

P11713

# De omheining doorbroken

Economie en filosofie  
in beweging

DAMON

# Marktfundamentalisme en ICTheologie

## Onto-theologische vooronderstellingen van de informatiemaatschappij

HENK OOSTERLING

Hedendaagse individuen verkeren in alle staten van paraathcid. Ze door-  
kruisen druk, druk, druk (semi)openbare ruimten. Sociale interacties en eco-  
nomische transacties worden razendsnel via het gsm'etje afgeregeld. Publiek  
en privé lopen in elkaar over. Het kroost – en uit welbegrepen eigenbelang  
ook dat van de burens – wordt automobiel zowel educatief als recreatief door  
de openbare ruimte rondgepompt. Voor academici die in hun post-zom-  
biëske bestaan deadline op deadline stapelen, geldt een soortgelijk *publish or  
perish*. Om in het land der blinden als eenogige koning te mogen regeren,  
dien je internationaal door gelijkgestemden blind beoordeeld te worden.

De imperatieven van de informatie- en communicatietechnologie – ICT –  
zijn voor dit bestaan onontkoombaar. Niet alleen voor vervoer en werk, maar  
ook voor de dagelijkse behoefte en recreatie. ICT is al geïmplanteerd in alle-  
daagse gebruiksvoorwerpen en recentelijk zelfs in lichamen. Na de sensoren  
die aan de onderbenen van thuisgevangenen en bejaarden bevestigd en in  
auto's en koelkasten verwerkt waren, worden nu chips uit veiligheidsover-  
wegingen in wankel kinderbecntjes en uit *efficiency*-overwegingen in de goed  
gedefinieerde bovenarmen van discotheekbezoekers ingebracht. Hopen over-  
heid en ouders zo bewakers, oppassers en verzorgers uit te sparen, het bedrijfs-  
leven streeft ernaar met zo'n cybernetisch hebbedingetje consumptie, com-  
fort, veiligheid en *lifestyle*-status te verhogen.

Individen worden letterlijk openbaar geormerkt door de gsm'etjes die hen  
door *transnationals* als KPN, Ben of Hi zijn aangenaaid: 'SMS-en kost bijna  
niks en je krijgt er zoveel voor terug!' Zoals individuele varkens, schapen en  
runderen door de chip in hun oor overal in de zich van grond tot mond uit-  
streckende voedselketen te identificeren zijn, zo zijn binnenkort onze schre-  
den via GPS tot op de meter nauwkeurig navolgbaar en onze bankreke-  
ningen tot in de laatste eurocent beheer(s)baar.

### (F)actualiteit en radicale middelmatigheid

Is dit een te radicale middelmatige opvatting? In *Radicale middelmatigheid* (2000)  
*analyseer ik het fenomeen 'informatisering'* vanuit zijn micropolitieke impli-

caties. Ik presenteer informatisering als een drievoudig proces dat individuen niet alleen informeert maar ook formatteert en situeer het bataillaanse *informe*<sup>1</sup> als zwart gat in de informatisering. Mijn conclusie is dat de huidige globe zich – dynamisch en kwantitatief – naar de maat der middelen en media voegt. Individuen zijn zo ‘ingebod’ in middelen en media – van medische implantaten via cameratoezicht, tv, computer en gsm tot auto’s en vliegtuigen – dat ze zich nauwelijks meer kunnen voorstellen dat ze zonder deze kunnen bestaan. Zo spreken we nog wel over een natuurlijk lichaam, maar dat is hypergemediatiseerd: ‘een massagraf van tekens’, noemde Baudrillard het ooit.<sup>2</sup>

Deze inbedding kleurt ons huidige vrijheidsgevoel. Het is niet langer conversief of subversief, maar inversief. Waanden we ons ooit vrij als we idealiter autonoom, op verantwoorde wijze, in relatieve onafhankelijkheid, op basis van door kennis gegenereerde overwegingen ons leven konden overzien en besturen, nu wordt de ultieme vrijheid ongedacht ervaren in de informationele en transportatieve afhankelijkheid van onze media. De moderne vrijheid veronderstelt nog een op kennis gebaseerd verlangen. De op informatie geënte bewegingsvrijheid produceert inmiddels andere verlangens. Het gaat daarin niet meer om kennis, maar om voorkennis die te vinden is bij de juiste kennissen.

Om zich vrij te voelen moeten individuen onvoorwaardelijk in de media geloven, ook al weten ze doorgaans niet echt hoe ze werken. Weten en geloof sluiten in de ICT nagenoeg naadloos op elkaar aan. Doorgelinkt en ingebod binnen het ‘wrijvingsloze kapitalisme’, zoals Bill Gates zijn ideaal ooit verwoordde, wanen ze zich, de emancipatie en het leren voorbij, goddelijk verlicht. Pas als de server down, het beltegoed op, de auto stuk en de chipcard leeg is, voelen we ons de gevangene van het systeem. Deze ongewenste onafhankelijkheid voelt aan als onvrijheid. En onveiligheid. Want inmiddels willen we liever worden gadegeslagen dan onbespied blijven. Getuige de vanzelfsprekendheid van de europolitieke aanpassingen op juridisch en politieel gebied is onze veiligheid ons meer waard dan onze vrijheid. Deze overeenstemming krijgt brede instemming. We verzetten ons nauwelijks. Dit duidt op een andere ervaring van vrijheid.

We houden elkaar op de hoogte. Verbinden nieuwe media ons draadloos met elkaar, de oude media compenseren het gebrek aan directe interactie met informatieve reflexiviteit door beeldlaag op beeldlaag te stapelen. Bij CNN kijken we naar minstens twee gekaderde *talking heads* die zich op verschillende plaatsten in de wereld bevinden, terwijl onderin van rechts naar links *finance capital* voorbijstroomt en rechtsonder de beurs meeschommelt. Deze dubbele actualiteit – interactiviteit en reflexiviteit – heeft een performatief karakter. Actualiteit is geen achterafregistratie of vaststelling van een reeds bestaande wereld, het is veeleer de productie van ‘wereld’. Cultuur-

historisch wordt dit proces ingezet met de opkomst van kritische, onafhankelijke dagbladen in het midden van de negentiende eeuw.

Maar inmiddels hebben deze oude media samen met nieuwe media een autonome nieuwsfeitelijke wereld geschapen. Deze wereld is telepresent (f)actueel. (F)actualiteit ontstaat zodra het gat tussen feit en fictie door de media in een en dezelfde geste geproduceerd en gedicht wordt. Werp een willekeurige irrelevante vraag op en het ontwijkende antwoord verleent het in de vraag geopperde schijnprobleem bestaansrecht. Het houdt op een schijnprobleem te zijn. Iedereen wordt door schijn bewogen in een wereld die, gegeven de onontkoombare doorwerkingen van de media, zonder schroom een medi@cratie kan worden genoemd.

### **Différance, surveillance, informance**

De door Derrida geïntroduceerde metafysisch-kritische notie *différance* krijgt mediapolitieke zeggingskracht in het begrip *artificiality*: 'This monopolization of the "actuality effect", this centralizing appropriation of artificial powers for "creating the event", may be accompanied by advances in the domain of "live" communications, or communication in so-called real time, in the present (tense).<sup>3</sup> Evenals *live television* is *real time* een functie van mediatisering. Deze wordt exemplarisch gedacht in wat Derrida een 'over Jeruzalem en zijn drie monotheïsmen' wakend 'CNN-oog', een 'hemelse, monsterachtige, bestiale of goddelijke blik'<sup>4</sup> noemt. In de hoedanigheid van ICT en CNN verrijst met de *Neweconomy hype* de in het negentiende-eeuwse nihilisme verbrande god<sup>5</sup> als een feniks uit zijn as. De derrideaanse complementariteit van aanwezigheid en afwezigheid vinden we in een teletechnologische artificialiteit terug in de spanningsverhouding virtueel/actueel: *actuvirtuality*<sup>6</sup>. We zijn nooit waar we zijn en toch overal.

Zo'n mediaconfiguratie, stelt Manuel Castells, 'heeft diepgaande consequenties voor de kenmerken, organisatie en doelen van politieke processen, politieke actoren en politieke instituties'.<sup>7</sup> Media hebben weliswaar niet op formele wijze invloed op de beleidsbeslissingen van regeringen, maar iedere politicus heeft 'de zogenaamde CNN-factor in het achterhoofd'<sup>8</sup>, meent Martin van Creveld. Spindoctors staan ontredderde politici bij totdat deze – of zichzelf – in het zelf gesponnen web verstrikt raken. Inmiddels heeft de politiek zich ook het bijbehorende managersjargon aangemeten en spreekt ze de taal van de ICT en de markt: 'In een neoliberale gedachtegang is de markt uiteindelijk de maat aller dingen'.<sup>9</sup> 'De totale samenleving wordt als een bedrijf opgevat', meent Guido Berns in *Kringloop en woekering. Een deconstructieve filosofie van de economie* (1998).<sup>10</sup>

In de informationele globaliteit reguleert ICT niet alleen het reilen en zeilen van politieke *corporate power*, ze oriënteert, motiveert en mobiliseert tevens

het collectieve en individuele bewustzijn van beeldconsumerende burgers. Evenals politiek-economische transacties zijn psycho-sociale interacties – sta mij een banaal-heideggeriaanse wending toe – tot ‘bestand’ geworden: een digitaal document dat op ieder moment opvraagbaar is. Informatie biedt *access* tot de wereld. Door een cyberspatiale inbedding van het consumptie-gerichte sociabiliteit – sms, e-mail, Tell Sell – hoeven individuen niet meer *gechecked* te worden. Ze worden, net als de eerder genoemde gechipte dis-cotheekbezoeker, hun eigen informanten. ‘Informatieele’ subjecten geven zichzelf voortdurend aan.

We voelen op de beurs en in de beurs de informatie zinderen. In het diepst van onze genen weten wij dat we voor alles informatiedragers zijn. ICT openbaart ook dit geheim: we interacteren nanotechnologisch met ons DNA. Want informatietechnologie codeert ook het wezen van de mens. Deze wordt niet meer door de menswetenschappen blootgelegd, maar door informatie-wetenschappen, zoals biogenetica en neurofysiologie. Narcissus staart niet langer in de duistere poel van zijn ziel, maar probeert dwars door de transparante genenpoel heen een blik op zijn DNA te werpen. Niet dat hij er zicht op krijgt: evenals in de godsdiensten moet ieder zicht op het geheim worden bemiddeld. Daar zijn pastoors, imams en wetenschappers voor. Alleen via een gecodeerde streepjescode kan het geheim van ons bestaan geconsumeerd worden.

In het licht van dit interfaciale bestaan zijn spionnen, camera's en kliklijnen slechts anachronistische pogingen om het voortbestaan van het vrije en verantwoordelijke subject uit de moderne, burgerlijke moraal te simuleren. In een radicaal middelmatig bestaan is iedereen op ieder moment onmiddellijk bereikbaar en volledig beschikbaar. Er is weinig tussenruimte. Had Foucaults gedisciplineerde subject nog spionerende menswetenschappers nodig en ver-eiste Deleuzes *surveillance* analoge camera's, in een informatiele wereld vol-trekt subjectivering zich formeel-ontologisch vanuit een gemodificeerde *différence*, namelijk *informance*. *Informance* is de ICT-variant van *différence*.

### Ambiguïteit van de informance

Zijn deze overeenkomsten tussen een radicaal middelmatige *informance* en Derrida's *différence* vergezocht? Mijns inziens kan radicale middelmatigheid in ieder geval filosofisch-technisch in Derrida's vroege werk – ‘intermédiaire’, ‘la voix moyenne’, ‘entre’ – en latere werk – ‘chora’ – worden getraceerd.<sup>11</sup> De genoemde aporetische quasi-noties bieden Derrida's werk consistentie, coherentie en continuïteit.<sup>12</sup> Wanneer hij stelt dat chora ‘de plaatsnaam is, en wel een singuliere, voor die tussenruimte (*espacement*) die zich door geen enkele theologische, ontologische en antropologische instantie laat domineren, die van alle tijden is en zonder geschiedenis, “ouder” dan alle opposities’<sup>13</sup>, dan

herhaalt hij in de laatste toevoeging in dit citaat uit *God en de godsdienst* (1996) de omschrijving die hij reeds in 1972 voor *différance* had gehanteerd.<sup>14</sup> Evenmin als *différance* is chora door haar 'radicaal heterogene' kwaliteit te ontheiligen of te schenden: 'Vandaar de aporie – een soort ontbreken van een weg, een spoor, een uitweg, een heil – en vandaar ook de twee bronnen' en 'misschien biedt ze (chora, H0) plaats, maar zonder de minste generositeit, noch goddelijke, noch menselijke'.<sup>15</sup> Van chora valt niets te verwachten. Zij is immuun voor onze interventies. Als het ongevormde biedt ze geen houvast en onttrekt ze zich aan onze vrijheid. Ze 'situeert' deze echter wel. Is *informance* ook immuun voor onze ingrepen? In ieder geval onttrekt *informance* zich aan onze instemming. Als performatief situeert ze instemming en overeenstemming: Nokia, *connecting people*. Met *Kringloop en woekering* valt er nog wel iets meer over te zeggen.<sup>16</sup> Berns' deconstructie vertoont overeenkomsten met de door mij voorgestane 'hypokritiek'<sup>17</sup> van de medi@cratie, in zoverre hij de radicale middelmatigheid van een economie kritiseert die 'geen rationeel doel kent en geen maat houdt'. In deze 'mateloosheid' 'kan zij zichzelf niet verantwoorden'. In zijn onderzoek naar 'de verhouding tussen de begrenzing en de eindeloosheid van de economie' (p. 14) – wanneer zeggen we: genoeg is genoeg! – visceert Berns een extra-economische maat. Niet dat de economie zelf geen maat kent, maar 'het "mate" komt steeds tot stand (*ex post* zouden de economen zeggen), maar er is geen *a priori* maat van te geven (...)' (p. 354). Het onderzoek naar de overmatige bestedingen voor de HSL en Betuwelijn heeft dat weer eens duidelijk gemaakt. In overeenstemming met Derrida's deconstructie typeert Berns *différance* als 'tussenruimte' (p. 254). Daarbinnen probeert de arbeidende mens zich als in een kringloop het leven toe te eigenen. Maar deze toe-eigening staat tegelijk bloot aan een niet-manipuleerbare 'woekering' waardoor de eigenlijkheid of het wezen van het subject wordt onteigend. Ieder medium vervreemdt zijn gebruiker in de bevrijding van diens verlangens. Deze cryptoverslaving is de huidige menselijke conditie. Berns duidt de tweeslachtige werkingen van de economie als 'onteigening in de toe-eigening, de woekering in de kringloop, de passiviteit in de activiteit, het wezen in de techniek (...)' (p. 257). Deze aporieën gelden ook voor *informance*: de ongebreidelde wildgroei van ICT bevrijdt de infoconsument én maakt deze totaal afhankelijk. Deze aan ICT 'eigen' supplementaire spanning biedt steeds meer bewegingsvrijheid, maar in tijden van terreur wordt haar totaliserende werking manifest: bewegingsvrijheid slaat van binnenuit om in iets wat het repressieve netwerk van controle en *surveillance* overstijgt.

In een radicale bevestiging van haar middelmatigheid verdwijnt in de vrijheid de aporetische openheid van het verlangen, die de besliskracht van de verantwoordelijkheid uitmaakt. Er is geen tussenruimte meer. De ambiguïteit van de Markt<sup>18</sup> die ongewild doorklinkt in de op Adam Smith gebaseerde

neoliberale suggestie dat een onzichtbare hand in het nastreven van eigenbelang tevens sociale rechtvaardigheid reguleert, manifesteert zich in *informance*. Maar in haar productie van marktconforme informationele subjecten streeft ICT na de zoveelste terreurdreiging naar informationele alomtegenwoordigheid, almacht en alwetendheid.

### **Reanimatie van de verantwoordelijkheid?**

Komt de burgerlijke vrijheid in het gedrang en daarmee de rechtvaardigheid? Berns meent dat aan rechtvaardigheid alleen tegemoetgekomen wordt door extra-economische krachten: ethiek blijft het domein van de vrijheid.<sup>19</sup> Het waardenconflict tussen economie en ethiek waaraan we in de moderniteit zijn uitgeleverd indachtig, eindigt hij zijn analyse met een impliciet appèl aan ondernemingsbeluste CEO's om verantwoordelijkheid 'als welbegrepen eigenbelang' (p. 70) op zich te nemen. Dit onderbouwt hij vanuit een analyse van Smiths natuurbegrip waarin economie en ethiek in elkaar schuiven. In een prefiguratie van Hegels 'list van de rede' verleidt de natuur individuen om in hun door ijdelheid en narcisme ingegeven economische aandriften toch het welzijn van allen te bevorderen: 'de "misleiding" en "de onzichtbare hand" zijn dus hetzelfde' (p. 124).

Zelf ben ik geneigd de toekomstperspectieven van dit appèl tot verantwoord 'maatschappelijk ondernemen' minder optimistisch in te schatten. Allereerst omdat Berns in navolging van Derrida de vereiste verantwoordelijkheid en de daarin liggende beslistkracht wel moet opvatten als een in de *différance* gesitueerde, aporetische ervaring. Deze even noodzakelijke als onmogelijke ervaring wordt echter zo open geformuleerd dat je er geen kant mee op kunt. Verantwoordelijk voor wat, ten opzichte van wie, en in welke situatie? Maar misschien hoeven we geen kant meer op.

Een ander probleem is meer doorslaggevend. Kan verantwoordelijkheid nog wel gehonoreerd worden – 'dat is voor mijn verantwoording' – in een informationele economie, die ten eerste almaar versnelt en complexer wordt en ten tweede vrijheid inwisselt voor veiligheid? Als radicaal middelmatige vrijheid affirmatief vanuit veiligheid als totale afhankelijkheid van het informationele systeem wordt begrepen, beperkt 'antwoorden' zich dan niet tot klagen en claimen? Is het victieme bewustzijn en de claimcultuur niet het resultaat van een politiek waarin verzekeringstechnisch afdekken van risico's de plaats heeft ingenomen van een op verantwoordelijkheid en vrijheid mikkende sociaal beleid?<sup>20</sup> Is de huidige deregulerende incassopolitiek met zijn 'afreken'cultuur een – overigens in mijn ogen steriele – poging om verantwoordelijkheid op politiek vlak weer schaal en reikwijdte te geven?

Al deze maatregelen duiden erop dat verantwoordelijkheid overgeheveld wordt naar het 'systeem'. Zij wordt binnen het formeel-juridische kader

ervan getrokken: verantwoordelijkheid is alleen nog bespreekbaar in termen van aansprakelijkheid. Willen we de kansen van Berns' appèl binnen de huidige *informance* adequaat inschatten, dan vergt dit een hypokritiek op de *informance*.

### **Marktfundamentalisme: herwaardering van alle waarden**

Zijn de vooronderstellingen van *informance* nog 'onto-theologisch'? Geloof veronderstelt een belijdenis, informatie niet. Daarom zijn we geopolitiek geneigd de claims van extreem-politiek moslimfundamentalisme met seculiere wetenschap en technologie te pareren. Maar theologie houdt zich bezig met legitimatie en niet met belijdenis. In theologie komen geloof en weten bijeen. De oppositie ertussen is derhalve een misvatting die door Karin Armstrong in haar studie over het fundamentalisme historisch wordt rechtgezet. Zij schetst hoe fundamentalismen zich vanaf 1492 tot op de dag van vandaag in alle drie de Abrahamitische godsdiensten doorzetten en hoe wetenschap daarbinnen meewerkt.<sup>21</sup> Armstrong stelt in haar nawoord dat 'fundamentalisten de mythos van hun religie hebben veranderd in logos, hetzij door met klem te stellen dat hun dogma's wetenschappelijk aantoonbaar zijn, hetzij door hun complexe mythologie te veranderen in een gestroomlijnde ideologie'. Als zij daaruit opmaakt dat de verschillende varianten van het fundamentalisme 'twee bronnen en vormen van kennis hebben samengevoegd'<sup>22</sup>, klinkt hier onwillekeurig het thema uit *God en de godsdienst*<sup>23</sup> in door.

Spreken Buruma en Margalit in *Occidentalism* (2004) over 'cross-contamination'<sup>24</sup> en benadrukt Armstrong 'een dialectische relatie met een agressief secularisme'<sup>25</sup>, Derrida wijst op de 'hyperkritische' kwaliteit van het moslim-extremisme: 'het ontwikkelt tevens een radicale kritiek op wat de democratie *vandaag de dag in haar begrip en effectieve macht* bindt aan de markt en aan de tele-technowetenschappelijke ratio die haar overheerst' (p. 68). Aan de markt en de technologie. In zijn bijdrage 'Geloof en weten' in *God en de godsdienst* is fundamentalisme weliswaar niet het hoofdthema, maar Derrida refereert wel aan de "'islamitische" overrompeling (*déferlement*)' (p. 33) en aan 'funderende schimmen (*spectres*)' (p. 40). In één opmerking wordt het onvoorwaardelijke geloof in technologische media als 'fundamentalisme' neergezet.

Fundamentalistisch geloof en technologisch weten sluiten elkaar dus niet uit. De Paus 'cd-romaniseert', neofundamentalisten<sup>26</sup> surfen op de vloedgolven van het *finance capital*, Amerikaanse tv-evangelisten gloreren op de beeldschermen en er is zelfs sprake van een orthodox-joodse Taliban.<sup>27</sup> Er bestaat, stelt Derrida, 'in principe geen onverzoenbaarheid tussen enerzijds de "fundamentalismen", "integrismen" of hun "politiek", en anderzijds de rationaliteit, dit wil zeggen de tele-techno-kapitalistisch-wetenschappelijke fiduciariteit in al haar mediatieke en mondialiserende dimensies' (p. 68).

Geloof en weten supplementeren elkaar. Maar is Derrida's redenering om te keren? Kan het ge-cd-romaniseerde tele-technowetenschappelijke complex een fundamentalistische kwaliteit worden toegedicht? Uit even onverwachte als onverdachte hoek wordt een politiek-economische variant van het fundamentalisme aangewezen. George Soros introduceert de pejoratieve kwalificatie 'marktfundamentalisme': 'In eerdere discussies heb ik (Soros, HO) dit beschreven als de *laissez-faire*-ideologie, maar marktfundamentalisme is een betere benaming. (...) Het is een geloof in volmaaktheid, in absolute waarheden, in het idee dat er voor elk probleem een oplossing bestaat.'<sup>28</sup> Zijn term vindt al snel navolging.<sup>29</sup>

Wat is, voorbij de retoriek, de analytische kracht van deze pejoratieve kwalificatie? Evenals Berns benadrukt Soros de pervasieve werking van de marktwaarden in alle domeinen van de samenleving. Als hij op het ontbreken van aan Popper ontleende imperatieven als feilbaarheid en reflexiviteit wijst, herken ik, ondanks het feit dat Soros 'weinig sympathie met degenen heeft die proberen de werkelijkheid te deconstrueren'<sup>30</sup>, de deconstructivistische onbeslisbaarheid en reflexiviteit. Met het uiteenvallen van de verzorgingsstaat – door deregulering en privatisering van binnenuit uitgehoud en door transnationalisering en globalisering van buitenaf poreus gemaakt<sup>31</sup> – manifesteert zich ook in de 'marktstaat'<sup>32</sup> een post-seculiere wending: het neo- of ultraliberalistisch dogma van de vrije Markt. Individuele vrijheid wordt een functie van 'free enterprise'.

### ICTheologie: het nieuwe credo

Samenleven wordt in het tele-technowetenschappelijke complex gewaarborgd door de wederkeer (re) van een specifiek soort 'binding' (*ligare*) en 'verzameling' (*legere*). Het Bushiaanse antwoord op 9/11 is: Shop! Dat is wat ons weer verbindt. Dat is re-ligie. Zijn christelijke wedergeboorte is exemplarisch voor de door Derrida gethematiseerde 'mondia-latinisering' (p. 47). Deze ligt volgens Derrida in het verlengde van een onto-theologisch politieke traditie die zich vanuit de Griekse filosofie in de Abrahamitische openbaringen doorzet. Het christelijk monotheïsme met zijn evangelisatiedrang blijkt in het tele-techno-wetenschappelijk kapitalisme te beklijven. Er is sprake van een onto-theologisch politiek continuum dat zich dwars door de negatieve theologie en voorbij een 'theologie' (p. 89) tot aan onze huidige informatieve samenleving uitstrekt. Als we dus een antwoord zoeken, 'moeten we dan wel weten wat antwoorden, en tegelijkertijd verantwoordelijkheid wil zeggen. We moeten het echt weten – en erin geloven' (p. 42).

Het heeft er veel van weg dat marktfundamentalisme een dogmatisch post-seculier, westers antwoord is op de vraag wat ons op de globe nog bindt. Dit marktfundamentalisme wordt geschraagd door een onkritisch geloof in ICT

dat onderbouwd wordt door een ICTheologische dogmatiek. Deze legitimeert een door technologie geregeerde markt en, zoals Berns in zijn bespreking van Smiths werk aangeeft, pretendeert individuele tekortkomingen en zwakheden vanuit zijn eigen vrije werkzaamheid te corrigeren. Om dit inzicht te 'verzetten' schiet mijns inziens een appel aan de verantwoordelijkheid tekort. Deze kan zich niet meer vanuit een aporetische ervaring tot de ICT en een vrije markt verhouden.

In weerwil van het neoliberale beroep op het moderne vrijheidsbegrip is de paradoxale vrijheid van het neoliberale individu geheel vernetwerkt. Hij is veruitwendigd. Informatie subjecten investeren in zichzelf door een voortschrijdende vernetwerking: door radicale middelmatige *informance*. De vrijheid om contracten af te sluiten is daarin belangrijker dan contactuele verantwoordelijkheid.<sup>33</sup> Een wendbare organisatie vereist weliswaar vertrouwelijke contacten, maar die draaien alle om contractuele verplichtingen en aansprakelijkheid. Openheid is een clausulaire onmogelijkheid, afgedekt met piepkleine lettertjes. Onafwendbare transactiekosten en mogelijke schadeclaims die onlosmakelijk met contractuele relaties zijn verbonden, maken én breken de wederzijdse geloofwaardigheid. Op 'corporate' vlak wordt 'de toenemende werkloosheid' gechanteerd door 'onze internationale concurrentiepositie vereist'.<sup>34</sup> Het gevolg is steeds minder manoeuvreerruimte.

Sommige critici menen dat 'vrije-marktfundamentalisten gemene zaak hebben gemaakt met de democratie'<sup>35</sup>, anderen dat 'de globalisering (...) wordt geleid vanuit deze politieke keuze voor een ultraliberale ideologie'.<sup>36</sup> Maar of het nu 'neo' of 'ultra' is, de eindtermen van vrijheid en verantwoordelijkheid zijn marktwaarden die technocratische flexibiliteit beogen. En dit alles binnen de formeel-juridische structuur van contractuele aansprakelijkheid.

### Reflectieve 'mystiek' en aporie

Een beroep op verantwoordelijkheid volstaat dus niet om het ICTheologisch onderbouwde marktfundamentalisme uit zijn dogmatische sluimer te wekken. Ook al hebben in de ICT publiciteit en politieke transparantie een hoge prioriteit, door de privatisering van de openbare ruimte, de overeenstemmende deregulering binnen het publieke domein, maar vooral door de vanzelfsprekendheid waarmee in tijden van terreur een aporetische vrijheidservaring ingeruild wordt voor vernetwerkte veiligheid wordt Derrida's 'onvoorwaardelijke voorkeur (...) voor dat wat de filosofie bindt aan de publieke sfeer, aan de openbaarheid' (p. 17) steeds minder gehonoreerd. Als we het marktfundamentalisme vanuit de bovengeschetste ontotheologische optiek bekijken, klinkt Derrida's tegenstem als een oproep tot een subversieve 'mystiek'. Om openbaarheid daadwerkelijk open te houden opteert hij voor de

cultivering van een aporetische ervaring. Deze overstijgt iedere berekening. De erin doorwerkende supplementaire spanning – ‘de ervaring van *gelovigheid* enerzijds’ en ‘de ervaring van het ongedeerde, van de *sacraliteit* of *heiligheid* anderzijds’ (p. 51) in één – impliceert niettemin een zekere reflexiviteit.<sup>37</sup> Toch noem ik deze aporetische ervaring ‘mystiek’. Allereerst omdat Derrida na een aanvankelijke afwijzing de negatief theologische ‘*via negativa*’ toch weer herwaardeert. Dit is ‘not a proof of the *existence* of God, but a proof of God *by His effects*, (...) by effects without cause, the *without cause*’.<sup>38</sup> De kwalificatie ‘virtueel’ speelt in deze tekst nog geen systematische rol, maar in feite is dit een van de vroegste definities van de virtualiteit die hiervoor inzake artifactualiteit werd uitgewerkt. Virtualiteit reflecteert actualiteit: het zijn effecten ‘zonder oorzaak’ die mediale interacties sorteren bij de actoren. In de performatieve doorwerking wordt het geloof dat aan de media wordt gehecht geïncorporeerd. In dit geloof, meent Derrida, ‘people are trying to assimilate to old monsters in order to conjure them away (the “return of the religious”, “nationalist” archaisms)’. Dit geloof zet gebruikers aan tot ‘the passivity with respect to this working’.<sup>39</sup>

Derrida staat een actievare invulling van interactiviteit voor: het veranderen van de regels door gebruikers binnen de aporetische dynamiek die ook Berns ‘ont-eigening in de toe-eigening’ noemt. Dit ‘antwoorden’ op het medium lukt natuurlijk nooit helemaal, omdat enerzijds het medium een eigen actuvirtualiteit kent en er anderzijds een ongrijpbare *re(s)istance* in doorwerkt: het *informe* in de informatisering. Deze is ook als het virtuele in het actuele te begrijpen. In affirmatieve zin is deze *restance* de aporetische spanning waarbinnen zich de vraag aandient of ik kan weten zonder (in de mediatie) te geloven en geloven zonder (op dit geloof) te reflecteren. Deze aporetische reflectie herkent Derrida, met voorbijgaan aan Hegels ‘absolute weten’ en Heideggers niet-discursieve ‘Zijnsdenken’, in Kants ‘reflecterende geloof’. Daarvoor gold: ‘doen alsof God ons heeft verlaten’ (p. 21). In dit gespeelde atheïsme werkt de supplementaire spanning tussen weten en geloven op niet-fundamentalistische manier door. In deze aporetische performativiteit gaat de ervaring van de dood van God over in een reflectieve mystiek. In die hoedanigheid ‘manifesteert de “religie” zich heden ten dage *tegelijk* als een reactief antagonisme en een re-affirmerend opbod’ (p. 10).

Derrida had aporie en mystiek in *Kracht van wet. Het ‘mystieke fundament van het gezag’* al systematisch verbonden. De problemen rond de wet blijken oneindig ‘omdat ze de ervaring vereisen van de aporie, die niet zonder relatie is tot wat wij daarstraks het *mystieke* noemden’.<sup>40</sup> Habermas’ kritiek op het mystieke, ‘mysticisme’ of het ‘esoterische’<sup>41</sup> in Derrida’s werk mist de kern die Derrida al in 1967 in een artikel over Bataille’s ‘*économie générale*’ vastlegde. Hij neemt Bataille in bescherming tegen Sartre, die Bataille ‘een nieuwe mysticus’ had genoemd. Volgens Derrida viseerde Bataille echter een

'bewuste mystiek' die de oppositie tussen rationalisme en mysticisme negeert: 'Ce qui, pour ébranler la sécurité du savoir discursif, s'indique comme mystique, renvoie au-delà de l'opposition du mystique et du rationnel'.<sup>42</sup> Dit geldt ook voor de lege toekomstgerichtheid of messianiek in Derrida's latere werken: 'dit geloof zonder dogma (...) kunnen we niet vatten in een of andere uit onze traditie stammende oppositie, bijvoorbeeld die van rede en mystiek' (pp. 30/31). Ook chora als 'de plaats (...) van een eindeloos onbeveeglijke weerstand (*restance*)' (p. 34) en 'een weerstand ook tegen, of een reactie op de disjunctie of de absolute andersheid' (p. 57) is een mystiek begrip.

### Ontologie van het tussen: inter-esse

Vanuit een kettens reflectieve mystiek deconstrueert Derrida de marktfundamentalistische ICTheologie. Weliswaar veronderstellen beide performatieve praktijken dat we niets anders kunnen dan ons binden aan de anderen, maar bij Derrida kan het hernieuwde verbond – re-ligie – niets dan een letterlijke en figuurlijke *double bind* zijn: 'dat wat *tezelfdertijd* ontcigent en opnieuw toe-eigent' (p. 63). De *ICT-connection* bindt individuen dogmatisch aan de Vrije Markt. Berns' aporetische verantwoordelijkheidsnotie blijft daarbinnen steriel omdat de daarvoor vereiste ambigue tussenruimte in een formeel-juridische aansprakelijkheid niet kan bestaan. Het bijtje waarmee bij Berns de knoop wordt doorgelicht, wordt er in de ICT al bij voorbaat bij neergegooid. Informatie subjecten verzekeren zich vooraf voor de spaanders. Ze zijn er niet verantwoordelijk voor.

Is er na deze hypokritiek op *informance* als onto-theologische configuratie die het religieuze fundamentalisme naar de kroon steekt, nog een ontologie denkbaar die de door Berns beoogde verantwoordelijkheid alsnog situeert? Een wending in Derrida's latere werk naar de filosofie van Deleuze biedt wellicht uitkomst. In *God en de godsdienst* wordt het mystieke plots gekwalificeerd als 'mechanisch' (p. 63), kenmerkend voor de informatiele automatisering met zijn machinale routines. In een verwijzing naar Bergson (p. 63) wordt indirect het Deleuzeaans 'machinieke' met zijn de- en reterritorialiserende werkingen opgeroepen. Derrida's *différance* maakt ons nu los van én verbindt ons opnieuw met de 'oikos' – en Berns' complementariteit van oikonomia en chrematistiek – met het huis en het bekende, kortom met dat wat 'wij' als het 'onze' ervaren en 'wat men vandaag wat verward samenbrengt onder de term "identair"' (p. 63).<sup>43</sup>

Met Deleuze treedt *différance* weer als tussenruimte op de voorgrond, maar zij benadrukt nu op paradoxale wijze de gelijkheid: 'een soort incommensurabele gelijkheid binnen een absolute asymmetrie' (p. 97). En precies daarin zie ik een affirmatieve pendant van de radicale middelmatigheid waar-

mee ik deze tekst aanzette. Als *différance* zo'n asymmetrische tussenruimte is, dan verschuift de nadruk van 'verschil' naar het 'tussen' of 'inter'. Ontologisch duidt dit op een primaat van het verbinden boven het verschillen. Verantwoordelijkheid wordt zo op andere wijze ontologisch verankerd. Het zijn (*esse*) van het tussen (*inter*) is in de meest pregnante zin: *interesse*.

Vertalen we deze ontologie van het tussen naar het existentiële vlak waarop ook de notie verantwoordelijkheid bij Berns figureert, dan dienen zich structuurkenmerken aan als openheid zonder anticipatie, precies dat wat het messianiek kenmerkt. De verantwoordelijkheid ontleent onberekenbaarheid – je weet immers nooit of je beslissing wel goed uitpakt – nu op affirmatieve wijze aan een grondhouding waarin de Levinasiaanse absoluteitheid van de ander ten spijt, deze toch in de open verwondering wordt gerespecteerd. Het beantwoorden van deze nieuwsgierigheid zou wel eens de basis kunnen vormen van een symmetrische verantwoordelijkheid waar Gido Berns op doelt. Ons huidige probleem is wellicht dat in een op veiligheid gefocuste, in informatie verankerde en op winstmaximaliserende instrumentalisering georiënteerde wereld deze interesse, die we als basisvoorwaarde voor de filosofische verwondering kunnen aanmerken, in de kiem wordt gesmoord.

## Noten

- 1 Zie: Henk Oosterling, *Radicale middelmatigheid*. Amsterdam: Boom 2000, p. 45.
- 2 Jean Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*. Parijs: Gallimard 1976, p. 153.
- 3 Jacques Derrida and Bernard Stiegler, *Echographies of Television. Filmed Interviews*. Cambridge: Polity Press 2002, p. 5.
- 4 J. Derrida, Gianni Vattimo & Hans-Georg Gadamer, *God en de goudsdiens. Gesprekken op Capri*. Kampen: Kok Agora/Pelckmans 1997, p. 39.
- 5 Deze zgn. *post-seculiere* wending vinden we in verschillende gedaanten terug. Natuurlijk in de Derrida 'angehauchte' vorm in Hent de Vries' *Philosophy and the Turn to Religion* (Baltimore, MD: John Hopkins Press 2000), maar evenzogoed in Ad Verbrugges *Tijd van onbehagen. Filosofische essays over een cultuur op drift* (Amsterdam: SUN 2004), en Slavoj Žižeks *Geloof* (Londen: Routledge 2002).
- 6 Derrida/Stiegler, *Echographies*, o.c., p. 5.
- 7 Manuel Castells, *The Information Age*. Massachusetts/Oxford: Blackwell 1996, p. 476.
- 8 Martin van Crevelde, *The Rise and Decline of the State*. Cambridge: Cambridge University Press 1999, p. 392.
- 9 Peter-Wim Zuidhof, 'Links? Rechts? Neoliberal!', *NRC Handelsblad*, 20 april 2004, p. 7.
- 10 Gido Berns, *Kringloop en woekering. Een deconstructieve filosofie van de economie*. Amsterdam: Boom 1998, p. 246.
- 11 Zie: Oosterling, *Radicale middelmatigheid*, o.c., pp. 105-106; id., 'ICTology and local interesse. Desacralizing Derrida's chora', in: Ludwig Nagl (Hrsg.), *Essays zu Jacques Derrida and Gianni Vattimo, Religion*. Frankfurt a/M.: Peter Lang etc. 2001, pp. 126-126.

- 12 Over het belang van de aporie in Derrida's oeuvre en de verschuiving van een epistemologische aporie naar een aporetische ervaringsdynamiek, zie: Henk Oosterling, *Door schijn bewegen. Naar een hyperkritiek van de xenofobe rede*. Kampen: Kok Agora 1996, pp. 456-474.
- 13 Derrida, *God en de godsdienst*, o.c., p. 33.
- 14 Zie: J. Derrida, *Marges van de filosofie*. Hilversum: Gooi & Sticht 1989, p. 56.
- 15 Derrida, *God*, o.c., resp. p. 10 en 99.
- 16 Ik geef achter de citaten de pagina's uit Berns' boek aan.
- 17 Ik spreek bewust over hypokritiek, omdat we altijd in onze kritiek gebruik maken van het bekritiseerde media. Hypokritiek werkt van binnenuit en derhalve deconstructivistisch, terwijl hypocrisie nog een kritische buitenpositie vooronderstelt. Over de huidige protestbeweging zegt Derrida: 'Het gaat dan om een Internationale die zich overigens, en dat is karakteristiek in onze tijd, slechts kan ontwikkelen langs de netwerken die ze bestrijdt en met de middelen van de tegenstander' (*God*, o.c., p. 86).
- 18 Hier situeert Berns het verschil tussen 'oikonomos' en 'chrematistiek' (32).
- 19 Daarom leest hij Smiths *Wealth of Nations* altijd in het licht van diens *Theory of Moral Sentiments*. Zie p. 109.
- 20 Derrida's 'endurance non-passive' – als een niet-passief uithouden of verdragen waarbinnen zich de verantwoordelijkheid articuleert – krijgt in het licht van het politieke besluit om de pensioengerechtigde leeftijd op te schroeven en het prepensioen af te schaffen wel een hoogst paradoxaal arbeidzame betekenis.
- 21 Karin Armstrong, *De strijd om God. Een geschiedenis van het fundamentalisme*. Amsterdam: De Bezige Bij 2000. Inmiddels verspreidt fundamentalisme zich ook binnen het polytheïstische hindoeïsme, boeddhisme en confucianisme. Zie: Tariq Ali, *The Clash of Fundamentalisms. Crusades, Jihads and Modernity*. Londen/New York: Verso 2002. Zie verder: Henk Oosterling, 'Moslims en Moderniteit: Tariq Ali over fundamentalisme' gevolgd door 'De botsing der fundamentalismen. Een interview met Tariq Ali', in: *Eutopia. Podium voor politiek, cultuur en kunst*, nr. 6, dec. 2003, pp. 31-57.
- 22 Armstrong, o.c., p. 412.
- 23 Ik voeg hierna achter de citaten de paginanummers in deze tekst.
- 24 Ian Buruma & Avishai Margalit, *Occidentalism. The West in the Eyes of Its Enemies*. New York: The Penguin Press 2004, p. 149.
- 25 Armstrong, o.c., p. 417.
- 26 Zie: Olivier Roy, *De globalisering van de Islam*. Amsterdam: Van Gennep 2003, p. 123.
- 27 Zie: Oscar Garschagen, 'De onstuitbare opkomst van de joodse Taliban', in: *NRC Handelsblad* 4/5 sept. 2004, p. 37.
- 28 George Soros, *De crisis van het mondiale kapitalisme*. Amsterdam: Contact 1998, p. 164.
- 29 Zie: Joseph Stiglitz, *Perverse globalisering*. Utrecht: Het Spectrum 2002, p. 52; Adair Turner, *Just Capital. The Liberal Economy*. Londen: Pan Books 2001, p. 346; John Gray, *Al-Qaida en de moderne tijd*. Amsterdam: Ambo 2003, p. 54; Benjamin Barber, *Het rijk van de angst. Oorlog, terrorisme en democratie*. Amsterdam: Anthos 2003, p. 167. Zie ook: 'Behoed de zorg voor markt-fundamentalisme' in: *NRC Handelsblad* 24 juni 2004, Opiniëpagina.
- 30 Soros, o.c., p. 48.
- 31 Zie: Samuel P. Huntington, *Wie zijn wij? Over de Amerikaanse identiteit*. Amsterdam: Ambo 2004, p. 157.
- 32 Zie: Philip Bobbitt, *The Shield of Achilles. War, Peace and the Course of History*. Londen: Penguin Books 2002, p. 912.
- 33 Zie: Marjorie Kelly, *The Divine Right of Capital. Dethroning the Corporate Aristocracy*. San Francisco: Berrett-Koehler Publishers Inc. 2001, p. 72.
- 34 Zie bijv.: Ted Nace, *Gangs of America. The Rise of Corporate Power and the Disabling of Democracy*. San Francisco: Berrett-Koehler Publishers Inc. 2003.
- 35 Zie: Benjamin Barber, *Het rijk van de angst. Oorlog, terrorisme en democratie*. Antwerpen: Ambo/Manteau 2003, p. 167.

- 36 Zie: Viviane Forrester, *De terreur van de nieuwe economie*. Amsterdam: Byblos 2001, p. 12.
- 37 Dat deze zich niet beperkt tot de ratio, maar in de kunsten allerlei vormen aanneemt heb ik uitgewerkt in mijn onderzoeksproject *Intermedialiteit*. Zie: <http://www.henkoosterling.nl/output.html>
- 38 J. Derrida, 'How to avoid speaking: Denials', in: Harold Coward and Toby Foshay (eds.), *Derrida and Negative Theology*. Albany: SUNY Press 1987, p. 76. In een andere context merkt Hent de Vries op: 'Such an analysis [De Certeaus *La fable mystique*, HO], Derrida advances, could be termed "quasi-transcendental" or "quasi-ontologica", formulations that do not signal any lack of rigor but, on the contrary, expose the narrative, fictional or, more precisely, *fabulous* features of the "mystical postulate" and thereby attempt to subtract it from the metaphysics of the - modern, subjective - will that would still haunt de Certeau's analysis (...).' Zie: Hent de Vries, 'Anti-Babel: The 'Mystical Postulate'', in: Benjamin, De Certeau and Derrida' in: *Modern Language Notes*, nr. 107, 1992, p. 449. In een recenter debat is deze causaliteit gethematiseerd in het werk van Slavoj Žižek. In zijn kritiek op Deleuzes werk met Guattari, met name *l'Anti-Oedipe* (1972), leent zijn verheldering van de 'quasi'oorzaak zich uitstekend voor een begrip van het virtuele. Zie: Slavoj Žižek, *Organs without Bodies*. Londen/New York: Routledge 2004, p. 37.
- 39 Derrida/Stiegler, *Echographies*, o.c., p. 57/58.
- 40 J. Derrida, *Kracht van wet. Het 'mystieke fundament van het gezag'*. Kampen/Kapellen: Agora/Pelckmans 1998, p. 59.
- 41 Zie: Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a/M.: Suhrkamp 1985, pp. 217.
- 42 J. Derrida, *L'écriture et la différence*. Parijs: Éditions du Seuil 1967, p. 399.
- 43 In 'La ruban de machine à écrire (Limited INC II)' thematiseert Derrida een theologisch aspect van de machine door deze als *causa sui* te bestempelen. Dan volgt zijn invulling van de notie virtualiteit in 'la virtualisation de l'événement par la machine': 'La machine est un effet de coupure autant qu'une cause de coupure.' Zie: Jacques Derrida, *Papier machine*. Parijs: Galilée 2001, p. 111.