoals Lyotards verwerping van de analyse van de *Frankfurter Schule* aantoont, belandt men in zijn analyse op een andere plek dan waar de neomarxistische kritiek op het laatkapitalisme eindigt.[75] Lyotards maatschappijkritiek is tegelijkertijd een *metafysica van performativiteit,* waar de mens geen actor maar een drager van de ontwikkeling is. Het spanningsveld lijkt in zijn werken verschoven te worden naar een nieuwe as.

Van het moderne project naar het postmoderne paradigma

In *L'inhumain* haalt Lyotard een onderscheid aan als constitutief voor de breuklijn die 'het postmoderne' tewerkstelt:

> Toch is het één ding om de menselijke emancipatie te projecteren, een ander ding om de toekomst als zodanig te programmeren. […] Dat wat sommigen het post-moderne hebben genoemd, is misschien niet meer dan een breuk, of op zijn minst een barst, tussen het ene 'pro' en het andere, ik bedoel: het project en het programma. Dat laatste lijkt vandaag veel beter dan het eerste in staat om de door het proces van complexificatie aan de menselijke soort gestelde uitdaging aan te gaan.[76]

Dit onderscheid, tussen project en programma, speelt een cruciale rol in Lyotards postmoderne visie; het is precies dit onderscheid dat een nieuwe breuk tussen een moderne en een postmoderne analyse aantoont.[77] Maar verder verduidelijkt Lyotard niet waarom dit onderscheid zo bepalend is voor de breuklijn.

In *L'inhumain* beschouwt Lyotard de kosmische vordering van informatie als het resultaat van een programma.[78] Zoals reeds besproken beschreef hij het basisprincipe van de ontwikkeling als de wet van de bemiddeling: tussen twee elementen met een bepaalde relatie, voert men een bemiddelende derde term in, die de orde versterkt of compliceert. De enige beweging die in de kosmische ontwikkeling telkens gemaakt werd, was de uitwerking van dit basisprincipe – de voortdurende energetische of informationele bemiddeling van systemen. De kosmische ontwikkeling van performativiteit zou men kunnen begrijpen als de systematische uitvoering van dit *programma van bemiddeling*. De mens is maar tijdelijk ingeschakeld om dit metafysische programma mee uit te voeren.

Daartegenover staat dus het menselijke *project*. In de grote verhalen was het de mens zelf die als subject en actor zijn wereld schept en zichzelf emancipeert vanuit zijn vijandige bestaansomstandigheden.[79] Men realiseert gezamenlijk een politiek project – op weg naar welvaart, zelfbewustzijn, vrijheid of eender welke (utopische) eindbestemming. De huidige samenleving zou dan ook ontstaan zijn uit een bepaald politiek project, en gericht zijn op het vervullen van haar einddoel.[80]

Het lijkt plausibel om dit onderscheid tussen programma en project te kaderen als een kwestie van *maatschappijkritiek*. Een passage vijf pagina's voor het aangehaalde citaat ondersteunt deze lezing:

> Als de nieuwe cultuur zulke uiteenlopende effecten als veralgemening en vernietiging kan voortbrengen, komt dat omdat zij noch vanwege haar doeleinden, noch vanwege haar oorsprong, tot het menselijke domein lijkt te behoren. Zoals de ontwikkeling van het technowetenschappelijke systeem bewijst, worden de technologie en de daarbij behorende cultuur genoodzaakt hun snelle groei te vervolgen, en deze noodzaak moet in verband gebracht worden met het proces van complexificatie (van negatieve entropie) […]. De menselijke soort wordt […] 'voort'-getrokken door dit proces, zonder ook maar het geringste vermogen te bezitten of te beheersen.[81]

In de programmatische visie zijn de mens en zijn maatschappij louter de laatste belichaming van het proces van complexificatie. Zoals dit citaat weergeeft, is een van de implicaties van het programmatisch principe dat de mens noch de *oorzaak* noch het *doel* van het huidig maatschappelijke systeem kan zijn. De technowetenschappelijke samenleving is reeds gedecodeerd en is geen gevolg van een bepaald metanarratief. Ze hoeft niet gelegitimeerd te worden en kan ook niet verworpen worden door enig ongeloof. De laatkapitalistische maatschappij is het resultaat van een niet-menselijk programma dat uit is op het uitbouwen en complexer maken van informatie – steunend op een menselijk medium dat uiteindelijk ook zichzelf zal uitfaseren.

Dit betekent dat Lyotards programmatische visie zich moet afzetten tegen de veronderstelling dat de maatschappij een uiting is van een bepaald project. Als het huidige (laatkapitalistische) systeem niet *van* of *voor* de mens is gemaakt, betekent dit noodwendig dat ze ook geen project van een groep mensen kan zijn – gericht op emancipatie of welvaart. Het is fout om te poneren dat de mens verantwoordelijk is voor de maatschappelijke tendensen, dat hij invloed kan uitoefenen op hun ontwikkeling of dat hij de oorzaak ervan is.

Aangezien de grote verhalen ongeloofwaardig zijn geworden, en zijn vervangen door een onderliggende metafysica, kan men zich niet meer beroepen op de mens om maatschappelijke ontwikkelingen te verklaren. Hoe zou dit een verschuiving van het spanningsveld kunnen inhouden? Het is al duidelijk dat we ons hiervoor kunnen wenden tot de *Frankfurter Schule*, en de kritiek die Lyotard op deze school uitte.

Het verhaal van de *Frankfurter Schule*

Net voor het aangehaalde citaat waar Lyotard stelt dat de mens noch de oorzaak noch het doel is van de maatschappij en de technowetenschappelijke cultuur, haalt hij de analyse van de cultuurindustrie aan om te argumenteren dat die cultuur de (on)mens onderdrukt.[82] Hij uit echter ook meteen kritiek op de uitgangspunten van de *Frankfurter Schule*, zoals aangegeven aan het begin van dit artikel.

Lyotard focust voornamelijk op Theodor W. Adorno in zijn werken, als representatief voor de school. De *Frankfurter Schule* was een neomarxistisch instituut dat onder leiding van Horkheimer in 1931 een sociologische hoek opzocht, om het laatkapitalisme te analyseren en de kritische theorie aan te passen aan de twintigste eeuw.[83] Adorno schreef onder andere over de cultuurindustrie, esthetica, en de onderwerpende rede van de verlichting – beseffend dat de analyse van Marx op verschillende niveaus niet meer toepasbaar was op hun contemporaine samenleving.

Hoe valt Lyotards verwijt nu te interpreteren? Allereerst kunnen we ons wenden tot een tekst van 'de vroegere' Lyotard: 'Adorno come diavolo'. In dit artikel uit 1972 beschrijft hij Adorno's pessimistische focus op de neergang van het creatieve subject in het kapitalisme, waar deze nederlaag "op theologische wijze" opgenomen wordt als wending in de negatieve dialectiek van emancipatie. Lyotard is sceptisch: *het subject zelf* wordt niet in vraag gesteld en wordt nog voorgedragen als authentieke, op zichzelf staande waarde. Zonder totaliteit of verzoening in dialectiek blijft er enkel een "satanisch werk" over, steunend op de nostalgie en religie van het 'verloren' subject.[84]

Hiermee hebben we echter nog geen antwoord gekregen op onze vraag. Bovenstaande tekst komt uit Lyotards libidinale en zelfs 'kwaadwillige' periode, die veel verschilt met de latere Lyotard waar wij mee bezig zijn.[85] Verder dan het verwijt in *L'inhumain* heeft hij later geen specifieke aandacht besteed aan de maatschappijkritiek van Adorno. Toch kunnen we uit 'Adorno come diavolo' al een eerste inzicht halen: Adorno veronderstelt bepaalde waarden die aan de basis liggen van zijn theorie, zoals de onbedorven mens of de emancipatorische dialectiek – waarden die volgens Lyotard niets meer dan 'religieus' zijn geworden.

Maar we moeten dus verder zoeken om het verwijt uit *L'inhumain* te kaderen. Kunnen we Adorno's analyse aanduiden als datgene waar Lyotard zich tegen moet afzetten – als projectgericht? Hiervoor wenden we ons tot de problematiek van het *totaalsysteem*. Adorno beschreef hoe de maatschappij zichzelf voltrok tot een functionele totaliteit, met een alomvattend en onderdrukkend karakter. Een kritische analyse over de kapitalistische samenleving als totaalsysteem, waar elk deelaspect een doelmatige functie uitdraagt, is hierdoor legitiem geworden.[86] Alhoewel deze totaliteit nooit in de ervaring gegeven is, kan men niet anders dan ze te veronderstellen – het criterium van onmiddellijkheid valt weg als die samenleving zelf een systeem van

bemiddeling is!

Echter moet Adorno voor zijn argument ook zijn andere uitgangspunten expliciteren. Belangrijk voor ons is die van het *onderdrukkend karakter* van dit totaalsysteem. Adorno subsumeert dit gegeven onder het feit dat het laatkapitalistische systeem op *irrationele wijze* functioneert. Alhoewel haar technische middelen steeds rationeler worden, zijn het de doelen van de samenleving zelf die irrationeel zijn.[87] Ze zou op contradictorische wijze het menselijke potentieel onderdrukken.

Hier toont het uitgangspunt van de samenleving zich als project. De samenleving is volgens Adorno irrationeel omdat ze de eigen opdracht van emancipatie niet kan vervullen. In de programmatische visie van Lyotard kan daarentegen de samenleving niet irrationeel zijn: ze had namelijk nooit het doel van menselijke emancipatie! Ze is niet het gevolg van een bepaald project: haar doel is het vergroten van de performativiteit en het uitbouwen van informatie – en die uitdaging is men aan het volbrengen.

Ook beschouwt Adorno de onderdrukking die de cultuurindustrie in werking stelt als veroorzaakt door het laatkapitalisme, en door zijn tendens tot het accumuleren van winst in alle mogelijke domeinen.[88] Het zou elk domein van de menselijke cultuur performant en winstgevend moeten maken, steunend op een verlichtingslogica van instrumentalisatie. Ook hier kan de programmatische visie kritiek geven op deze benadering. In een mantra, verwoord door Simons: "Kapitalisme is niet de oorzaak van performativiteit, maar een van zijn laatste gevolgen."[89] Het is juist de performativiteit die de kapitalistische onderdrukking of de verlichtingslogica veroorzaakte, en niet omgekeerd. Het maxime van instrumentalisatie is geen resultaat van een bepaald menselijk en politiek project, maar juist de oorzaak ervan.[90]

Zo hebben we de maatschappijkritische kwestie van het project tegenover het programma kunnen vervolledigen. Lyotards verwijt aan de *Frankfurter Schule* kunnen we verklaren met het feit dat Adorno lijkt uit te gaan van de ontwikkeling van de maatschappij als (het resultaat van) een bepaald project met menselijke *agency*. Nu het einde van de grote verhalen is aangebroken, wordt ook het projectdenken ongeloofwaardig. Het blijft steken in een moderne visie op de samenleving; een postmoderne maatschappijkritiek daarentegen gaat uit van een metafysische en programmatische visie op de samenleving. Het wordt onmogelijk om de maatschappij te beschouwen als gemaakt *van* en *voor* de mens, aangezien de mens zelf reeds onttoverd is.

Welke implicaties en inzichten leveren dit onderscheid? Allereerst gaat de moderne maatschappijkritiek uit van de menselijke maakbaarheid en het vermogen om de wereld naar zijn vorm en idee te scheppen. Verschillende ideologieën staan dan in strijd met elkaar omtrent de vraag hoe onze samenleving zich moet verhouden tot haar leden en tot de natuur. Adorno's maatschappijkritiek steunt dan ook op de emancipatorische opdracht die de samenleving *moet hebben*, en op het onbedorven subject dat vervreemd wordt door de laatkapitalistische

samenleving. De conclusie uit deze analyse is dan ook de noodzaak om *verzet* te bieden aan het systeem – vanwege zijn onderdrukkend karakter.

Echter komen we op dezelfde conclusie uit bij Lyotards programmatische visie: het bemiddelende systeem, de onderdrukking van de (on)mens, en de nood aan een politiek verzet. Wat is dan de oorsprong van Lyotards omwenteling? Hij stelt dat de programmatische visie veel beter in staat is om de uitdaging van de 'zonnecatastrofe' aan te gaan. Maar deze uitdaging stelde zich pas bij de uitwerking van het programmatisch performativiteitsprincipe! Lyotard komt eerder bij deze vorm van maatschappijkritiek omdat hij *geen andere uitweg had*: hij moet een programmatische visie veronderstellen om niet in strijd te staan met het postmoderne ongeloof. Enkel zo blijft een geloofwaardige analyse mogelijk, en kan *de noodzaak van verzet gegarandeerd blijven*. Zoals de projectgerichte maatschappijkritiek bepaalde menselijke waarden nodig heeft om het systeem te analyseren, moet het postmodernisme een kosmologisch en niet-menselijk proces veronderstellen. De 'complexificatie van informatie' vervangt dus hier de 'emancipatie van de mens' als het uitgangspunt waarop de maatschappijkritiek zich baseert.

Aangezien de critici van Lyotards postmodernisme, Eagleton en Harvey, zichzelf expliciet in dezelfde neomarxistische traditie situeren als de *Frankfurter Schule,* valt deze verschuiving te formuleren als een hernieuwing van het spanningsveld tussen postmodernisme en neomarxisme.[91] De frictie gaat zich situeren in de uitgangspunten van de maatschappijkritiek zelf: de 'moderne' neomarxistische maatschappijkritiek gaat uit van een project, tegenover de postmoderne of technowetenschappelijke maatschappijkritiek, die uitgaat van een programma. Het is dus niet dat door het postmoderne ongeloof de maatschappijkritiek onmogelijk wordt, maar het is juist dat ze inziet dat *de maatschappij onverschillig staat tegenover de mens en zijn verhalen.*

Maar er moet nog een laatste aspect van dit dualisme benadrukt worden. De kritiek van Lyotard op de *Frankfurter Schule* was specifieker dan hier weergegeven. Ze had het met name over een 'humanistisch uitgangspunt':

> Daarmee is echter niet gezegd dat men zich er tevreden mee kan stellen om, samen met de zogeheten Frankfurter Schule, de onderwerping van de geest aan de regels en de waarden van de cultuurindustrie te bekritiseren. Deze diagnose, of ze nu positief of negatief is, valt nog onder de uitgangspunten van het humanisme.[92]

De verschuiving van het spanningsveld, waar de postmoderne en programmatische maatschappijkritiek komt te staan tegenover de marxistische projectgerichte maatschappijkritiek, valt te beschouwen als de verschuiving naar de as van het *humanisme*.

Antihumanistische maatschappijkritiek

L'inhumain begon in haar introductie niet met een wantrouwen tegenover de grote verhalen, maar een tegenover de 'lessen van het humanisme'.[93] Zoals eerder aangegeven wil Lyotard de mens beschermen tegenover zij die hem willen 'vangen' en afbakenen, en geen ruimte laten voor de onbepaaldheid en het onafstembare van de mens. De menselijkheid die 'het humanisme' predikt zou juist bijdragen aan de onmenselijke ontwikkeling: de mens wordt redelijkheid en mededeelbaarheid toegeschreven, om efficiënt bij te dragen aan de technowetenschappelijke monade. Lyotard haalt namen als Habermas, Rawls, Rorty, en Appel aan als filosofen die de waarde van 'mens' niet in vraag durven te stellen – en daarbij conformeren aan een onderdrukkend imperatief.[94]

Naast Lyotards verwerping van het 'mensvangende' humanisme, stellen we dat Lyotard zich ook afzet tegen het humanisme dat *het systeem zelf* wil vangen en begrijpen in een humanistisch kader. Het is dan ook deze tweede vorm van humanisme, een humanisme in de diagnose van de maatschappij, die een verklaring biedt voor Lyotards verwijt aan de *Frankfurter Schule*.

Daarbij valt nog een verschil op te merken: waar de *Frankfurter Schule* het politieke verzet tegen de onderdrukking situeert in de aanwezige dialectiek *binnen* het onderdrukkende systeem, is dit bij Lyotards antihumanistische visie onmogelijk. Het optimaliserende en niet-menselijke karakter van het technowetenschappelijke systeem zorgt ervoor dat elke rationele kritiek en elk communicatief verzet binnen dat systeem *geassimileerd* kan worden, en kan dienen als informatief element van verdere bemiddeling en complexificatie. Voor Lyotard moet er naar verzet gezocht worden *buiten* het systeem: bij het onhandelbare, het onmenselijke achter de mens.[95]

Het verschil tussen project en programma wordt geconstitueerd door de kwestie of er menselijke actorschap toegeschreven wordt aan de samenleving. De maatschappijkritiek die uitgaat van de maatschappij als een project, heeft een *humanistisch* uitgangspunt: de mens zou bepalend zijn voor de oorzaken en doeleinden van de samenleving. De postmoderne visie op de maatschappijkritiek is daarentegen *antihumanistisch* van aard. De mens is maar een tijdelijke schakel in de uitvoering van het kosmologische programma van ontwikkeling, en zijn grote verhalen zijn er enkel om dit proces te legitimeren. De antihumanistische aard van de technowetenschappelijke ontwikkeling moet zich vertalen in een maatschappijkritiek die deze niet-menselijke dimensie van de ontwikkeling herkent, en dus ook een antihumanistisch uitgangspunt aanneemt.

Hiermee is dan ook duidelijk geworden waarom het net een humanistisch uitgangspunt is dat Lyotard verweet aan de *Frankfurter Schule*. Aangezien hun analyse nog uitging van de maatschappij als een project, stelde ze een humanistische diagnose en bleef ze vervat in bepaalde metanarratieven.[96] Dit verwijt is dus te beschouwen als het startschot in het omgevormde dispuut; Lyotard kan in zijn eigen werken een repliek bieden op de kritiek die op zijn

postmodern uitgangspunt geformuleerd werd.

Conclusie

Het postmoderne ongeloof tegenover de metanarratieven is het uitgangspunt van Lyotards technowetenschappelijke maatschappijkritiek. Enkel door het uitkleden van de metanarratieven kon het onderliggende beginsel zich 'naakt' aanbieden: het principe van performativiteit en kosmologische complexificatie. De metanarratieven hadden dan ook als eigenlijke functie om deze beweging van de mens richting performativiteit betekenisvol en aannemelijk te maken. Nu de decodering zich voltrekt kan de informationele complexificatie zich via de technowetenschappen onbegrensd uitbreiden. Op een manier is dan de grote tragedie die hier speelt, het feit dat zelfs na deze decodering, en nadat het onderdrukkende en nihilistische karakter van deze ontwikkeling zich toonde, de mens juist nog meer en sterker ging bijdragen aan de performativiteit.

Naast de bemiddeling is er ook een *verschuiving* van het spanningsveld vastgesteld. Waar eerst het postmodernisme tegenover de maatschappijkritiek leek te staan, werd in *L'inhumain* duidelijk dat de spanning zich *in* de wijze van maatschappijkritiek ging bevinden. Lyotards antihumanisme van het subject gaat dus gepaard met een *antihumanistische maatschappijkritiek*. Het postmoderne uitkleden van de verschillende vermommingen – die in het kader van het moderne project opgeworpen werden – zorgt voor een programmatisch wereldbeeld dat ook de mens kan assimileren en sturen richting zijn eindeloze doel van complexificatie. Het blijft echter belangrijk om te benadrukken dat dit antihumanisme geen fatalisme of nihilisme impliceert. Het onmenselijke in de mens, onthutst en zinneloos, blijft de voornaamste vorm van verzet tegen deze code van performantie.

De postmoderne diagnose van de samenleving onderscheidt zich van de neomarxistische benadering door haar onmenselijke dimensie. Als de metanarratieven van de mens ongeloofwaardig zijn geworden, kan enkel nog een niet-menselijk principe de verklaring bieden voor maatschappelijke ontwikkelingen. De ideologieën en doelen die aan de basis zouden liggen van de samenleving, zijn in de postmoderne visie niets meer dan vermommingen en een legitimering van het onderliggende programma. Het systeem is geen ideologische keuze, het is juist de ideologie zelf die een cruciaal deel vormt van de metafysische performativiteit.

Zo kan men antwoorden op de marxistische critici. Lyotards postmodernisme ging niet over de verdwijning van doelgerichtheid en ideologie in de samenleving, het ging juist over wat er *altijd reeds aan het spelen was onder de mens en zijn ideologieën*.

Dit weerwoord betekent echter niet dat hiermee de neomarxistische kritiek verworpen is. De bezorgdheid van mensen als Fisher over de 'postmoderne'

samenleving van de 21e eeuw blijft overeind, een bezorgdheid die we misschien wel moeten koesteren. Het spanningsveld is verschoven naar een nieuwe as, maar daarmee niet beslecht. Deze hertekening geeft dan ook net meer redenen om de discussie nieuw leven in te blazen. Noodwendig komt de vraag naar voren hoe ons te verhouden tot deze postmoderne diagnose. Op welke manier valt de neomarxistische of humanistische maatschappijkritiek te verdedigen, en welke fundamentele tekorten steken er in de programmatische visie van Lyotard? Filosoof Keith Ansell-Pearson brengt de discussie op gang:

> Lyotard heeft in belangrijke opzichten gezorgd voor een postmoderne update van de bekende en onhoudbare stelling van Marcuse over eendimensionaliteit die in de jaren zestig met een historische scherpzinnigheid naar voren werd gebracht. In Lyotards schema maakt eendimensionaliteit deel uit van de langdurige strijd van het leven tegen de entropie. Het echte probleem met Lyotards fantasievolle verhaal is dat hij het kapitaal een vitalisme en een teleologie toeschrijft. Op die manier biedt hij ons, ironisch genoeg, het soort metanarratief dat hij in zijn eerdere werk over de postmoderne conditie verklaarde als in diskrediet gebracht. Grote verhalen over een negentropische toekomst zijn uiteindelijk medeplichtig aan het beeld dat het systeem van controle graag van zichzelf projecteert, namelijk het afbeelden van geavanceerd technologisch leven alsof het slechts een voortzetting is van de natuurlijke geschiedenis.[97]

Noten:

1 Lyotard J-F., *Het onmenselijke: Causerieën over de tijd*, vertaling Ineke van der Burg, Frans van Peperstraten, Henk van der Waal, Kampen, Kok Agora, 1992, p. 62.

[2] Dit artikel kwam eerst tot stand als bachelorproef. Dank aan Kobe Keymeulen voor de hulp en de begeleiding hiervan.

3 Lyotard J-F., *Het onmenselijke*, p. 74.

4 Lyotard J-F., *Pérégrinations: Loi, forme, événement*, Parijs, Galilée, 1990, p. 91-96.

5 Lyotard J-F., *La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir*, Parijs, Minuit, 1979, p. 7-9. Later nuanceren we deze grove simplificatie van *La Condition postmoderne*.

6 'Neomarxisme' wordt hier gebruikt als de algemene verzamelnaam voor de 20e eeuwse kritische theorie die het marxisme herinterpreteert en verbreedt in een laatkapitalistische context, en zich daarbij afzet tegen het orthodoxe marxisme.

7 Harvey D., *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford, Blackwell, 1989, p. 117.

8 Eagleton T., *After Theory*, Londen, Basic Books, 2003, p. 123-125.

9 Jameson F., 'The Antinomies of Postmodernity', in: *The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern 1983-1998*, Londen, Verso, 1998, p. 50.

10 Het is belangrijk om hierbij te benadrukken dat dit spanningsveld door het neomarxistische kamp opgezet werd. In welke mate het begrip 'postmodernisme' een vruchtbare en coherente aanduiding is voor een intellectuele stroming, laten we hier achterwege. Belangrijker voor ons is dat Lyotard hierin geplaatst wordt.

11 Fisher M., *Capitalist Realism: Is There No Alternative?*, Winchester, Zero books, 2009, p. 4-7.

12 Verwijzend naar *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism* (1991) van Jameson.
13 Zoals voornamelijk in *Le différend* (1983) tot uiting komt. Zie ook *Jean-François Lyotard: Gebeurtenis en rechtvaardigheid* (1995) van Frans van Peperstraten.
14 In *Le différend* bekritiseert Lyotard de theorie van Marx voor zijn pretentie om de hele werkelijkheid in zijn Idee te kunnen vatten, en geeft daarbij aan het einde van het boek een eigen analyse van het kapitaal. Er kan een analyse gemaakt worden van de spanning aanwezig in dit werk tussen Lyotards zinnenfilosofie en het uitwerken van een politieke economie, maar dit valt buiten het bereik van dit artikel.
15 Lyotard verwijst hierbij onder andere naar het *Bildungs*-ideaal van de (Duitse) natie, het nastreven van (intellectuele) vrijheid, en de stalinistische 'mars naar het socialisme' als narratieven van menselijke emancipatie die kennisproductie moesten legitimeren (Lyotard J-F., *La Condition postmoderne*, p. 54-62).
16 Ook Massimiliano Simons maakt dit punt in zijn paper: Simons M., 'Jean-François Lyotard and Postmodern Technoscience', in: *Philosophy & Technology* 35 (2022) 31, p. 3-4.
17 Lyotard J-F., *La Condition postmoderne*, p. 8.
18 Lyotard J-F., *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, Parijs, Galilée, 1984, p. 47.
19 Lyotard J-F., *La Condition postmoderne*, p. 72-78.
20 Lyotard J-F., *Het onmenselijke*, p. 14.
21 Ibid., p. 13-15. De Oostenrijkse natuurkundige Erwin Schrödinger introduceerde in *What is Life?* (1944) dit concept van negatieve entropie. Hierin toont Schrödinger hoe elk organisme – in relatie tot elkaar – de omringende energetische chaos of entropie probeert tegen te gaan, door als (biologische) structuur een onderscheiden systeem van energetische orde te creëren. Zo vormt er doorheen de chaos toch een dynamiek van relationele en ordelijke energie (Schrödinger E., *What is Life? The Physical Aspect of the Living Cell*, Cambridge, Cambridge University Press, 1944, p. 67-74). Bij Schrödinger zelf is er nog geen sprake van een stelselmatige toename van deze negatieve entropie.
22 Lyotard J-F., *Het onmenselijke*, p. 15.
23 Deze 'fabel' is voor Lyotard geen metanarratief, want: "Ze beantwoordt niet aan de vraag naar verlossing of emancipatie." De mens is er geen protagonist, enkel de strijd van energie in de kosmos wordt gevolgd. (Lyotard J-F., *Postmoderne fabels*, vertaling Ineke van der Burg, Kampen, Kok Agora, 1996, p. 54).
24 Lyotard J-F., *Moralités postmodernes*, p. 81-86.
25 Ibid., p. 82.
26 Ibid., p. 83.
27 Ibid., p. 83-84.
28 Ibid., p. 84-85.
29 Men kan de term 'metafysica' hier begrijpen als de tegenhanger van het metanarratief, waar in plaats van menselijke emancipatie de fysische ontwikkeling van energie centraal staat. In de inleiding van *L'inhumain* duidt Lyotard: "Dit is onvermijdelijk een algemeen fysisch vertoog, met zijn dynamiek, economie en cybernetica. Ieder algemeen fysisch vertoog is een metafysisch vertoog, zoals we sinds Aristoteles en Leibniz weten." (Lyotard J-F., *Het onmenselijke*, p. 13).
30 Lyotard J-F., *Moralités postmodernes*, p. 89.
31 Lyotard J-F., *L'inhumain: Causeries sur le temps*, Parijs, Galilée, 1988, p. 69-88.
32 Ibid., p. 71-72.

33 Woodward A., *Lyotard and the Inhuman Condition: Reflections on Nihilism, Information and Art*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2016, p. 53-55.
34 Lyotard J-F., *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, p. 45-46.
35 Lyotard J-F, *Het onmenselijke*, p. 72.
36 Lyotard J-F., *L'inhumain,* p. 73-76.
37 Ibid., p. 76.
38 Lyotard J-F, *Het onmenselijke*, p. 151.
39 Men moet weinig kanttekeningen maken bij de hedendaagse relevantie van deze constatering en voorspelling uit 1986. Het internet, sociale media, en de generatieve AI-bots zouden allemaal als voorbeeld kunnen dienen van deze telegrafische performativiteit. Lyotard zelf leek deze constatering te baseren op de opkomst van de (algoritmische) dataverwerkende computer (Martin W., 'Re-Programming Lyotard: From the Postmodern to the Posthuman Condition', in: *Parrhesia* 8 (2009), p. 65).
40 Lyotard J-F., *L'inhumain*, p. 73.
41 Lyotard J-F., *Het onmenselijke*, p. 151.
42 Lyotard J-F., *L'inhumain,* p. 60-61.
43 Ibid., p. 74. Dit in het perspectief van deze opkomende 'informational metaphysics'.
44 Ibid., p. 60-61.
45 Martin W., 'Re-Programming Lyotard', p. 68-69.
46 Lyotard J-F., *L'inhumain*, p. 75-76.
47 Lyotard J-F., *Het onmenselijke* p. 58.
48 Lyotard J-F., *Moralités postmodernes*, p. 79.
49 Lyotard J-F., *Postmoderne fabels*, p. 45-46.
50 Lyotard J-F., *Het onmenselijke*, p. 61.
51 Sejten A. E., 'Exhibit and Thinking: An Anamnesis of the Postmodern', in Hui Y., Broeckmann A. (red.), *30 years after Les Immatériaux: Art, Science, and Theory*, Lüneburg, meson press, 2015, p. 172. *Les Immatériaux* was een expo in Centre Pompidou in 1985, gecureerd door Lyotard en curator Thierry Chaput.
52 Op een manier is dan de grote tragedie die hier speelt het feit dat zelfs na deze decodering, en nadat het onderdrukkende en nihilistische karakter van deze ontwikkeling zich toonde, de mens juist nog meer en sterker ging bijdragen aan de performativiteit.
53 Simons M., 'Jean-François Lyotard and Postmodern Technoscience', p. 6.
54 Srnicek N., 'Accelerationism – Epistemic, Economic, Political', in: Mackay R. (red.), *Speculative Aesthetics*, Falmouth, Urbanomic, 2014, p. 49-52.
55 Zie hiervoor ook *#Accelerate: The Accelerationist Reader* (2014) van Mackey en Avanessian.
56 Brassier R., *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*, New York, Palgrave Macmillan, p. 228-229. Brassier zat dan ook samen met onder andere Nick Land, Robin Mackay en Mark Fisher in de *Cybernetic Culture Research Unit* (CCRU), die vanaf 1995 tot 2003 in Warwick het accelerationisme vormgaven.
57 Brassier R., *Nihil Unbound*, p. 223-229.
58 Lyotard J-F., *L'inhumain,* p. 17-31.
59 Ibid., p. 31.
60 Zoals de accelerationist Robin Mackay zelf ook inziet: "Lyotards belangrijkste punt hier – dat door veel critici van het hedendaagse accelerationisme wordt herhaald – is dat de fout van het accelerationisme erin bestaat geen onderscheid te maken tussen de twee vormen van onmenselijkheid [...]" (Mackay R., 'Immaterials, Exhibition, Acceleration',

in: Hui Y., Broeckmann A. (red.), *30 years after Les Immatériaux: Art, Science, and Theory*, Lüneburg, meson press, 2015, p. 235-236).
61 Zie bijvoorbeeld ook 'Lyotard on the (In)Humanity of Technoscience' van François-David Sebbah in de *French Philosophy of Technology* (2018) volume.
62 Lemmens P., 'Gedreven door techniek. De menselijke conditie en de biotechnologische revolutie', Doctoraat, Radboud Universiteit Nijmegen, 2008, p. 19-23.
63 Simons M., 'Jean-François Lyotard and Postmodern Technoscience', p. 2-5.
64 Lemmens P., 'Gedreven door techniek', p. 81.
65 Lyotard J-F., *Het onmenselijke*, p. 9-10.
66 Lyotard J-F., *Moralités postmodernes*, p. 109.
67 Woodward A., *Lyotard and the Inhuman Condition*, p. 165.
68 Lyotard gebruikt bijvoorbeeld het woord 'réfoulée', bij het verdringen van een bepaalde ontvankelijkheid voor de gevoelsmatige gemeenschap (Lyotard J-F., *L'inhumain*, p. 128).
69 Lyotard J-F., *Het onmenselijke*, p. 15.
70 Lyotard J-F., *L'inhumain*, p. 9-11.
71 Lyotard J-F., *Het onmenselijke*, p. 9.
72 Lyotard J-F., *L'inhumain*, p. 11-12.
73 Lyotard J-F., *Het onmenselijke*, p. 12.
74 Lyotard J-F., *Moralités postmodernes*, p. 204-205.
75 Dit omdat de kritische theorie van de *Frankfurter Schule* in eenzelfde neomarxistische traditie te plaatsen is als de critici op het postmodernisme (Eagleton T., *After Theory*, p. 30-31). Ook de term 'laatkapitalisme' komt van deze school, en wordt als archetype genomen om de postmoderne cultuur te analyseren (Jameson F., *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Londen, Verso, 1991, p. xviii).
76 Lyotard J-F., *Het onmenselijke*, p. 81.
77 Sejten E. A., 'Exhibit and Thinking', p. 171.
78 Lyotard J-F., *L'inhumain*, p. 80.
79 Ibid., 34.
80 Ibid., 79-80.
81 Lyotard J-F., *Het onmenselijke*, p. 75.
82 "[N]ieuwe barbaarsheid, neo-analfabetisme en verschraling van de taal, nieuwe armoede, genadeloze beïnvloeding van de openbare mening door de media, een verpaupering van de geest en een afsterven van de ziel, iets wat Walter Benjamin en Theodor Adorno voortdurend hebben benadrukt." (Lyotard J-F., *Het onmenselijke*, p. 74).
83 Jay M., *De dialektische verbeelding: Een geschiedenis van de Frankfurter Schule en het Instituut für Sozialforschung 1923-1950*, Amsterdam, Ambo, 1977, p. 38-42.
84 Lyotard J-F., 'Adorno come diavolo', in: *Des dispositifs pulsionnels*, Parijs, Galilée, 1994, p. 99-113.
85 In zijn zelfreflectieve *Pérégrinations* neemt hij uitdrukkelijk afstand van zijn libidinale fase. *Économie libidinale* is zelf een "kwaadwillig boek". Lyotard J-F., *Pérégrinations: Loi, forme, événement*, Parijs, Galilée, 1992, p. 32.
86 Adorno T. W., 'Society', in: *Salmagundi* 10 (1969), p. 144-153.
87 Ibid., p. 149-151.
88 Ibid., p. 152-153.
89 Simons M., 'Jean-François Lyotard and Postmodern Technoscience', p. 6.
90 Naast het artikel van Adorno dat ik hier gebruikte, is een onderzoek naar Lyotards verhouding tot bijvoorbeeld *Dialektik der Aufklärung* (1944) zeker aan de orde.

91 Eagleton spreekt over 'Western Marxism' – waar ook Adorno, Benjamin en Marcuse komen te staan naast Fredric Jameson, de meeste befaamde criticus van het postmodernisme (Eagleton T., *After Theory*, p. 30). Dit betekent natuurlijk niet dat bijvoorbeeld Adorno dezelfde kritieken van de latere neomarxisten op het postmodernisme moet onderschrijven.
92 Lyotard J-F., *Het onmenselijke*, p. 74.
93 Lyotard J-F., *L'inhumain*, p. 9-12.
94 Jürgen Habermas kantte zich in 1980 sterk tegen het postmodernisme van onder andere Lyotard. Habermas, als lid van de tweede generatie van de *Frankfurter Schule* en met zijn pleidooi om het project van de moderne samenleving via communicatieve rationaliteit voort te zetten, is een cruciale participant in deze discussie. Echter zou dit ons te ver weg van het neomarxisme leiden. De verhouding tussen Lyotard en Habermas zou in lijn met de beschreven kloof tussen *project* en *programma* verder uitgewerkt moeten worden.
95 Zo kan impliciet ook een kritiek geformuleerd worden op Habermas' notie van communicatieve rationaliteit als bron van substantiële verandering.
96 Een alternatieve interpretatie van Lyotards verwijt aan de *Frankfurter Schule* is dat hij dezelfde kritiek bedoelt als in zijn libidinale fase. De school zou dan ook een humanisme van het subject vertegenwoordigen, met een nadruk op het vrije en autonome individu. Ondanks het feit dat dit een terugkerende kritiek is op de school, is deze interpretatie onwaarschijnlijk. Dit omdat Lyotards nadruk op het feit dat mens noch doel noch oorzaak is van het systeem net na het verwijt komt, en ook omdat Lyotard na de inleiding niet meer spreekt over deze eerste vorm van humanisme.
97 Ansell-Pearson K., *Viroid Life: Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*, Londen, Routlegde, 1997, p. 172.

PROF. DR. HERMAN DE LEY (1940-2024)

Danny Praet

Herman De Ley werd geboren in Berchem op 23 mei 1940 en is thuis, omringd door zijn familie, overleden op 11 oktober 2024. Hij volgde Latijn-Grieks in het Koninklijk Atheneum te Berchem, waar hij klasgenoot was van zijn latere collega Danny Knecht, de eminente latinist van de UGent. Herman De Ley studeerde klassieke filologie in Gent. Zijn licentiaatsverhandeling schreef hij in 1962 over een combinatie van Latijnse en Griekse filosofie uit de late oudheid, in de lijn van zijn promotor Emiel August Leemans, die de fragmenten van de filosoof Numenius van Apamea had uitgegeven: *Proeve van bronnenstudie op een passage uit Macrobius' commentaar op 'De Droom van Scipio' van Cicero.* (Gent, 1962, 227 pagina's.) Het zou later als Engelstalig boek uitgegeven worden in de "Collection Latomus": *Macrobius and Numenius. A study of Macrobius* en In Somnium Scipionis *I, c. 12*. Herman De Ley behaalde zijn doctoraat in de klassieke filologie in 1968 met een proefschrift over de relatie tussen het antieke atomisme en de antieke geneeskunde: *Demokritos en Hippokrates. Een kritisch onderzoek naar de achtergrond van de antieke traditie*. Zijn promotor was opnieuw Emiel August Leemans (1903-1967), die echter nog voor zijn emeritaat overleed, waarna Armand Janssens (1907-emeritaat 1977) het promotorschap overnam. Het materiaal uit dit doctoraat zou stof bieden voor meerdere artikels in leidinggevende tijdschriften.

Herman De Ley werd aan de Rijksuniversiteit Gent aangesteld als docent in 1981. Hij was hoogleraar van 1987 tot 2002 en gewoon hoogleraar van 2002 tot aan zijn emeritaat in 2005. Hij combineerde een tijdlang de vakgebieden van de Griekse letterkunde met de antieke en ook de middeleeuwse filosofie en was tijdens zijn carrière ook lid van beide vakgroepen. Dat betekende dat hij een zeer groot en zeer breed pakket van vakken doceerde, gaande van de algemene vakken 'Overzicht van de Griekse letterkunde', en 'Geschiedenis van de antieke wijsbegeerte, tot 'Griekse schrijvers'. Hij begeleidde generaties studenten door de lectuur en vertaling van antieke Griekse literaire teksten heen, alsook door het vak 'Antieke en middeleeuwse filosofische teksten'. Hij was directeur-diensthoofd van het *Seminarie voor oude en middeleeuwse wijsbegeerte* (1982-1988) en het *Seminarie voor Griekse letterkunde en voor oude en middeleeuwse wijsbegeerte* (1988-1992).

Hij beoefende de geschiedenis van de wijsbegeerte steeds vanuit een

filosofische vraagstelling en ook vanuit een eigentijdse problematiek. De geschiedenis van de wijsbegeerte mocht voor hem geen droge opsomming van opvattingen zijn, geen doxografie, maar moest vragen wat 'wij' nu van 'hen' toen kunnen leren. De filosofie dient inzicht te geven in de ontwikkeling van het denken zelf vanuit een psychologisch, sociaal-economisch en vooral ook politiek kader. Zij dient zelf wijsbegeerte te zijn en te vertrekken vanuit een contemporaine filosofische invalshoek. De benadering van Herman De Ley analyseerde niet alleen de banden tussen ons heden en ons verleden, maar gaf ook aan hoe de Griekse (mannelijke) filosofen dachten en schreven over 'de andere' in de oudheid: over niet-Grieken, de zogenaamde barbaren, over slaven en over vrouwen. Vanuit zijn maatschappelijk engagement kreeg hij ook steeds grotere aandacht voor de antieke filosofie en wetenschap in de Arabische wereld. Hij heeft een indrukwekkend aantal teksten geschreven over 'het Arabische hellenisme' en over de invloed van de islamitische cultuur op de intellectuele ontwikkeling van de westerse middeleeuwen en moderniteit. Ook zijn teksten over antieke letterkunde (over Homeros, Aeschylos, Sophocles,…) hadden steeds aandacht voor de politieke inbedding van de Griekse literatuur en het beeld van 'de ander'. Professor de Ley was een perfectionist. Vanaf de tweede helft van de jaren zeventig publiceerde hij minder in internationale tijdschriften of andere talen, maar verzorgde hij talloze indrukwekkende cursusteksten in het Nederlands. De term 'verzorgde' kies ik hier zorgvuldig als werkwoord: deze cursussen waren eigenlijk boeken, volwaardige studies met citaten en voetnoten naar een zeer brede wetenschappelijke literatuur: het waren voor studenten en voor collega's voorbeelden van hoe men een filosofische analyse wetenschappelijk dient uit te werken. Zijn wijsgerige analyses overtroffen in vele gevallen alles wat gepubliceerd was in diepgang, maar hij was een perfectionist en hij publiceerde deze teksten enkel intern. Hij herwerkte ze ook voortdurend zowel inhoudelijk als qua lay-out. Vele generaties studenten filosofie en klassieke filologie denken dan aan zijn diepgaande en originele analyse van de archaïsche Ionische natuurfilosofen en met name van Herakleitos, die hij aan de hand van de cognitieve ontwikkelingspsychologie van Piaget een plaats gaf in de geschiedenis van het denken. Maar hij schreef uitzonderlijk grondige teksten over de hele tijdspanne van zijn opdracht: van de zesde eeuw v.o.t., tot de veertiende eeuw. Aristoteles was zijn grote passie, en hij gaf ook een vertaling en commentaar van de Metafysica Alpha uit als boek, maar of het nu ging om Plato of om Augustinus, om de wortels van de islam, over Ibn Rushd alias Averroës, en de Arabische filosofie in Al Andalus, of om de Latijnse scholastiek, Thomas Aquinas en Marsilius van Padua, altijd waren de diepgang van de filosofische gedachten, de zorgvuldige nuance tegenover de primaire en de secundaire literatuur en de formele afwerking van een uitzonderlijk niveau. Hij leerde op latere leeftijd ook Arabisch en Turks om grondig te kunnen werken. Na zijn emeritaat hebben collega's en oud-studenten voldoende druk kunnen uitoefenen om deze teksten toch minstens online te publiceren zodat men ze ook nu nog kan lezen. De eerste

dergelijke cursus die ik bij hem volgde, was *Filosofos, van wereldwijs naar wereldvreemd?* (1985): een studie van 114 p. over de woordengroep rond "Sophia, Philosophia en Theoria, van Homeros tot Aristoteles". De zinsnede uit de titel, 'van wereldwijs tot wereldvreemd', met vraagteken, brengt mij tot een ander belangrijk aspect van zijn werk en van zijn leven: zijn engagement in de reële wereld. Herman De Ley was immers verre van een wereldvreemd filosoof.

Iedereen kent de inschatting die Karl Marx maakte van oude filosofen in zijn elfde these over Feuerbach, namelijk dat filosofen tot dan toe enkel maar de wereld op steeds andere manieren hadden geïnterpreteerd, maar dat het erop aankwam de wereld te veranderen. Herman De Ley was een links intellectueel, die ook de hele marxistische en neomarxistische traditie zeer goed kende. Hij liet trouwens geen moment onbenut om te vermelden dat Karl Marx zijn doctoraat over antieke filosofie had gemaakt: over de verschillen tussen het atomisme van Demokritos en van Epikoeros. Zelf zette hij zich onvermoeid in om de wereld ook echt te veranderen. Men kan de academicus Herman De Ley nooit los zien van zijn progressief maatschappelijk engagement. Zijn interpretaties van antieke en middeleeuwse teksten werden gevoed door dit engagement en omgekeerd stond zijn onderzoek in dienst van zijn politieke vastberadenheid. In de jaren 90, na de eerste zwarte zondag, was zijn engagement meer en meer gericht tegen racisme en discriminatie van minderheidsgroepen en tegen onrecht in de internationale orde.

Herman De Ley was in 1998 één van de bezielers en oprichters van het *Centrum voor Islam in Europa – Universitair Centrum voor Studie, Vorming en Interactie.* Hij was van dit centrum ook de eerste voorzitter, tot zijn emeritaat in oktober 2005. Hij beheerde de website, was zeer beslagen in het programmeren en up-to-date houden van die website: hij publiceerde daarop talloze teksten van eigen hand en van andere academici. Ook ontelbare opiniestukken publiceerde hij in kranten en online. Zijn engagement voor de gelijkberechtiging van de islam in België en algemeen voor de positie van migranten in dit land en in Europa, uitte zich ook in zijn functie als oprichter en coördinator van het interuniversitaire platform *Akademici voor de Gelijkberechtiging van de Islam* (AGI) / *Universitaires pour les Droits de l'Islam* (UDI) en als medeoprichter van het *Forum voor Gelijkberechtiging en Interaktie* (FoGI; vzw). Hij probeerde zo met gelijkgestemden te wegen op het beleid. Zo publiceerde hij samen met de in 2021 overleden collega van deze faculteit, Jan Blommaert, en met de politicoloog Sami Zemni, het boek *Gent: stad waar ook moslims zich thuis kunnen voelen: memorandum voor permanent overleg tussen stadsbestuur en moslimgemeenschap* (door Herman De Ley i.s.m. Jan Blommaert, Fadime Köse, Rajae Slaoui en Sami Zemni).

De kennisgeving van zijn overlijden presenteerde hem enkel als "classicus". Maar Herman De Ley was veel meer dan dat. Hij was een echte filosoof, een erudiet geleerde, een marxistisch intellectueel, en een gedreven militant. Zelfs in zijn vrije tijd was hij een denker, meer bepaald een vrijdenker: hij was in de jaren

zeventig een van de oprichters van de schaakclub “De vrijschaker” in Landegem en wordt ook door hen nu online betreurd als “medeoprichter en bezieler”. Op het einde van zijn leven werd het lijden ondragelijk en zijn dood kwam, zoals de kennisgeving het zeer mooi en moedig verwoordt, “te vroeg om niet te laat te zijn”. Hij koos voor de kennisgeving ook één levensspreuk van de stoïcijn Epictetus: “Het gaat er niet om wat je overkomt, maar hoe je ermee omgaat.” Hij heeft de nabestaanden nog meegegeven dat hij geen bloemen of kransen wou, maar suggereerde vrijblijvend om een bijdrage te schenken aan een goed doel dat hem al die jaren en zeker nu in de meest recente periode nauw aan het hart lag: de Palestijnse zaak. Zijn laatste wens was een schenking te doen aan “Palestina Solidariteit” BE 64 5230 8014 8852 met vermelding “Herman De Ley”. Ik heb dat respectvol gedaan.

De teksten van Herman zijn gearchiveerd onder deze URL:

https://web.archive.org/web/20150507174554/http://www.cie.ugent.be/RUG/filosofica.htm

Een volledige bibliografie is gepubliceerd in het huldeboek ter gelegenheid van zijn emeritaat waarin 17 collega’s een eerbetoon hebben gebracht aan Herman De Ley: Danny Praet (ed.), *Us and Them. Essays over filosofie, politiek, religie en cultuur van de klassieke oudheid tot islam in Europa ter ere van Herman De Ley*, Gent, Academia Press, 2008, p. 7-13.

DE WEG VAN HET WILLEN

Martine Lejeune & Thibault De Jaeger, *Ik zoek wat ik wil.* De Meeren, Levendig, 2024, 28 blz., € 14,95 ISBN 978 90 83392 94 3

Dit indrukwekkende kinderboek, in de eerste plaats vanwege de magistrale tekeningen van Thibault De Jaeger, past wondergoed in het genre van de evocaties van en voor kinderen die een gestalte van hun 'eerste filosofie' ontvouwen via de voorstelling van een avontuurlijke reis, een zoektocht op de weg van het eigen willen en het zich thuis voelen. Onvergetelijk zijn in dat opzicht natuurlijk het Amerikaanse boek van Eric Carle (1969), in het Nederlands vertaald als *Rupsje nooit genoeg* en in een zekere zin ook het avontuur van de muis die de *Grufalo* verzint om zich veilig te stellen (Julia Donaldson, 1999).

Martine Lejeune, zelf een academisch geschoolde filosoof (ze promoveerde op Benedetto Croce, wiens werk ze ook vertaalde) en kunstenares, levert de tekst die we als onderschriften bij de tekeningen lezen. Ze begint haar verhaal heel archetypisch: een mier, Mie, die met haar zusjes heel rustig in een hol woont, wordt onrustig en roept uit 'Ik wil, ik wil. Ik zoek wat ik wil'. En dan exploreert ze haar intellectuele en spirituele levensweg die kennelijk vooral een voluntaristisch groen project lijkt. Wordt haar prestatie een succes? Er zijn de onoverkomelijke bedreigingen en gevaren – die horen nu eenmaal tot de levensweg. Gaat het om eigen-zinnigheid? Een *Wille zur Macht*? Kinderen worden hierdoor uitgenodigd na te denken of ze op zo'n manier hun wil gestalte willen geven en of ze ook (dankbaar) kunnen aanvaarden wat ze aangeboden krijgen. Ook kunnen ze zich uitgenodigd weten om na te denken over de vraag of zij de vervulling van hun willen wel uitsluitend in de 'buitenwereld' dienen te zoeken en of ze niet tegelijk aan hun innerlijke wereld, hun aanvoelen en beseffen, moeten denken. Maar tegelijk zal de volwassene, die met het kind meeleest, zich hopelijk realiseren dat een reflectie op de eigenmachtigheid in het weten niet zo vanzelfsprekend is. Martine Lejeune geeft bij haar onderschriften twee extra bijlagen om de meelezende volwassene bij te staan: een filosofische en een biologische (entomologische) uitleg. Maar die volwassene zal misschien vooral niet uitgekeken raken op de wonderlijke tekeningen van Thibault De Jaeger en dan misschien wel moeite hebben bij de eindeloze waaromvragen van het nieuwsgierige kind.

Jacques DE VISSCHER (Sint-Denijs-Westrem)

DWALEN DOOR DE TIJD

Van Thienen Greet, *De Alchemie van de Tijd*, Borgerhout, Letterwerk, 2024, 148 p., ISBN 9789464943511, €24,99.

Greet Van Thienen is voormalig radiomaker bij VRT Klara en bedenker van filosofische podcasts zoals *Kant, en klaar!* In 2021 publiceerde ze *De stuntelende mens*, een boek waarin ze antwoord zocht op de eeuwenoude filosofische vraag wat ons menselijk maakt. Het werk werd genomineerd voor zowel de Socratesbeker als de Hypatiaprijs. Haar nieuwste boek, *De Alchemie van de Tijd,* is een persoonlijke en filosofische zoektocht naar het fenomeen tijd. Aan de hand van negen korte essays onderzoekt Van Thienen hoe tijd ons leven doordringt en vormgeeft. In dialoog met denkers en schrijvers zoals Blaise Pascal, Jean-Paul Sartre, Virginia Woolf en Robert Walser tracht ze het ongrijpbare fenomeen 'tijd' vast te pinnen en de vele gedaantes waarin het zich manifesteert in het menselijke bestaan bloot te leggen.

Het boek opent met een essay over onrust, waarin Van Thienen Blaise Pascal opvoert. Pascal ziet onrust als inherent aan de menselijke conditie: een diepgeworteld onbehagen drijft de mens ertoe verstrooiing te zoeken, louter om niet stil te hoeven staan bij de ondraaglijke leegte en eigen nietigheid. De ervaring van de tijd uit zich hier als een koortsachtig najagen van afleiding en vermaak. Toch, zo betoogt Pascal, is juist die confrontatie met de leegte essentieel voor zelfreflectie en een dieper begrip van de werkelijkheid. Hoewel Van Thienen dit niet expliciet stelt, lijkt dit de onderliggende drijfveer van haar essays: het opsporen van concrete momenten waarop onze tijdservaring afwijkt van dit rusteloze voortjagen, in de hoop in deze momenten iets te vinden dat ons met een hernieuwde blik naar de wereld doet kijken.

In het tweede, en meest boeiende, essay onderzoekt Van Thienen hoe Einsteins relativiteitstheorie onze visie op tijd radicaal veranderde en hoe schrijvers en kunstenaars deze nieuwe inzichten in hun werk verwerkten, zoals Virginia Woolf in *Orlando*. Woolf, steeds gedreven door de zoektocht om onze ervaring van tijd en het moment zo volledig mogelijk in taal te vangen, presenteert in *Orlando* een elastische tijdsbeleving waarin tijd kan uitrekken, inkrimpen, stilvallen of versnellen.

In het derde essay onderzoekt Van Thienen hoe tijd vervlochten raakt met objecten en hoe deze dragers kunnen worden van een verleden. Door hun duurzaamheid bieden objecten tijdelijk weerstand tegen de voortsnellende tijd en helpen zo onze angst voor vergetelheid te verzachten. Van Thienen verkent de fragiele duurzaamheid van objecten als herinneringsdragers, als tijdcapsules vol emoties en verleden.

Daarna wendt Van Thienen zich tot Jean-Paul Sartres dagboekaantekeningen over de 'schemeroorlog'- de periode van afwachtende dreiging vóór het uitbreken van de Tweede Wereldoorlog - om het stilvallen van de tijd in momenten van existentiële onzekerheid te vatten. Dit wachten op de catastrofe wist toekomstperspectieven uit en dreigt het verleden te reduceren tot een betekenisloos 'niet meer', waardoor de tijd zelf tot een uitgerekt Niets verwordt. Volgens Van Thienen vormt deze ervaring de basis voor Sartres latere filosofie, waar tijd het fundamentele element vormt waarin het menselijke bestaan zich afspeelt en waarin de spanning tussen de vrijheid van het bewustzijn en de begrenzingen van lichaam en leven voelbaar wordt.

In een volgende reflectie over het menselijke verlangen naar onsterfelijkheid haalt Van Thienen *Der Himmel über Berlin* van Wim Wenders aan om zich af te vragen of eeuwig leven werkelijk wenselijk is. Ze wijst erop dat het streven naar onsterfelijkheid, zoals dit tot uiting komt in cryonisme of transhumanisme, zelden de vraag stelt of onsterfelijkheid de mens ten goede zou komen. Het verlangen om verlost te worden van de begrenzingen van de tijdelijkheid, betekent ook een bevrijding uit de spanning of onrust die, volgens Pascal en Sartre, de mens net wakker houdt voor vrijheid en betekenis.

De volgende drie essays verkennen vormen van tijdservaring die een openheid of ontvankelijkheid voor de wereld mogelijk maken. Eerst keert Van Thienen terug naar Virginia Woolf om de tijdservaring tijdens ziekte te vatten. Ziekte vertraagt de tijd, waardoor een diepere waarneming en een aandachtig verwijlen bij onze omgeving mogelijk wordt. Woolf beschrijft ziekte dan ook niet als een passieve toestand, maar als een ervaring waarin het bewustzijn verandert en verfijnt, wat leidt tot een verhoogde ontvankelijkheid voor de wereld en haar betovering. Deze ontvankelijkheid wordt verder onderzocht in het volgende essay over *De wandeling* van Robert Walser. Walser beschrijft hoe wandelen kan leiden tot een open blik op de vreemdheid van de wereld en een genereuze houding ten aanzien van de dingen. Van Thienen verbindt deze open blik vervolgens met Simone Weils ideeën over aandacht. Weil benadrukt dat echte aandacht – vrij van verstrooiing en oordelen – zeldzaam is in een tijd van constante afleiding. Aandacht schept momenten van verdichte tijd, waarin de voortsnellende tijd even stilvalt en ruimte ontstaat voor diepere verbinding en inzicht.

Ten slotte gebruikt Van Thienen de spanning tussen kosmische tijd en menselijke tijd om de beperkingen van ons waarnemings- en denkvermogen bloot te leggen. Ze laat zien hoe onze veronderstellingen over de relatie tussen mens en tijd beginnen te wankelen zodra we ons verplaatsen naar een kosmologisch perspectief. Dit besef is niet enkel een confrontatie met de limieten van ons denken, maar opent ook de mogelijkheid om op een andere manier tegen het leven aan te kijken.

Van Thienen sluit het boek af met de gedachte dat de uitdaging van de tijd niet ligt in het zoeken naar een filosofische pijnstiller tegen het jagen van de tijd of de dreiging van eindigheid, maar in het scheppen van een ruimte waarin de

mens zich kan losmaken van het dwingende van de tijd zelf en waarin men de wereld in al haar vreemdheid kan appreciëren. Hannah Arendt kan helpen, stelt Van Thienen, om deze mogelijkheid te bevatten. Volgens Arendt begeeft de denkende mens zich immers steeds op een spoor van niet-tijd, gelegen tussen verleden en toekomst, waar we niet door deze tijdsdimensies overrompeld worden.

In toon en opzet doet deze essaybundel denken aan *Stil de Tijd* (2009) van Joke Hermsen. Ook Hermsen combineerde filosofie, kunst en wetenschap om de concrete ervaring van tijd in ons dagelijkse leven te verkennen en maakte hierbij gebruik van denkers die ook door Van Thienen opgevoerd worden, zoals Woolf, Proust, Weil en Arendt. Beiden gaan op zoek naar een tijdservaring die kan ontsnappen aan de voortdenderende economische tijd. Maar Van Thienen laat ook schrijvers, kunstenaars en denkers aan bod komen die we niet bij Hermsen aantreffen, zoals Jean-Paul Sartre en Robert Walser. Daarenboven probeert Van Thienen de vraag naar de tijd te beantwoorden door ook in haar eigen ervaringen te graven. De verhuis van haar moeder naar een serviceflat of haar eigen herinneringen aan een auto-ongeluk dienen als aangrijppunten om te reflecteren over momenten waarin de tijd plots op de voorgrond treedt. Haar essaybundel komt hierdoor nooit te veel in Hermsens vaarwater terecht, maar leest als een nieuwe verkenning die eigen nuances aanbrengt.

De Alchemie van de Tijd is een associatieve, meanderende verkenning van de tijdservaring. Het boek boeit door een mix van filosofische reflectie, biografische anekdotes en persoonlijke observaties en is rijk aan poëtische beelden. Vooral Van Thienens beschrijving van bewoners van een zorgcentrum als “évacués, gestrand op een eiland van modern comfort en noodknoppen” (p.53) blijft me bij. Toch voelt het boek soms fragmentarisch aan. Van Thienen brengt grote denkers en schrijvers samen – Sartre zegt dít, Woolf ervaart dát – zonder duidelijke verbindingen of eigen conclusies eraan te koppelen. De essays raken thema’s kort aan en laten ze dan even snel weer los, alsof Van Thienen paden opent zonder de intentie ze zelf te bewandelen. Wellicht heeft dit te maken met de opzet van het boek dat niet meer nastreeft dan een korte verkenning, maar het doet verlangen naar een diepere afdaling in het fenomeen tijd.

An DUFRAING (Antwerpen)

DENKEN IN DE ABDIJ

Hartmut Rosa, *Democratie vraagt om religie* (2e druk), Amsterdam, Boom, 2023, 80 p., ISBN 9789024458288, €14,90.

In 2022 gaf de Duitse socioloog Harmut Rosa een lezing over de plaats en rol van de kerk en de christelijke godsdienst in de huidige maatschappij. Hij pleit voor een revalidatie daarvan. In die lezing herneemt hij zijn vertrouwde thema's. De link die hij legt met de religie is niet nieuw, ook niet in zijn eigen werk. Op zich breekt zijn vertoog geen potten. Wel blijft het dan weer merkwaardig dat een socioloog dit doet op grond van zijn academisch onderzoek. We spreken uiteraard niet van een godsbewijs.

Rosa verwierf bekendheid met publicaties als *Leven in tijden van versnelling. Een pleidooi voor resonantie* (Boom 2016) en vooral het zeer leesbare *Onbeschikbaarheid* (Boom 2022). Ik herneem zijn argumentatie. Rosa vat de huidige moderne maatschappelijke constellatie samen als 'razende stilstand'. Deze nogal paradoxale term slaat op het gegeven dat we moeten groeien, versnellen, innoveren in alle maatschappelijke sectoren om te kunnen blijven stilstaan. Elke grens aan de groei, hoe ecologisch en psychologisch weldadig ook, betekent een rampzalige terugval met alle gevolgen van dien op vlak van arbeid, mobiliteit, huisvesting en zo verder. Die groei heeft dus een interne dynamiek en geen doel buiten zichzelf. Dat maakt dat mensen zich geroepen voelen om mee te razen in die groei zonder te weten waarom. Ze voelen zich 'geofferd' aan het systeem. Daar ligt volgens Rosa de oorzaak van alle burn-out en soortgelijke mentale troebelen. Hij beschouwt deze dan ook als symptomen, indicatoren van de hedendaagse crisis.

De politiek blijkt dit niet te willen zien. Integendeel, ze roept om nog méér groei, dan nog wel om uit de crisis te geraken. Dat klinkt natuurlijk paradoxaal omdat iedereen weet dat de crisis juist het gevolg is van die razende stilstand. We kunnen niet eindeloos méér produceren en consumeren om de status quo te behouden. Het tragische aan de analyse van Rosa is dat die stelt dat we die dynamiek niet kunnen stilleggen, zelfs al zouden we willen. Onze hele maatschappij zou ineenstorten, geen enkel instituut zou een groeistop overleven. Elk jaar moeten we meer energie zien te bemachtigen om de immer toenemende productie en consumptie te kunnen realiseren. .

Dan stelt zich de vraag waar we willen groeien? Ik neem een voorbeeld van Rosa zelf (35); hij geeft er meerdere. Er worden elk jaar meer en steeds grotere, zwaardere auto's verkocht. De ecologische respons luidt dan: "We willen niet meer groeien in die auto-industrie." Maar we moeten groeien, dus waar dan? In de vliegtuigindustrie? Ook die mobiliteitscurve stijgt bijna verticaal.

Uiteindelijk, stelt Rosa, wekt dit agressie en achterdocht. Omdat we het gevoel hebben dat het water ons aan de lippen staat en we toch moeten doorduwen, zelfs een tandje bijsteken, nemen we niet de tijd om na te denken, te overleggen, te overwegen, te reflecteren. Wie anders denkt, moet zo snel mogelijk het zwijgen worden opgelegd. Dat effect werkt zowel op maatschappelijk als op individueel plan. Doordat ons de mogelijkheid tot reflectie wordt ontnomen, stelt Rosa, worden gesprekspartners vijanden, concurrenten die moeten worden uitgeschakeld (42vv), hetgeen een verklaring vormt voor de 'verharding' in onze samenleving. Rosa zelf spreekt zelfs van een agressie. Precies op dit punt denkt Rosa een concrete oplossing te kunnen formuleren. Die komt hieronder, waar het zal gaan over de rol van religie.

De belofte dat die groei het algemeen welzijn zou verhogen, blijkt niet te kloppen. Klimaat en gelijkheid onder de mensen zijn de grote rampgebieden momenteel. Niemand gelooft nog dat het beter wordt. We moeten alleen proberen ervoor te zorgen dat de volgende generatie het niet veel slechter zal hebben dan wij. Dat klonk ooit wel anders. De moderniteit hield de belofte van een maakbare maatschappij in. Elke ideologische familie kon toen haarfijn uitleggen hoe we welke toestand binnen afzienbare tijd zouden bereiken. Maar we hebben niet eens een helder idee over wat de toekomst brengt – wat dan volgens mij, en Rosa zal mij geen ongelijk geven, weer kan worden teruggekoppeld naar die onbereidheid om naar anderen te luisteren, want waarom zouden die iets beter weten? Waarom zouden die weten wat ik niet weet? Meer nog, als ik niets weet, waarom zou een ander dan wel iets weten? Tijdens de coronacrisis hebben we inderdaad kunnen zien hoe weinig vertrouwen de wetenschap ons kon bieden. Ik zag geen enkele wetenschapper ooit een collega gelijk geven, integendeel, ze gooiden elkaar systematisch uit elk adviesorgaan. En de politiek er dan maar achteraan, zelfs niet eens bij machte om mistoestanden en misbruik te voorkomen. Nu kan politiek ook moeilijk anders, alleen werd de referentie aan wetenschappelijke objectiviteit plots problematisch. Zo vervalt men gemakkelijk in een scenario waar republikeinse politici klimaatwetenschappers beschuldigen van ideologie en van zichzelf beweren dat ze zich aan de feitelijke toedracht houden.

En door die algehele onwetendheid doen we ook niets meer; we durven niets meer doen want we krijgen niet langer de garantie van de moderne belofte. Waarheen ons dan te wenden?

Rosa meent dat een herstel van de democratie, dus van het open maatschappelijk debat, al veel kan opleveren. We moeten weerom aanspreekbaar worden, erin geloven dat we iets te melden hebben én dat de ander dat ook heeft. Agressie en achterdocht werken dit tegen. Alleen dat gesprek, die onderlinge en wederzijdse resonantie belooft wat Hannah Arendt noemde: nataliteit, de belofte om opnieuw te mogen en kunnen beginnen – wat christenen laten doorklinken in de verrijzenis. Maar waar en hoe (her)vinden we die mentaliteit?

Wel, hiervoor wijst Rosa naar de kerk. "Mijn stelling van vandaag is dat juist de kerken beschikken over een verhaal, over een cognitief reservoir, over

riten en praktijken, over ruimtes waar een luisterend hart kan worden geoefend en misschien ervaren." (57) De kerk biedt ruimte voor wat Rosa noemt: resonantie. Deze mentaliteit staat haaks op het 'razen' – trouwens een term van Heidegger uit *De vraag naar de techniek*. Resonantie is niet de oorzaak of het gevolg van het zich openstellen voor wat aan de wurggreep van de groei-imperatief ontsnapt, het valt daarmee samen. Het ene maakt, zo u wil, het andere mogelijk.

Resonantie kent vier momenten. Het eerste is de aanspraak, het appel. Ik word aangesproken door iets voorbij de evidentie, de herhaling, de routine, het razen. Daaraan ontspringt de zelfeffectiviteit of de verbinding. We reageren. Onze mentale en fysieke toestand wijzigt, verschuift. Denk aan het ineens overrompeld worden door een kunstwerk, door een stuk muziek of een schilderij. Denk aan al wat u kan 'vervoeren', in vervoering brengen. In een derde moment ervaren we verandering, transformatie. Niet alleen ik verander, maar ook mijn verhouding tot de wereld. Ik kan de wereld anders zien. Dat gaat niet vanuit agressie of depressie. Het vierde moment bestaat in de onbeschikbaarheid, in mijn ogen een cruciale term tot ver voorbij de vierde fase in de resonantie. Resonantie laat zich niet regisseren. Er kan vanalles uit voortkomen, in goede of kwade zin. Het resultaat, het ogenblik waarop, de mate waarin … niets valt te voorspellen. Het ontsnapt daarom helemaal aan elk nutsdenken. Het is zelfs riskant omdat het een zekere kwetsbare opstelling vergt.

De kerk, lijkt Rosa dan te zeggen, biedt de ruimte – de term in haar meerzinnigheid – om dat risico te neutraliseren. Hij gaat nog verder en stelt dat elke religie, maar vooral de katholieke (71), om resonantie gaat. "Het cruciale punt lijkt mij echter dat ieder religieus denken, alle tradities, de beste religieuze interpretaties, gebaseerd zijn op het idee en de realisatie van resonantierelaties." (70). De nood aan of het verlangen naar dergelijke relaties leest Rosa af aan de vele spirituele oprispingen in de marge van de institutionele religies. "Maar laten we bij het christendom blijven: voor mij is het uitgangspunt daar dat de basis van mijn bestaan niet het stille universum, een koud mechanisme, naakt toeval of zelfs een vijandige tegenpool is, maar dat er een antwoordrelatie is." (73) Daarmee bedoelt Rosa dat we ons openstellen voor die aanspraak en bereid zijn ons daardoor te laten raken en te veranderen. God zou dan misschien een naam kunnen zijn voor die onbeschikbare toespraak?

> "Als de samenleving *dat* verliest, als ze *deze* relatievorm vergeet, is het voorgoed afgelopen. En daarom kan het antwoord op de vraag of de huidige maatschappij de kerk of religie nodig heeft alleen maar een volmondig 'Ja!' zijn." (76)

Nu bestaan er in mijn optiek nog wel meer van die 'vrijplaatsen' in het denken, waar de resonantie kan klinken. Ik kijk dan naar de kunst en de filosofie. Niet voor niets herkende Nietzsche naast de heilige ook de filosoof en de kunstenaar als figuren die de routineuze geschiedenis konden 'onderbreken'. Nu is het wat mij betreft nog de vraag of de onderwijs- en onderzoekscentra vandaag nog de

uitgelezen ‘ruimten’ zijn waar de actualiteit - in de zin van Foucault als de achterliggende constellatie waardoor feiten samen het gebeuren van het heden uitmaken - ten diepste kan worden doordacht. De academie zit daarvoor misschien al te veel verankerd in de vigerende paradigmata om daar voorbij te kunnen denken. Dat soort ‘epistemologisch risico’ kan immers veel geld kosten. Misschien moeten we wel (weer) naar de abdijen als ruimte, letterlijk én figuurlijk dan, om de toe-komst (advent, accidens) te denken in plaats van de toekomst (extrapolatie, uitrol) uit te rekenen.

Ronald van Raak, hoogleraar ‘Erasmiaanse waarden’ (Rotterdam) verzorgt een korte inleiding tot dit boek.

Erik MEGANCK (Herbeumont)

***

BINSWANGER EN DELIGNY OVER MENS(ELIJK) ZIJN

Stéphane Symons, *Dwaallijnen. Ludwig Binswanger en Fernand Deligny over de menselijke conditie.* Amsterdam, Boom, 2024, 112 p., ISBN 9789024466146, € 14,90.

What if...? Wat als… historische ontmoetingen zich niet hadden voorgedaan? Wat als…potentieel belangrijke ontmoetingen een ander verloop hadden gekend? Wat als… een andere keuze was gemaakt door wereldleiders? Of door elk van ons op persoonlijk vlak? Dan was het met de wereld, of met ons, ongetwijfeld anders gelopen… Evenwel is bij een tweesprong slechts één weg te gaan en Stéphane Symons vangt *Dwaallijnen* dan ook aan met het gedicht *The road not taken* van Robert Frost. Het gedicht dateert van 1915 en in datzelfde jaar waren belangrijke generaals van het Franse leger ervan overtuigd dat het geen goede zaak was om, naast het Westfront, nog een front te openen op het Gallipoli-schiereiland. Toch gebeurde dit. Daarzonder had de wereldgeschiedenis met grote zekerheid een andere wending genomen. De weg die we niet nemen zal altijd tot de verbeelding spreken.

Dat de filosofie ten prooi valt aan de verlokking van dergelijke ‘wat als’-vragen is volgens Stéphane Symons te wijten aan de verwevenheid van het individuele en het universele. Filosofie blijft mensenwerk. Het statement dat

Symons hier maakt, situeert, in veel gevallen, de oorsprong van het filosofisch denken in een emotioneel zelfonderzoek en intense, persoonlijke ervaringen: "Ergens tussen een hoogst individuele bespiegeling over het eigen leven en een objectiveerbare beschrijving van waarheden in: daar moet je de filosofie gaan zoeken. Het filosofisch denken is namelijk zowel verwant aan subjectief gekleurde gedachte-experimenten als aan zoektochten naar een objectief perspectief op de wereld." (11)

In de context van de 'wat als'-vraag wendt Symons vervolgens het begrip *'Verfehlungen'* (letterlijk te vertalen als 'nalatigheden') van de Duitse cultuurfilosoof Hans Blumenberg (1920-1996) aan om te wijzen op 'gefaalde ontmoetingen' of 'gemiste kansen'. "Welke briljante kunstwerken, letterkundige meesterwerken of diepgaande inzichten zouden er kunnen zijn voortgekomen uit een artistieke samenwerking tussen Apelles en Protogenes, een literair gesprek tussen Proust en Joyce en een filosofische discussie tussen Wittgenstein en Frege?" (12) *Dwaallijnen* schept zo'n filosofische *Verfehlung.* Symons creëert een ontmoeting tussen de Zwitserse psychiater en filosoof Ludwig Binswanger (1881-1966) en de Franse pedagoog, filosoof, dichter en filmmaker Fernand Deligny (1913-1996). De ware hoofdrolspelers in deze denkbeeldige confrontatie zullen echter *Ellen* en *Janmari* worden. De tragische dood van *Ellen*, kort na haar ontslag uit het Bellevue-sanatorium in Kreuzlinger, waar Binswanger werkzaam was, vond vele jaren voor de geboorte van *Janmari* plaats. Binswangers aanpak was gestoeld op humanistische, existentialistische en fenomenologische aannames van abstracte en conceptuele aard. Volgens deze theorieën is elk individu uniek, onvervangbaar. Ieder mens staat op een heel eigen manier in de wereld en kan, in vrijheid en zelfstandigheid, omgaan met de eindigheid van het bestaan. Deze vorm van mens-zijn ging volgens Binswanger echter niet op voor *Ellen.* Het belang van deze conclusie kan niet overschat worden: Binswanger legt daarmee zowel het begrip 'mens' als het concept 'leven' in de weegschaal. Hij lanceert de these van het 'uitbehandeld' zijn, omdat er bij Ellen, naar hij meent, geen ruimte te bespeuren valt voor een doorleefd zelfbewustzijn of voor de vorm van mens-zijn die hij voor ogen had. Psychologische hulp die volgens hem tot doel heeft een geestelijke eenheid te herstellen, baat hier niet, omdat Ellen zich, in de woorden van Binswanger, voelt als een 'dode onder mensen' en zij gebukt gaat onder een gevoel van totale zinloosheid. Binswanger, die gezien wordt als de grondlegger van de existentiële psychiatrie, catalogiseert haar toestand als 'autistisch' en onbehandelbaar. "In zijn opvatting wordt een patiënt pas werkelijk geholpen wanneer ze de doorleefde band met de wereld herstelt, de stabiliteit van haar 'ik' herwint en haar eigen lichaam ervaart als de natuurlijke verbinding tussen deze twee verschillende realiteiten." (29)

De psychiatrie omvormen tot een sluitende theorie was niet de ambitie van Deligny. Zijn werk voor instellingen in Armentières, La Grande Cordée en La Borde én zijn inzet voor de zogenaamde 'alternatieve' psychiatrie mondde vanaf 1967 uit in de creatie van een nieuw netwerk met autistische kinderen en

begeleiders in de Cevennen. De meeste kinderen, onder wie ook Janmari, konden zich niet bedienen van de taal: "Deligny wijst van meet af aan op het onvermogen om door te dringen tot het interne leven van deze kinderen en met hen te 'communiceren'. Er is bij deze kinderen, zelfs als zij wel degelijk kunnen praten, geen werkelijk gedeelde taal, en op het eerste gezicht schijnen ze niet geïnteresseerd te zijn in de handelingen van hun begeleiders, laat staan in hun gedachten en gevoelens. Deligny koestert geen hoop dat iemand hen kan leren om 'ik' te zeggen." (50) Dat deze kinderen *anders* zijn brengt echter geen ontmenselijkende houding met zich mee. Deligny maakt namelijk een duidelijk onderscheid tussen de mens (*l'homme*) en het menselijke (*l'humain*). Hij plaatst niet de mens – als individu met een eigen levensgeschiedenis, tussen andere individuen – centraal in de psychiatrie, maar 'het menselijke': "Deligny begrijpt het menselijke echter niet als een unieke en 'ongedeelde' levensstroom, maar als een *gedeeld vermogen.*"(69) Waar het 'zelf' van Binswanger ontbreekt, wordt een ander 'zelf' tastbaar doordat deze autistische jongeren reageren op allerhande 'aanhechtingspunten' uit hun omgeving. Deligny vult de taak van de begeleiders niet langer in "als de zoektocht naar een gerichte afstemming op de buitenwereld 'zoals die is', maar als de 'creatie van omstandigheden'. (...) Door een bijzondere manier van doen en reageren wordt hier op dagelijkse basis een milieu tot stand gebracht dat weliswaar niet met anderen gedeeld kan worden, maar dat voor de jongeren niettemin een eigen coherentie en eenheid vertoont." (75) De fenomenologische notie van 'wereld' wordt hier vervangen door het concept 'milieu'. Dit 'milieu' is een 'midden' of 'tussen' dat steeds weer tot stand moet worden gebracht door de begeleiders en de jongeren. Het is nooit al voorhanden. Symons geeft meerdere voorbeelden van hoe te-vervullen-taken een dergelijk midden kunnen scheppen. Zo slaagt *Janmari* er niet in om door een deur te gaan, omdat hij de breedte van de deur niet kan inschatten. Hem vragen om *een voorwerp* naar een andere kamer te brengen, helpt hem plots wel om door de deur te gaan. Deeg kneden. Bij de begeleiders is het een maken (*faire*), bij de jongeren een doen (*agir*): een maakproces is doelgericht en betrokken op een externe wereld. Bij deze jongeren is er geen doorleefde interactie tussen "de intenties van individuen, maar het gaat om verschillende 'ritmes' die elkaar hooguit voor even 'kruisen'." (59) Tussen het maken en het doen is er een onoverbrugbare afstand. Wel zijn er kruisingen en aanhechtingspunten (zoals gebaren, handelingen en dingen) die voor even een productieve ontsnapping mogelijk maken aan de dwang van taal en gedeelde betekenissen.

Wat als… er voor *Ellen* aanhechtingspunten waren geweest? "Hoe zou *Ellen*, telg van een rijke en aristocratische familie, hebben gereageerd op de vraag om in Bellevue deel te nemen aan doordeweekse huis-tuin-en-keukentaken als broodbakken, de vaat doen en de vloer vegen? Zouden deze dagelijkse beslommeringen ook voor haar een onverwachte rijkdom aan gebaren en aanhechtingspunten hebben kunnen opleveren?" (77) Stéphane Symons wijst niemand met de vinger, "want een arts kan niet zonder meer verantwoordelijk

worden gesteld voor de fatale afloop van een ziektegeschiedenis." (48) Toch loont het volgens hem de moeite om je in te beelden hoe een andere behandeling er had kunnen uitzien. Het unieke aan deze schitterende studie is dat Symons niet zomaar het 'netwerk' van Deligny openstelt voor Ellen, maar dat hij vertrekt vanuit aanhechtingspunten op een plaats waar men deze niet verwacht te vinden; namelijk bij Binswanger zelf en diens vriendschap met de kunstwetenschapper Aby Warburg. Aan Warbugs leven, ziektegeschiedenis en studieveld is de coda uit dit boek gewijd. Warburg, die aanvankelijk als 'ongeneeslijk' werd gediagnosticeerd, zal na een verblijf van bijna drieënhalf jaar in Bellevue wel degelijk genezen worden verklaard. Naast de geslaagde therapeutische aanpak van Binswanger blijft volgens Symons net zo goed "de gedachte overeind dat Warburgs herstel op een wezenlijke manier te maken heeft met het 'menselijke' reactieve vermogen waar zowel hijzelf als Deligny zo minutieus de vinger op leggen." (95) Hoe ordent Warburg, kunstkenner en antropoloog, de chaos van de wereld en alle zintuiglijke prikkels? Niet door gedeelde ervaringen, een gedeelde wereld of een universele taal. De chaos wordt op een andere manier 'bevat' en dit door de interactie van de mens met de externe objecten die tegelijkertijd benaderd en op afstand worden gehouden. De klemtoon wordt verlegd naar de dingen, maar op zo'n manier dat men ze zich niet toe-eigent of in relatie brengt, maar wel op afstand houdt en toch binnen handbereik. Het kunstwerk is zo'n product; het is de herhaalde poging van het subject om afstand te scheppen tussen zichzelf en het object. Wanneer Janmari deeg kneedt, "zullen we het uiteindelijke bakken van brood dus hooguit als een gevolg van zijn handelingen mogen begrijpen, en niet als het doel ervan. Doorslaggevend is hier een door de begeleiders uitgelokte fascinatie voor bepaalde gebaren en voorwerpen." (60) Als de aandacht kan worden verlegd van alles-dat-met-alles-in-verband-staat (in een keten van verwijzingen) naar een detail, een voorwerp of fenomeen (een druppel water, een bolletje klei, een houten blok in een stenen bassin, een bezem, de beweging van een wimper,…), dan wordt even ontsnapt aan de dwang van taal en gedeelde betekenissen. Het 'menselijke' ligt volgens Deligny besloten in het vermogen om te reageren op dergelijke aanhechtingspunten. Deze autistische jongeren bezitten daartoe de kracht en het is dit vermogen dat begeleiders in het netwerk *van binnenuit* verstevigen. "Daarom is voor deze begeleiders een aangescherpte observatie van veel groter belang dan het vermogen in een gedeeld mens-zijn of hun empathische vermogens. Enkel door een doorgedreven openheid voor de heel eigen 'manier van zijn' van deze kinderen kunnen de begeleiders 'leren zien wat niet terugkijkt/waar ze geen zaken mee hebben (*'voir ce qui ne nous regarde pas'*)." (52)

Een 'spinnenweb' van gebaren en aanhechtingspunten. Een reddingsvlot. "Dan zou er op zijn minst een kleine, denkbeeldige ruimte kunnen vrijkomen voor de mogelijkheid dat zelfs de toestand van Ellen nooit geheel uitzichtloos is geweest." (96) Met dit slotwoord plaatst Symons op zijn minst een vraagteken bij de ook in onze maatschappij steeds maar aan belang winnende stelling van het

‘uitbehandeld zijn’… Dat de auteur levens als deze van *Ellen* en *Janmari* centraal stelt, biedt letterlijk ‘perspectief’ of een ander gezichtspunt op wat niet reflecteert, terugkijkt of antwoordt. Het leven in de Cevennen, het routineuze leven van elke dag toont hoe autistische jongeren, ook zonder woorden, kunnen worden aangesproken in hun reactief of creatief vermogen om zo een vluchtlijn te creëren *uit* de wereld van taal & symbolen die als te bedreigend wordt ervaren. *Dwaallijnen* is geschreven in een heel verzorgde stijl en getuigt van een diep inzicht in wat Deligny met Deleuze & Guattari deelt, en in waar Binswanger van Freud verschilt. Uit het boek spreekt respect voor elk ‘menselijk’ wezen; evenzeer voor zij die de taal missen (zonder ze daarom misschien daadwerkelijk ook te missen), maar ook voor *les présences proches*, de nabije aanwezigheden, zoals Deligny de begeleiders noemt.

Dorine VERGOTE (Zonnebeke)

Personalia

Dirk De Schutter (°Aalst, 1954) is essayist, filosoof en emeritus hoogleraar van KULeuven en UAntwerpen. Publiceert over 19de- en 20ste-eeuwse filosofie en literatuur.

Kasper Dheedene is masterstudent Wijsbegeerte aan de UGent. Dit jaar verzorgde hij het filosofisch studententijdschrift *Van Stof Tot Nadenken*. Momenteel werkt hij aan een masterproef over de relatie tussen Jean-François Lyotard en Bernard Stiegler.

Dries Josten is als doctoraatstudent werkzaam aan de Universiteit Gent op het FWO-project *Human life? From philosophy of life to philosophical anthropology: a transnational and transdisciplinary inquiry* (dossiernummer G007222N). Binnen dit project legt hij zich toe op Helmuth Plessners *philosophische Anthropologie*, daarbuiten is hij geoccupeerd met wijsgerige antropologische vraagstukken en praktijken. Hij is met name geïnteresseerd in de plaats van 'de mens' als object van kennis.

Alexandra Van Laeken is doctoraal onderzoeker van het FWO Vlaanderen aan de UGent en UAntwerpen. Ze onderzoekt de subjectieve aanschouwing van de wereld en hoe die kan veranderen doorheen confrontaties met kunst en liefde. Daarnaast is zij ook actief in de schrijf- en podiumkunsten en mede-oprichter van kunstcollectief *RuimteTuig*.

Frans van Peperstraten was gedurende lange tijd werkzaam aan de Universiteit van Tilburg. Hij publiceerde over Kant, Heidegger, Lyotard en Lacoue-Labarthe, met als voornaamste interessegebied de relatie tussen kunst en politiek. Zijn laatste boek is: *Oordelen zonder regels. Kant over schoonheid, kunst en natuur*, Amsterdam, Boom, 2020. Ook werkte hij mee aan een podcast over Lyotard, in januari 2025 uitgebracht in de reeks Podcast Filosofie.