

# KRITIEK VAN DE POLITIEKE REDE

## Lyotards (af)tastend denken

Henk Oosterling 1997

"Kritiek van de politieke rede. Lyotards (af)tastend denken" in: Een hedendaagse Kant. De invloed van Immanuel Kant op contemporaine denkers. J. Tacq (red.), Boom, Amsterdam, pp. 139-164.

"Zonder de kwestie in algemene zin op te willen lossen, kan men op z'n minst laten zien dat het hier om een schijnprobleem gaat. Het Marokkaanse proletariaat is er absoluut niet aan toe zijn eigen dictatuur te vestigen. Het is natuurlijk talrijk, maar revolutionaire krachten inschatten is wat anders dan boekhouden. Het gaat niet om boekhouden. Wat telt is dat het proletariaat geen helder bewustzijn van zijn eigen doelen en vermogens heeft. Deze arbeidersklasse is niet socialistisch en kent nog geen avant-garde."<sup>1</sup>

Een citaat uit één van de vele artikelen die Lyotard in de jaren vijftig wijdt aan de Algerijnse kwestie. Als lid van de marxistische groep *Socialisme ou Barbarie* houdt hij zich intensief met praktische politieke acties en theoretische analyse bezig.<sup>2</sup> Ondanks de vraagtekens en kritische kanttekeningen die hij bij het orthodoxe marxisme-leninisme plaatst, beweegt zijn politieke analyse zich nog binnen de kaders van het marxistische verloop. Pas rond 1960, geconfronteerd met het volstrekte gebrek aan solidariteit van de Franse arbeidersklasse, begint Lyotards marxistische kader barsten te vertonen. Hij verlaat de groep en breekt met zijn leermeester Pierre Souyri. Aan een bepaald soort politiek is voor hem een einde gekomen.

### 1 Lyotardiaanse politieke theorie: van Marx naar Kant

In de kleine twintig jaar die daarop volgen ontwikkelt Lyotard een politieke 'theorie' van geheel andere aard. Verschillende denkers treden op de voorgrond: naast Marx vooral Freud, Nietzsche en meer linguïstisch georiënteerde denkers. In zijn politieke teksten figureren deze tegen het decor van het moderne politiek-filosofische gedachtengoed van Kant en Hegel. Lyotard deelt Kants politiek-filosofische oriëntatie. Kritiek op een onbetwistbare metaregel, een pleidooi voor een vrij en open debat en een specifieke vorm van vooruitgangdenken, het is allemaal in Lyotards werk terug te vinden. Wat ik ten slotte een 'aftastend' denken zal noemen, krijgt zijn eerste contouren aan het eind van de jaren zeventig, wanneer hij zich op de in de *Kritik der Urteilskraft* uitgewerkte problematiek van het reflexieve oordeelsvermogen richt. Reflexiviteit bestaat erin teneinde de samenhang van afzonderlijke gevallen te kunnen denken er naar een gemeenschappelijke regel wordt gezocht. Opgevat "in deze oordeelkundige (en niet in een technische) zin" is er bij Lyotard nog sprake van een Verlichtingsfilosofie.<sup>3</sup>

De strijd tussen de klassen is veranderd in een onoplosbare strijd die reeds in de materiele uitdrukking van het reflexieve oordeelsvermogen - in zinnen (*phrases*) - besloten ligt. Vandaar dat de ondertitel bij de Engelse vertaling van Lyotards

bijdrage aan *La faculté de juger* (1985) - "Judicieux dans le différend" - naar mijn mening de specificiteit van zijn positie pregnant uitdrukt: "Or Kant after Marx".<sup>4</sup> Kortom, wanneer Lyotard als een 'postmoderne Kant' kan worden omschreven<sup>5</sup>, dan dient daarin, zeker met betrekking tot de politieke rede, de materialistische grondslag van het marxisme te worden verdisconteerd.

Kants op een transcendentale fundering van het oordeelsvermogen georinteerde bewustzijnsfilosofie ondergaat een radicale transformatie. In zijn lezing van Kant kan een fysiologische verankering noch een 'linguistic turn' worden veronachtzaamd.<sup>6</sup> Het resultaat is een filosofie van zinnen. Door een deels nietzscheaans, deels structuralistisch geïnspireerde kritiek op de autonomie van het subject krijgt het reflexieve oordeelsvermogen respectievelijk een fysiologische en een talige dimensie.

Lyotards constatering dat de Grote (politiek-filosofische) Vertelling van Kant door zijn eigen geschiedenis is ondermijnd houdt weliswaar geen afwijzing van diens filosofische oriëntatie in, zij noopt niettemin tot een herbezinning op de aard van "een Verlichtingsfilosofie, maar dan zonder autonomie van het subject, of zelfs maar de eenheid van het subject, en eveneens zonder de daarbij behorende teleologie van de geschiedenis"<sup>7</sup>. Zijn er nog politieke opties voor een filosoferen waarin het moderne politieke gedachtengoed - collectieve zelfbepaling, emancipatie en de realisering van een utopisch potentieel - wordt ondergraven?

## **2 Esthetica: van Nietzsche naar Kant**

De aandacht voor Kants werk is niet zo recent als velen menen. Vóór de Kant-revival aan het eind van de jaren zeventig speelde Kant in het Franse denken al langere tijd een rol van betekenis. Na 1870 is de kantiaanse filosofie zelfs het van staatswege erkende gedachtengoed voor professoren van de Republiek.<sup>8</sup> Reeds in die tijd speelde een politieke motivatie een rol. Want in tegenstelling tot Hegels idealistische identiteitsfilosofie bood het kantianisme toenmalige filosofen een subjectgeoriënteerde theorie over de morele plicht. Het spanningsveld tussen burger en Staat - het domein voor een kritische dialoog - dat bij Hegel en Marx wordt 'aufgehoben' - blijft bij Kant gehandhaafd.

De academicus Lyotard voegt zich in deze traditie. In zijn eerste boek *La phénoménologie* (1954) kritiseert hij vanuit Husserls fenomenologie Hegels totalistische systeemdenken: meent Hegel dat het werkelijke noodzakelijk redelijk - d.i. begrippelijk - is, met de fenomenologie handhaaft Lyotard de zelfondermijnende gedachte dat buiten het denken een onkenbare rest persisteert. Wanneer hij in *Het postmoderne weten. Een verslag* (1979) twee vormen van onderwijspolitiek - een Franse en een Duitse, resp. een kantiaanse en een hegeliaanse - bespreekt, klinkt in deze vergelijking nog steeds een - zij het kritische - verwantschap met Kant door.<sup>9</sup> Lyotard - en met hem een aantal verwante denkers<sup>10</sup> - blijkt van meet af aan door een republikeinse politieke motivatie verbonden met het kantiaanse gedachtengoed.

Zijn werk wordt eveneens geïnspireerd door avant-gardistische kunstpraktijken. Kunst - dat wil zeggen materiële uitdrukkingen van een esthetische verbeeldingskracht - vormt een onontbeerlijke component van Lyotards kantianisme. Wanneer tussen zijn marxistische en kantiaanse oriëntatie Nietzsches werk zijn

filosofische blik richt, verdiept niet alleen diens aandacht voor het lichaam met zijn intensiteiten de kritiek op het autonoom handelende subject, ook Nietzsches fysiologische onderbouwing van de esthetische ervaring doet dan zijn invloed gelden. Aan Nietzsche ontleent Lyotards 'post-marxistisch' kantianisme een tweede materialistische component.

Het resultaat van Lyotards radicale nietzscheanisme is *Économie libidinale* (1974). Echter, na dit boek komt hij tot de conclusie, dat zijn filosofische positie ethisch-politiek steriel is geworden: de compromisloze affirmatie van Nietzsches inzichten heeft tot een impasse geleid in de vorm van een estheticistische onverschilligheid. Om uit deze impasse te komen keert Lyotard niet terug naar Marx. Hij richt zijn blik op het kantiaanse begrip 'rechtvaardigheid'<sup>11</sup>, overigens beseffend dat dit niet langer een modernistische, bewustzijnsfilosofische Kant kan zijn. Kants werk wordt nu vanuit een taalfilosofische optiek herlezen. *Au juste* en *Het postmoderne weten*, beide uit 1979, vormen de aanzetten tot zijn zinnenfilosofie.

Het afscheid van Nietzsche blijkt echter niet definitief.<sup>12</sup> Het zelfondermijnende, aporetische gehalte van diens radicale metafysicakritiek wordt weliswaar verworpen, maar een tweetal nietzscheaanse elementen blijft gehandhaafd: het belang van de schijn en de constitutieve werking van een weerbarstige materie. Historisch bezien bestond er reeds een verband tussen de esthetica van Kant en Nietzsche. In de *Kritik der Urteilskraft* tekent de ontredderende *ervaring* van het verhevene zich af tegen de noodzaak deze in een Idee te vatten. Deze beide elementen zijn bij Nietzsche verwerkt als het dionysisch-apollinische gehalte van de kunst. In het dionysische wordt de ervaring van het verhevene met het lichaam verbonden. Het apollinische staat voor de noodzaak deze ont-zettende ervaring vorm te geven. Op soortgelijke wijze blijft bij Lyotard achter zijn taalfilosofische oriëntatie op het (smaak)oordeel een rol weggelegd voor een pathos, dat geënt is op de *ervaring* van het verhevene.

We kunnen in retrospectief een 'logica' in Lyotards denkontwikkeling waarnemen. Na zijn confrontatie met de dialectiek van Hegel/Marx en Nietzsches esthetische inzichten keert de aanvankelijk fenomenologisch georiënteerde Lyotard terug naar de eerste systematische aanzetten van de dialectiek, fenomenologie en esthetica: Kants 'transcendentale dialectiek' in *Kritik der reinen Vernunft*. (KdrV, B 350/ A 293) De centrale notie in dit derde deel is 'transcendentale schijn'. In tegenstelling tot een empirische of logische schijn is deze onoplosbaar. De transcendentale schijn of illusie is de valkuil van een systeemdenken waarin onkritisch een overgang wordt gemaakt van een beschrijven naar een voorschrijven van werkelijkheid, van een *descriptie* naar een *prescriptie*, kortom van precies dat wat de kern van het politieke denken vormt: van wat is naar wat zou moeten zijn. Een terughoudende omgang met deze onoplosbare schijn - of: met de overgang van werkelijkheid naar wenselijkheid - kleurt Lyotards her-denking van Kants politieke en geschiedfilosofische geschriften.

"Tenslotte moet het duidelijk zijn dat het niet aan ons is *werkelijkheid te verschaffen*, maar toespelingen op het denkbare dat niet gepresenteerd kan worden, te bedenken. En van die taak kan niet de minste verzoening verwacht worden tussen de 'taalspelen' waarvan Kant, onder de naam van vermogens,

wist dat een kloof deze scheidt en dat alleen de transcendentale illusie (die van Hegel) de hoop kan koesteren deze in een werkelijke eenheid te totaliseren. Maar hij wist ook dat voor deze illusie de prijs van de terreur betaald moet worden."(PUK 24)<sup>13</sup>

In het licht van Lyotards breuk met het marxisme dient de terreur gesitueerd te worden in de onkritische identificatie van een feitelijke groep - arbeiders - met de (regulatieve) Ideeën 'proletariaat' en 'communisme'.

### **3 Politieke theorie: patchwork en theorie-fictie**

Marx, Nietzsche, Kant. In het aanvangscitaat gaat het om een concrete politieke praxis in het licht van een politieke crisis: de afbouw van een koloniale overheersing. In de vijftiger jaren is Lyotards doelwit de kapitalistisch-burgerlijke invulling van het moderne gedachtengoed, dat na de Franse Revolutie institutioneel zijn beslag heeft gekregen in de democratische republiek. Lyotard bevroedt echter steeds meer dat marxisme en liberalisme binnen dit politieke denken twee kanten van een en dezelfde medaille zijn. Omdat beide dezelfde vooronderstellingen delen kan er geen radicale kritiek op het kapitalistische systeem worden ontwikkeld. Een aanklacht tegen het moderne politieke gedachtengoed laat zich slechts in termen van dit denken vertalen of kan niet worden gehoord.

Vanaf 1960 tot het midden van de jaren zeventig - de tijd waarin men zich in toenemende mate realiseert dat ook het persoonlijke en het verlangen politiek gekleurd zijn - werkt Lyotard een 'lichaams'politiek uit. Vanuit een lacaniaanse, structuralistische Freud-interpretatie en Nietzsches werk wordt het verlangen als een complex van libidineuze energieën en de wil als een krachtenveld opgevat. Lyotard verdedigt evenwel de fenomenologisch gestemde visie dat het Onbewuste uiteindelijk aan iedere talige greep ontsnapt: denken en leven worden door onoplosbare differenties gevoed. Vanuit het inzicht in de ondenkbaarheid van het volle leven en de onleefbaarheid van het totalitaire denken staat Lyotard een principiële openheid van het denken voor.

Politieke theorie is voor Lyotard niet langer een systematische, zichzelf legitimerende representatie van de werkelijkheid. Het is veeleer een lappendeken of een *patchwork* van kleine verhalen - opgevat als tijd- en ruimtegebonden praktijken - die zijn opgekomen in de emancipatoire politieke strijd van minderheden. Deze verhalen van gemarginaliseerde groepen - gevangenen, hoeren, studenten, boeren - doorkruisen de meta-vertellingen van het marxisme, socialisme en liberalisme die zich nog tot een historisch subject, tot dé burger en dé arbeider, richten. In dit netwerk van verschillen kondigt zich de eindigheid aan van het historische subject als de zelfbewuste drager van het emancipatieproces dat gedurende twee eeuwen als ijkpunt van een politieke strijd heeft gefungeerd. Het positieve resultaat van deze kritiek is een 'minoritaire politiek'<sup>14</sup>, een theoretisch 'heidendom' dat geen enkele universele autoriteit erkent. De "kracht om te vertellen"<sup>15</sup> is de motor van de rechtvaardigheid.

Lyotards bemoeienissen met onder andere het feminisme hebben hem doen inzien, dat het politieke conflict zich reeds op een basaal talig niveau manifesteert. In een

artikel over de vrouwenstrijd wordt een lans gebroken voor een andere vorm van 'theorie'. Deze zou zich haar eigen illusoire totalisering bewust zijn: "... ik stel een soort *theorie-fictie* voor. Laten we eerder ficties dan hypothesen en theorieën smeden."<sup>16</sup> Het fictieve of het schijngehalte behelst echter niet de onwaarheid van de theorie. Het gaat niet om verzinsels. Lyotard benadrukt daarmee veeleer het werkelijkheid-scheppende gehalte en de produktieve kracht van iedere poging om middels een theorie regels voor een praktijk op te stellen.

#### **4 Van oordelen en vermogens naar zinsoorten en zinfamilies**

Dit alles resulteert in *Het postmoderne weten*<sup>17</sup> in een taal filosofische kritiek op de modernistische legitimatiepogingen of Grote Vertellingen die als een metavertoog de wetenschappen funderen. (PW 20) Naast de filosofieën van Hegel en Marx kritiseert Lyotard tevens Kants Vertelling van de emancipatie van het subject. De aan Wittgenstein ontleende notie 'taalspel' en elementen uit de informatietheorie bieden hem gereedschap om zijn kritiek taal filosofisch te herformuleren. De klassenstrijd en nietzscheaanse strijd tussen krachten wordt nu een talige agonistiek: taal wordt opgevat als een spel van zetten en tegenzetten, van noodzakelijke inhakingen van zinnen. Zinnen vormen de basiselementen van een zinfamilie of een *genre*. In een zin kan het bijvoorbeeld om de constatering van een feit gaan of om een aansporing iets te verwerklijken, respectievelijk om een descriptie (feit) of een prescriptie (regel). Zo situeren zinnen zender en ontvanger ten opzichte van elkaar, en ten opzichte van een referent (werkelijkheid), waaraan betekenis wordt verleend. De familiegelijkenissen en de overlappingsen van de Wittgensteiniaanse taalspelen herdefinieert Lyotard als de inbedding van zinnen in en als overgangen tussen genres.

Hoewel verschillende genres elkaar vanzelfsprekend voortdurend beïnvloeden, wijst Lyotard erop dat ze, gegeven een eigen finaliteit, niet tot elkaar te reduceren zijn. Zo is de wetenschap op zoek naar empirisch geschraagde kennis van de werkelijkheid. Als genre kent zij een eigen doelmatigheid, waaraan de kunst die met de werkelijkheid experimenteert, de religie die deze vanuit een bovenwerelds perspectief begeestert, de ethiek die onder andere regels voor het gedrag opstelt, de erotiek die verleidt en de politiek die de werkelijkheid al argumenterend naar haar hand zet om het gedrag van burgers te richten, ondergeschikt worden gemaakt. Ieder genre kent zijn specifieke regels en heeft een eigen doel voor ogen: bewijzen, scheppen, begeesteren, voorschrijven, verleiden, overtuigen.

Meent Kant dat doelmatigheid besloten ligt in de werking van de menselijke rede met haar vermogens<sup>18</sup>, voor Lyotard is deze finaliteit een functie van genres. Daarbinnen worden nominatieve, descriptieve en prescriptieve zinnen doelgericht aan elkaar gekoppeld. Elk genre regelt op zijn eigen manier de inhaking van zinnen. Een algemeen, universeel genre, een meta-genre - een Grote Vertelling - ontbreekt echter. In zijn filosofische hoofdwerk *Le Différend* (1983)<sup>19</sup> werkt hij deze thematiek minutieus uit. Een dergelijk meta-genre kan slechts het "object van een Idee"(D 10) zijn. Daarom gaapt er, gegeven de verschillende finaliteiten, tussen de verschillende genres een voor het denken onoverbrugbare kloof. Tussen zinnen en genres heerst een tweestrijd of geschil (*différend*).

Vanuit dit zinnenfilosofisch perspectief wordt Kants bewustzijnsfilosofie gedeconstrueerd. De verbinding tussen het rijk van de noodzaak - de natuur - en de vrijheid - de rede - wordt taalfilosofisch herdefinieerd: noties als 'vermogen' worden herformuleerd in termen als 'genre'. Zo wordt het onderscheid tussen verstand en rede en tussen de verschillende vermogens - kennen, willen, voelen - een nimmer overbrugbaar verschil en geschil tussen cognitieve en dialectische zinnen. Beantwoordt aan de eerste een empirische, kenbare presentatie, de tweede presenteert via een andere overgang dan een voorbeeld of een schema -via een type, symbool, analogie of teken - een denkbare, gepostuleerde samenhang, die als een regulatief Idee kan worden gedacht.

Veronderstelt Wittgensteins "betekenis is gebruik" nog altijd een empirisch, antropologisch subject (D 12), bij Lyotard was dit subject - of zoals het ook heet: het zelf - reeds een kruispunt van krachten en verlangensstromen. Na zijn wending naar een zinnenfilosofie wordt dit libidineuze zelf tot een knooppunt van reeksen nominatieve, denotatieve, cognitieve, descriptieve, prescriptieve en dialectische zinnen:

"Het *zelf* heeft niet veel om het lijf, maar het is niet geïsoleerd, het is opgenomen in een weefsel van relaties dat complexer en mobieler is dan ooit. Het bevindt zich altijd, oud of jong, man of vrouw, rijk of arm, op 'knopen' van communicatiecircuits, hoe klein die ook zijn". (PW 59/60)

Het sociale is evenzeer een functie van deze aanknopingen. Taalspelen of genres vormen zo een 'relationeel minimum' (PW 60). Terwijl er in de Grote Vertellingen over de hoofden van de ontvangers van de boodschap over de betekenis van hun handelingen en de aard van de werkelijkheid als referent wordt gesproken, zijn het in de kleine verhalen de zenders zelf die over zichzelf vertellen. Zij zijn zender en ontvanger. In plaats van zich een gegeven werkelijkheid te laten opleggen, transformeren zij hun eigen werkelijkheid door met en in hun kritiek nieuwe betekenissen en politieke oriëntaties te ontwikkelen.

Lyotards eerdere kritiek op het subject zet hem ertoe aan te ontkennen dat deze regels door het subject zelf zijn bedacht en in een praktijk worden geïmplementeerd. Individuen kunnen pas subjecten - dat wil zeggen: betekenisvolle deelnemers aan een historisch proces of aan een openbaar debat<sup>20</sup> - worden, als zij zich richten naar de regels van een genre. Openbare communicatie binnen de regels van een genre produceert echter niet alleen subjectiviteit, maar ook werkelijkheid en betekenis. Een zin schept een zinsuniversum en is constitutief voor vier zinsinstanties: iemand (de zender) spreekt tot iemand anders (de ontvanger) over de betekenis (een wetenschappelijk gefundeerd weten) van iets (de referent).

De (machts)relatie tussen de zender en de ontvanger verandert voortdurend. Hun wisselende positie maakt de heterogeniteit van zinsoorten uit. Is er bijvoorbeeld bij een descriptieve uitspraak sprake van een symmetrische verhouding, bij een normatieve zin gaat het om een asymmetrische verhouding: de ontvanger wordt door een al dan niet bekende zender geraakt en verplicht iets te doen. Zodra de vanzelfsprekendheid van deze autoriteit wordt betwijfeld, zodra er dus naar een

legitimatie wordt gevraagd, wordt de problematische overgang en inhaking van een descriptieve naar een normatieve prescriptie expliciet. Descriptie en prescriptie gaan steeds in elkaar over: iedere beschrijving van een werkelijkheid is reeds regelgeleid en veronderstelt een prescriptie, terwijl ieder voorschrift moet terugvallen op een beschrijving van een werkelijkheid om zijn verplichtende karakter te staven. Lyotard wijst op de onkritische overgangen tussen deze zinnen en tussen de doelmatige genres. Hij thematiseert de politieke strijd reeds op een basaal niveau. Maar is er nog een keuze te zwijgen, om niet te spreken? Nee, "er is geen laatste zin" (D 10), want contextueel gebonden zwijgen is voor Lyotard ook een zin. Het is onmogelijk af te zien van een inhaking op een voorgaande zin: "er moet worden ingehaakt".

### **5 Verschillen, onverschilligheid en geschillen**

De door Lyotard aan de kunst ontleende term 'postmodern' staat aanvankelijk simpelweg voor "het ongeloof aan de meta-vertellingen" (PW 26), dat opkomt in de instabiele toestand waarin de westerse samenleving na de Tweede Wereldoorlog terechtkomt.<sup>21</sup> Er is, om met de Kant van de derde Kritiek te spreken, geen sprake meer van een 'sensus communis', van eenduidige, algemene regels waarop het individuele en collectieve gedrag zich kan oriënteren. In legitimaties wordt kennis van hoe de werkelijkheid in elkaar zit (descriptie) omgezet in regels voor het handelen ([meta]prescriptie). Deze overgangen kritisch voltrekken is een van de kenmerken van een open filosoferen dat Lyotard voorstaat.

De politieke theorie van weleer is nu een "heterogeniteit van taalspelen" (PW 27). Het zijn "veelvouden aan eindige meta-argumentaties" (PW 168). Het postmoderne blijkt vervolgens een 'modus' van de moderniteit: "in het denken, in het spreken en in de sensibiliteit" (PUK 31/2). Deze gevoeligheid wordt verbonden met een ethische en politieke houding: "Het (postmoderne) scherpt onze gevoeligheid voor verschillen en versterkt het vermogen het incommensurabele te verdragen" (PW 28). Dat wat niet uitgewisseld kan worden omdat het geen gemeenschappelijke maat of regel kent, wordt het problematische 'object' van zowel het filosoferen als de politiek. Dit tot zijn recht laten komen door het geschil te expliciteren vormt de basis van de rechtvaardigheid. De eindopmerking van *Het postmoderne weten* is de opmaat naar een nieuwe politieke positie: "Een politiek tekent zich af waarin het verlangen naar rechtvaardigheid en naar het onbekende gelijkelijk gerespecteerd zullen worden" (PW 170).

Binnen deze zinnenfilosofische context vangt Lyotards politieke kantianisme aan. De esthetische verbeeldingskracht wordt geïntegreerd in een filosofische arbeid, die zich haar ontoereikendheid om te legitimeren bewust is geworden, maar die niettemin aangezet wordt overgangen te creëren tussen zinnen en tussen de diverse genres. Filosofie zou zich bij uitstek met het talige *aftasten* van deze spanning bezighouden. Zij kan "van het geschil getuigen" (D 11).

In politiek opzicht is de gedachte van een definitieve nivellering van verschillen en een sluitende beslechting van geschillen tussen verschillende genres volstrekt illusoir. Toch hoeft dit niet tot de gevreesde en gewraakte onverschilligheid te

leiden. Lyotard deelt Kants inschatting van de onverschilligheid als tijdelijke impasse. In de inleiding van de *Kritik der reinen Vernunft* meent de laatste, dat onverschilligheid niet het gevolg is van lichtzinnigheid, maar van "gerijpt oordeelsvermogen" (KdrV Axi). 'Indifferentism' of 'Gleichgültigkeit' (KdrV Ax) is het gevolg van het humeaans scepticisme: causale wetmatigheid kan niet als een a priori bewezen worden, omdat ieder nieuw geval de algemeengeldigheid van deze wet kan vernietigen. Iedere volgende descriptie kan het prescriptieve gehalte van de wet vernietigen. De overgang van descriptie naar prescriptie is problematisch.

Toch vormt de sceptische onverschilligheid juist het uitgangspunt voor een kritische filosofie. Kant pareert Hume's scepsis in de transcendentale analytiek. Hij wijst op de constitutieve werking van de verstandscategorieën of begrippen, die orde aanbrengen in de wirwar van zintuiglijke gewaarwordingen: causaliteit blijkt een structurerende werking van het verstand.

Echter, in de transcendentale dialectiek loopt het denken weer vast. Een nieuwe impasse dient zich aan in de hoedanigheid van de antinomieën. Zodra er bijvoorbeeld kenoordelen over de totaliteit van de Wereld worden gedaan, dienen zich door het gebrek aan empirische input - en vanwege het feit dat de beoordelaar zelf deel van deze totaliteit uitmaakt - minstens twee elkaar weersprekende oordelen over deze totaliteit aan. Zo luidt de eerste antinomie: 1. de wereld heeft een begin in de tijd en is wat ruimte betreft eveneens begrensd, 2. de wereld heeft geen begin en ruimtelijke grenzen, maar is, ook wat betreft de tijd, oneindig. Kant toont hoe deze antinomie ontstaat, zodra naar begrippelijke kennis van een slechts in een Idee te denken totaliteit wordt gestreefd. In de derde antinomie komt de causaliteit ter sprake. In de these wordt gesteld dat er ter verklaring van de verschijnselen naast de causaliteit van de natuurwetten tevens een 'causaliteit' door vrijheid moet worden verondersteld, terwijl in de antithese deze vrijheid wordt ontkend. Evenals bij de andere antinomieën worden hier twee perspectieven - het fenomenale en het noumenale - door elkaar gehaald. (KdrV B476 / A448) Lyotard ver'taalt' Kants opmerkingen over de principiële onoplosbaarheid van de antinomieën in termen van een geschil tussen het descriptieve en het prescriptieve. Hij situeert in dit geschil de doorwerking van een transcendentale illusie.

## **6 Geschiedenis en het politieke: het geschiedteken**

In *Le Différend* herleest Lyotard klassiek filosofische teksten van Plato tot Levinas in het licht van deze transcendentale illusie.<sup>22</sup> In 'de fiche de lecture' waarmee *Le Différend* begint, stelt hij: "Gegeven 1e de onmogelijkheid conflicten te vermijden". Hij voegt er tussen haken aan toe, als betreft het een nadere uitleg: "onmogelijkheid van de onverschilligheid" (D 10). In deze opmerking ligt een ethisch-politieke optie besloten, die de lezing van de politieke geschriften van Kant toonzet: Lyotards politieke denken wordt niet gemotiveerd door een naar onverschilligheid tenderende identificering, noch door een in onverschilligheid resulterende affirmatie van verschillen. Hij legt zich er veeleer op toe "een filosofische politiek in te stellen die zich onderscheidt van de door belangen ingegeven, theoretische activiteit van intellectuelen en politici". Deze filosofische politiek oriënteert zich op "de Kant van de derde Kritiek en van de historisch-politieke teksten ('vierde Kritiek') ..." (D 11).

In *Der Streit der Fakultäten* had Kant de vraag opgeworpen "of het menselijke geslacht in een voortdurende voortgang naar het betere verkeert" (SF A131). Een antwoord blijkt niet mogelijk, omdat dit, evenals bij de antinomie, begripelijke kennis van een niet-empirisch te staven totaliteit (Geschiedenis) veronderstelt. Cognitieve uitspraken doen over de doelmatigheid van de geschiedenis en een politieke praxis ontwikkelen op grond van deze inzichten veronderstelt opnieuw dat er een overzicht voorhanden zou zijn van het proces waarvan de beoordelaar zelf deelnemer is.

"De revolutionaire politiek berust op een transcendente illusie op politiek gebied: dat wat als object voor een cognitieve zin presenteerbaar is, wordt verward met dat wat als object voor een speculatieve en/of ethische zin kan worden gepresenteerd." (E 62)

De doelmatige samenhang van afzonderlijke gebeurtenissen kan echter wel in een reflexief oordeel worden *doordacht*: middels een reflectie op de feitelijke, bijzondere gevallen kan in alle voorlopigheid een regel worden 'ontdekt' en een Idee worden gepostuleerd *alsof* er sprake is van een doelmatige samenhang. Esthetische overwegingen blijken daarbij een rol te spelen: geschiedenis blijkt een 'vertelling' (SF A385) en even verder merkt Kant op dat "in zo'n voornemen slechts een roman tot stand kan komen" (SF A408). Toch is dit alles niet louter waarzeggerij, "maar zal er (...) een troostend vooruitzicht in de toekomst worden geopend" (SF A410).

Blijkbaar is ook voor Kant schijn of fictie voor de inschatting van de toekomst een noodzakelijke voorwaarde. Lyotard radicaliseert dit inzicht. Hij laat echter zijn eerdere invulling van theorie-fictie los, omdat "dergelijke termen afkomstig zijn van een grond- of oorsprongsproblematiek" (E 124). Na zijn afwijzing van Nietzsche heeft hij deze optie achter zich gelaten.<sup>23</sup> Evenals Kant is hij zich de onvermijdelijkheid van de transcendente schijn - uitgedrukt in de uitdrukking *alsof* - bewust. Kant beperkt zich tot het aangeven van overgangen van het begripelijke naar het idee-matige. Zo'n overgang is een niet-empirisch te staven *presentatie*: een type, analogie of symbool<sup>24</sup>. Ten aanzien van de geschiedenis wordt de alsof-beweging geïnstantieerd door een andere overgang: een *geschiedteken*.

Een dergelijk teken zou op een vooruitgang en daarmee op een doelmatigheid in de geschiedenis wijzen. De Franse Revolutie is voor Kant zo'n teken. Dit wordt echter niet empirisch onderbouwd door naar de werkelijke gebeurtenissen in Parijs te verwijzen (descriptie). Evenmin wordt het afgemeten aan het feit dat de inwoners van Parijs in vuur en vlam raken voor de revolutionaire idealen. In overeenstemming met zijn analyse van het smaakoordeel vindt Kant het criterium uitsluitend in de collectieve reactie van diegenen die juist niet bij de revolutie betrokken zijn: zij staan belangeloos ten opzichte van deze gebeurtenissen. Gaat het in het smaakoordeel echter om een bewustzijnsact, in de inschatting of iets als teken fungeert betreft het een collectief *affect*: het enthousiasme van de buitenstaanders geeft uitdrukking aan een esthetisch-politieke ervaring.

Lyotard actualiseert deze gedachte. Hij vertaalt haar in termen van zijn zinnenfilosofie. Daartoe wijst hij op een splijting (*clivage*) in de 20ste eeuwse geschiedenis:

Auschwitz als "eigenaam van een para-ervaring of zelfs van een vernietiging van de ervaring" (D 145/6). 'Ervaring' werd door Hegel gedefinieerd als het zichzelf almaar verrijkende resultaat van een dialectisch proces, waarin iedere ontkenning van de redelijkheid uiteindelijk weer ten dienste van deze redelijkheid staat. In Auschwitz als *gebeurtenis* meent Lyotard in navolging van Adorno dat dit speculatieve genre - de dialectiek - ten onder gaat.

In het geval van Auschwitz is er geen sprake meer van een in begrip te vatten ervaring. Zelfs de hegeliaanse gedachte van de list van de rede - als zou de rede de diepste, irrationele aandriften van individuen indirect gebruiken om de redelijkheid van de geschiedenis en van de werkelijkheid te versterken - verliest hier zijn zeggingskracht. Er is geen 'Aufhebung' of 'Resultat' van Auschwitz meer mogelijk. Hoogstens fungeert de droefheid, die deze gebeurtenis collectief oproept nog als een negatief geschiedteken, waarin, om het paradoxaal te stellen, de vooruitgang ten onder gaat.

Dit teken duidt echter meer op de onvermijdelijke behoefte om toch nog zin of betekenis te geven aan het volstrekt zinloze. Auschwitz is geen ervaring die door begrippen kan worden bemiddeld. Het is een gebeurtenis die ieder bevatting- en voorstellingsvermogen doet verstommen. Het denken wordt letterlijk sprakeloos. De absurditeit ervan doet het denken verstommen. Maar juist het affect van de absurditeit wijst erop dat er nog steeds gepoogd wordt betekenis of zin te geven: steeds opnieuw worden er zinnen geformuleerd om de verstomming te doorbreken. Dat wat Kant "aanspraak op absolute totaliteit" noemt, blijft ook de zinnenfilosofie bespoken: er moet worden ingehaakt.

Lyotard eindigt *Le Différend* met een paradoxale en ambigue vraag: "maakt de gebeurtenis (*occurrence*) dan geen geschiedenis/verhaal (*histoire*)?". Ondanks dat zij geen teken kan zijn, "moet de gebeurtenis worden beoordeeld, tot in haar onvergelijkbaarheid. Men kan met de gebeurtenis geen politiek 'programma' opstellen. Maar men kan voor haar getuigen" (D 260). Maar is het getuigen van deze impasse nog een politieke daad, gericht op een te realiseren toekomstige gemeenschap?

Hoewel een kwaadwillende lezing van Lyotards 'getuigenissen' hem als een evangelist van een verdwenen geloof of als een 'politicus' van een verloren gemeenschap zou kunnen afschilderen, zie ik in zijn oproep te getuigen een pleidooi voor een alertheid voor singulariteiten, voor de veelheid, voor het gebeuren, voor het eenmalige en het Andere dat steeds weer *te denken geeft*. In die zin blijft het de politiek steeds een stap voor.

## **7 Het vergeten van de gebeurtenis**

Wanneer Lyotards filosofische aandacht naar het gebeurlijke, het eventementiële gehalte van de geschiedenis verschuift, worden er in zijn verwerking van Kant accenten gelegd waardoor het vroegere materialisme zich met het kantiaanse transcendentalisme verbindt. Het transcendentalisme was natuurlijk al in de zinnenfilosofie gedeconstrueerd, maar nu worden er een drietal 'materiële' elementen aan toegevoegd: naast de gebeurtenis tevens een wisselwerking tussen pathos en materie. Tijdelijkheid en lichamelijkheid zijn in Kants transcendentale analyses vanzelfsprekend ver te zoeken. In zijn politiek-historische geschriften worden deze elementen niet systematisch verwerkt. Slechts het collectieve, reeds door de rede

uitgezuiverde pathos van het enthousiasme - als een soort pendant van het niet-pathologische affect van de achtung in de *Kritik der praktischen Vernunft* - duidt op een fysiologische dimensie.

Bij Lyotard is politiek evenwel onlosmakelijk met het lichaam en met zijn intensiteiten verbonden. Op de vraag "of we zonder lichaam kunnen denken" geeft hij in *Het onmenselijke. Causerieën over de tijd* (1988)<sup>25</sup>, waarin hij Kants humanisme als grondslag voor een strijd tegen het door informatietechnologieën geschraagde kapitalisme verwerpt, als antwoord: "Maar het fenomenologisch, sterfelijke en waarnemende lichaam is tegelijkertijd het enige voorhanden *analogon* om een zekere complexiteit van het denken te denken" (O 36).

Het denken wordt voor Lyotard altijd eerst geaffecteerd. Dit geldt ook voor het kennen. In de eerste Kant-notitie in *Le Différend* toont hij hoe Kant aan het begin van *Kritik der reinen Vernunft* in zijn transcendentale esthetica een receptibiliteit bij het subject vooronderstelt: daardoor kan dit door indrukken worden geraakt. Lyotard meent echter dat deze 'ontvangst' niet onproblematisch is: wie is de zender van de materie die het subject ontvangt? Is dat een reeds gegeven werkelijkheid? En wat gebeurt er in het geaffecteerd worden?

In de analyse van de ervaring van het sublieme wordt deze ontvangst door Kant geproblematiseerd: in de overrompeling door het verhevene ontstaat onlust. Deze onlust wordt vervolgens weer door de rede omgezet in lust teneinde de samenhang van het subject te redden. Burke's analyse van het sublieme indachtig verlegt Lyotard nu zijn aandacht van de transcendentale illusie naar de ontreddende ervaring: dit is een gebeurtenis waarin even "niets gebeurt". Hoogstens komt de vraag op wat er te gebeuren staat. Vragen naar *wat* (quid) er gebeurt, vernietigt deze gebeurtenis: in het wat wordt een zinsuniversum geschapen waarin naast referent, zender en ontvanger ook reeds betekenis wordt verleend. *Dat* (quod) er gebeurt, gaat als een zin-materie (*phrase-matière*) aan de zin 'vooraf': "Wat wij niet kunnen denken, is dat er iets gebeurt. Of beter en eenvoudiger gezegd: dat er gebeurt. Niet een groot evenement in de betekenis van de media. Ook geen klein evenement. Maar een gebeurtenis" (O 94). Het geschil dat tussen de zinnen heerst, wordt door deze accentverschuiving op een andere 'plaats' gesitueerd:

"Het geschil steunt niet op de inhoud van de reflectie. Hij raakt zijn uiterste vooronderstelling. De reflectie eist dat men aandacht schenkt aan de gebeurtenis, dat men niet weet wat er gebeurt. Zij laat de vraag open: 'Gebeurt het?'. Zij tracht het nu te handhaven (een lastig woord)" (D 14).<sup>26</sup>

Wat hier opgeworpen wordt, is "het vraagstuk van de tijd" (O 104), dat door Kant in transcendentale zin slechts aan het begin van de *Kritik der reinen Vernunft* wordt behandeld, maar dat in zijn politiek-historische geschriften verder geen rol speelt. Speelt bij Kant op de achtergrond steeds een transcendentie mee die zich laat ervaren als het sublieme, bij Lyotard wordt dit transcendentale gedacht als het onbeschrijfbaar van de gebeurtenis zelf.

Bij Kant verdwijnt de gebeurtenis echter uit beeld. Alleen door de gebeurtenis te vergeten en in een samenhangende betekenis op te nemen kan het identificerende

denken, hoe bewust het zich ook is van de transcendentale illusie, doorgang vinden. Dit vergeten van de singulariteit blijkt de 'mogelijkheidsvoorwaarde' van de geschiedenis, opgevat als een denkbare werkelijkheid. Door de gebeurtenis weer centraal te stellen kritiseert Lyotard dit methodische vergeten: "Strijden tegen het vergeten", heet het in *Heidegger en 'de joden'* (1988)<sup>27</sup>. Dit "betekent hier strijden voor het besef dat je vergeet zodra je gelooft, zodra je iets concludeert en iets als verworven gaat beschouwen" (HJ 30). Zo vergeet een uitspraak over de geschiedenis haar gebeurlijke 'oorsprong'. Deze laatste term is evenals 'vooraf' vanzelfsprekend een problematische notie, omdat de tijdsdimensie die gekritiseerd wordt, reeds is voorondersteld: een lineaire, cumulatieve, progressieve tijd, waarin gebeurtenissen reeds een doelmatige samenhang vertonen. Dit is voor Lyotard reden te beweren dat het politiek-historische spreken zijn eigen grondslag nimmer kan (om)vatten of representeren, ook al kan het niet nalaten deze keer op keer als een politieke gebeurtenis te herdenken.

Als Lyotard deze gedachtengang toespitst op de verschrikking van deze eeuw, komt hij tot een nagenoeg contra-intuïtieve uitspraak: "'Auschwitz' in beelden, in woorden representeren is een manier om het te doen vergeten" (HJ 49). Hoewel deze uitspraak menigeen zal verbazen, wordt hier niet beweerd dat we niet van de geschiedenis moeten leren. Daarbinnen legt hij een accent: het gaat hem om het onvoorstelbare en onbenoembare 'het'. Dit is het onrecht of geschil dat niet ter sprake kan worden gebracht. In zijn onvoorstelbaarheid, in zijn niet-representeerbaarheid blijft het het politieke denken, dat nu eenmaal op representatie is gebaseerd, bespoken.

"Het geschil bestaat dus hierin: de moderne esthetica is een esthetica van het verhevene, maar is nostalgisch; hierdoor kan het onpresenteerbare slechts als een afwezige inhoud aangeduid worden (...). Het postmoderne zou dat zijn wat in het moderne verwijst naar het onpresenteerbare in de presentatie zelf (...) niet om daarvan te genieten, maar om het gevoel voor het bestaan van het onpresenteerbare te scherpen" (PUK 23).

### **8 Politiek, esthetiek en schriftuur: het politieke in de politiek**

Toch meent Lyotard dat representeren onvermijdelijk is: "Maar het is één ding dit te doen met het oogmerk het geheugen te redden, en iets anders te proberen de rest, het onvergetelijke vergetene, in het geschreven woord te bewaren" (HJ 50). Vanuit zijn taal filosofische perspectief lijkt het medium van de filosofie - een specifieke wijze van schrijven - bij uitstek geschikt om deze dubbelzinnigheid tot uitdrukking te brengen. Daarom zijn politiek en schrijven voor Lyotard onlosmakelijk met elkaar verbonden. Het onthouden van het geschil dient echter gepaard te gaan met een zich onthouden van het verkondigen van algemeenheden. In het filosofisch medium kan de spanning tussen de onvermijdelijkheid en de onmogelijkheid te representeren op subtiële wijze worden getoonzet. Op dit punt komt Lyotards sympathie voor avant-garde praktijken naar voren:

"Een postmodern kunstenaar of schrijver verkeert in de situatie van een filosoof: de tekst die hij schrijft, het werk dat hij voltooit zijn niet in principe

onderworpen aan al vaststaande regels, en kunnen niet beoordeeld worden door middel van een bepalend oordeel, door op die tekst of op dat werk bekende categorieën toe te passen. Naar deze regels en deze categorieën zijn het werk of de tekst op zoek".

Wat zich in het filosofische schrijven, in een schriftuur (*écriture*) - die Lyotard overigens regelmatig gelijkstelt met 'kunst' - aandient, is precies die vergeten gebeurtenis die de brandstof van het denken vormt: "Vandaar dat het werk en de tekst de eigenschappen van een gebeurtenis (Ereignis) hebben" (PUK 24).

Reeds voor zijn herdenking van Kant was de schriftuur voor Lyotard een politiek geladen activiteit: "het spoor van de initiërende gebeurtenis wordt erdoor in de taal ingevoerd". Men deelt dan niet zozeer in kennis, alswel "in een sensibiliteit die het schrijven voor gemeenschappelijk kan en moet houden" (PUK 109). Het is deze sensibiliteit waaraan aan het eind van *het postmoderne weten* wordt gerefereerd en die in *Le Différend* met een verwijzing naar Levinas' 'passibilité' (D 168) wordt genoemd.<sup>28</sup> Een dubbelzinnig onthouden vereist een zekere terughoudendheid en een pathos. In deze schriftuurlijke ontvankelijkheid werkt het appèl door dat van de gebeurtenis uitgaat.

Het pathos dat in deze sensibiliteit zindert, is echter geen passieve lijdzaamheid, evenmin een onverschilligheid. Het is voor alles een alerte ontvankelijkheid. Of zoals de bezorgers van Lyotards politieke geschriften het stellen: "Lyotards politieke schriftuur is een strijd om te luisteren, om een politiek te beluisteren die niet de taal van het politieke kan spreken"<sup>29</sup>. Filosoferen in lyotardiaanse zin blijkt een herdenken - en gegeven het primaat van de taal: een herschrijven (*réécrire*) - van dat wat telkens weer wordt vergeten: het geschil en het daarmee gepaard gaande onrecht en lijden. Zijn geschriften overziend wordt snel duidelijk dat "politiek, in Lyotards geschriften, een gevoel is van verbijstering dat er ook maar iets kan gebeuren"<sup>30</sup>.

Esthetiek, politiek en filosofie gaan een nieuwe verhouding aan. Door esthetiek en politiek met elkaar in verband te brengen begeeft Lyotard zich evenwel op gevaarlijk terrein. Door de wijze waarop in het 20ste eeuwse totalitarisme politiek en esthetiek met elkaar zijn verbonden, heeft deze relatie een negatieve lading gekregen: de politiek is door het fascisme geësthetiseerd, terwijl het stalinisme de kunst heeft gepolitiseerd. Geoffry Bennington plaatst in *Lyotard. Writing the Event* (1988) daarom diens verwerking van het reflexieve oordeel tegen de achtergrond van Benjamins analyse van het fascisme<sup>31</sup>: dit oordeel

"verbindt het esthetische en het politieke zodanig dat het al diegenen moet verontrusten die onmiddellijk het fascisme bespeuren in de verbinding van beide termen. Het blijft te bezien of Lyotard de politiek esthetiseert of de esthetiek politiseert, of dat deze twee termen voldoende zijn voor wat er in zijn werk op het spel staat"<sup>32</sup>.

Blijkbaar bevat het esthetische oordeel impliciet een politieke optie: "ieder esthetisch oordeel eist een universalisering en anticipeert op een *sensus communis*, op een ge-

meenschap, op een consensus"<sup>33</sup>.

Deze anticipatie op de gemeenschap keert ook terug in Lyotards verwerking. Heeft Kant echter nog een wereldgemeenschap en een eeuwige vrede op het oog, Lyotard weet dat deze gemeenschap met het uiteenvallen van de Grote Vertellingen zich nog slechts ex negativo en uitsluitend vanuit een dissensus of een geschil laat denken: "Laten we tenminste getuigen, steeds weer en voor niemand, van het denken als catastrofe, als nomadisme, als verschil en werkeloosheid" (O 157).

Bennington meent terecht, dat

"'getuigen' van het niet-representeerbare geenszins de vooruitgang van de mensheid als verbetering bewijst, maar getuigenis aflegt van de activiteit van het denken. Deze is in de radicale zin politiek (hoewel niet als een programma van een 'radicale politiek'), in zoverre het voortdurend een 'rijk der vrijheid' in, door en tegen een 'rijk van noodzaak' oproept."

In deze politieke activiteit van het denken wordt precies dat vermeden wat eigen is aan de politiek als genre: dit "tracht voortdurend een rijk van noodzaak te onttrekken aan dit rijk van vrijheid"<sup>34</sup>. Met andere woorden: de politiek identificeert de werkelijkheid op grond van van tevoren gegeven wetmatigheden, terwijl dat wat Lyotard 'het politieke' noemt, deze identificatie steeds weer doorbreekt. Iedere getuigenis beseft bovendien dat het dat verraadt waarvan het wil getuigen. (O 158)

Er vindt een 'terugtrekking' plaats van de politiek (*la politique*) of van "de politieke doctrine, welke dan ook". Politieke theorie en politieke filosofie wordt reflexief verankerd in "de filosofie van het politieke (*le politique*), dat wil zeggen de 'vrije' kritiek of reflectie op het politieke" (E 33). Politiek krijgt bij Lyotard - opnieuw in navolging van Adorno - micrologische dimensies:

"Alles is politiek als politiek de mogelijkheid van het geschil is als gelegenheid tot de minste inhaking. Maar de politiek is niet alles als men daarmee bedoelt dat het het genre is dat alle andere genres bevat. Zij is niet *een* genre" (D 201).

Politiek of het politieke maakt door zijn inhakingscapaciteit de verbinding tussen genres mogelijk. Het is geen omvattend, legitimerend genre, geen laatste zingeving meer. Het moet zich telkens weer in een ander genre uitdrukken. Aan het filosoferen ontleent het een zelfondermijnende, een aporetische spanning: "het filosofische genre, dat een metataal lijkt, is slechts zichzelf (...) als het weet dat er geen metataal bestaat" (D 227).

Hoe verhoudt Lyotards invulling van het politieke zich tot de parlementaire politiek? Hij waardeert de 'deliberatieve orde' niet zozeer om haar representatieve rol, alswel om de scheiding van de machten: deze stemt voor hem overeen met de heterogeniteit van de genres. "De door belangen ingegeven, theoretische activiteit van intellectuelen en politici" wordt in kritische zin doorgelicht op verzwegen vooronderstellingen, die onkritische overgangen mogelijk maken en menen

transcendentale illusies te kunnen realiseren. Een filosofische politiek, gerealiseerd in een schriftuur, legt echter deze transcendentale illusies bloot.

Een van de implicaties van Lyotards kantianisme is het inzicht dat zich in het veelbesproken einde van de politiek tegelijkertijd een oneindige politiek aandient. Vooral daaruit blijkt dat politiek en esthetiek zich anders tot elkaar verhouden dan in het totalitarisme het geval was en is. Juist doordat de politiek zich haar radicale eindigheid - haar ontoereikendheid universele regels op te stellen - 'bewust' is, wordt ze tot een oneindige zelfreflectie aangezet. Of in taal filosofische termen: tot een onbeslisbaar debat over geschillen en verschillen. Anders gezegd: het einde van de politiek tekent zich af tegen een politiek van het oneindige, van het onbepaalde, van het sublieme. Het politieke en de daarin besloten reflexieve omgang met geschillen en verschillen fungeert daarbij - en hier keert in formele zin de werking van Kants Ideeën terug - als een wijkende horizon.

### **9 Immaterialistisch materialisme: een (af)tastend denken**

Politiek in lyotardiaanse zin heeft zolang het zich tot de reguliere, parlementaire politiek verhoudt, geheel in overeenstemming met zijn adhesiebetuigingen aan de avant-garde (PUK 91), een principieel negatief-kritisch karakter. Als esthetisch-politieke praktijk is zijn arbeid echter creatief en bevat het het werkelijkheidscheppende gehalte dat reeds in zijn opvatting over een theorie-fiction werd verdisconteerd. In een zelfreflexieve schriftuur - of zoals het steeds vaker gekwalificeerd wordt: in het 'filosoferen' of 'denken' - krijgt het onbenoembare, het sprakeloze (*in-fans*) een niet-representeerbare stem.

De marxistisch-politieke strijd tegen het onmenselijke kapitalisme uit de jaren vijftig is overgegaan in een filosofisch-politieke strijd tegen de technologische transparantie die Lyotard nog steeds met het kapitalisme verbindt. Deze wordt niet meer frontaal, maar op guerrilla-achtige wijze gevoerd zonder dat de illusie van een overwinning wordt gekoesterd. Een filosofische politiek rest weinig meer dan "experimentele bewegingen te maken *binnen* de taalspelen die ons situeren (want er is niets buiten), en op deze manier nieuwe effecten te generen door heel het sociale netwerk".<sup>35</sup>

Het humanisme, dat Kants politieke geschriften draagt, is voor Lyotard geen reëel alternatief. Het nomadische gevecht, dat de talige agonistiek nu eenmaal is, richt zich tegen het onmenselijke van de technologie. Als, zo lezen we in het voorwoord bij *Het onmenselijke*, de revolutionaire praxis van voorheen onmogelijk is geworden "wat blijft als 'politiek' anders over, dan het verzet tegen dit onmenselijke?". Het beroept zich daartoe vanuit een andere 'onmenselijke' sfeer: het kinderlijke. Voor Lyotard wordt het denken door het verlies van de onschuld eigen aan de kindertijd, met een nimmer inlosbare schuld opgeladen: "Maar het volstaat deze schuld niet te vergeten om verzet te bieden en om, misschien, niet onrechtvaardig te zijn. Het is de opgave van het schrijven, het denken, de literatuur en de kunsten, hiervan het getuigen te wagen" (O 16).

Op de vraag wat ten slotte de zender is die de denker als ontvanger affecteert en mobiliseert, geeft Lyotard in zijn geschriften rond 1990 een antwoord. Daarin klinkt nog steeds zijn politieke en intellectuele afkomst door: marxisme en fenomenologie. Het 'onafstembare' dat de (af)grond van het geschil is, heeft door zijn gehele werk

steeds weer andere namen gekregen: "arbeid, het figurale, heterogeniteit, dissensus, gebeurtenis, ding" (O 12). Dit 'ding' wordt ook wel simpelweg 'materie' genoemd. Materie is als ding "de presentie, in zoverre ze voor de geest niet-presenteerbaar is. Ze onttrekt zich aan zijn greep. Ze biedt zich niet aan de dialoog, noch aan de dialectiek aan" (O 139). Deze materie kan slechts op paradoxale wijze gedefinieerd of geïdentificeerd worden. De 'definitie' moet 'per definitie' zelfondermijnd zijn: "Dit zou een definitie (een negatieve, vanzelfsprekend) van de materie zijn: dat wat de geest opblaast" (I 168). Door een radicale transformatie - eerst samen met Ricoeurs "meesters van het wantrouwen" (Marx, Nietzsche, Freud), vervolgens vanuit een eigentijds kantianisme - heeft Lyotard zijn marxistisch materialisme omgesmeed tot 'een immaterialistisch materialisme' (I 54).

In zijn herdenking van Kants 'vierde kritiek' is het accent verschoven van het autonome subject naar een door affecten bewogen zeggingskracht, van waaruit gebeurtenissen als het ware worden afgetast. Het politieke wordt begeesterd door een pathos dat wordt opgeroepen, zodra het lichaam als een passibiliteit, als een alerte ontvankelijkheid door materiële gebeurtenissen wordt geaffecteerd en het als reactie daarop de samenhang ervan tracht te vatten: "Na het sublieme bevindt men zich na het willen" (O 139). Dit 'willoze' denken is, ondanks de deconstructie van Kants Verlichtingsdenken, geen onbeholpen denken op de tast, geen tasten in het duister, maar een zorgvuldig en bedachtzaam aftasten van de materialiteit van het denken, van woorden en zinnen, in de hoop een gevoeligheid voor onrecht en lijden mede te delen. In Lyotards (af)tastende denken wordt Kants *sensus communis* gereanimeerd.

## AFKORTINGEN

KdrV - *Kritiek der reinen Vernunft*

KU - *Kritik der Urteilskraft*

PW - *Het postmoderne weten*

PUK - *Het postmoderne uitgelegd aan onze kinderen*

D - *Le Différend*

E - *Het enthousiasme*

SF - *Der Streit der Fakultäten*

I - *L'Inhumain. Causeries sur le temps*

O - *Het onmenselijke. Causerieën over de tijd*

HJ - *Heidegger en 'de joden'*

## NOTEN

1. Jean-François Lyotard, "The North African Bourgeoisie" (1957), in: Jean-François Lyotard, *Political Writings*. (vert. Bill Readings & Kevin Paul Geiman), VCL Press, Minnesota 1993, p. 182
2. Zie: Jean-François Lyotard, *Postmoderne fabels*. Kok Agora, Kampen 1996, p. 26 ev.
3. Frans van Peperstraten, *Lyotard. Gebeurtenis en rechtvaardigheid*. Kok Agora, Kampen 1995, p. 114.
4. Zie: "Judiciousness in Dispute, or Kant after Marx" in: *The Lyotard Reader*, Andrew Benjamin (ed.), Basil Blackwell, Londen 1989, pp. 324-259.

5. Van Peperstraten, o.c., p. 11.
6. Deze 'linguistic turn' voltrekt zich in Frankrijk via Nietzsche, Freud en De Saussure. Zie verder: Henk Oosterling, *Door schijn bewogen. Naar een hyperkritiek van de xenofobe rede*. Kok Agora, Kampen 1996, hfdst. 7.
7. Van Peperstraten, o.c., p. 115.
8. We kunnen hier denken aan het kantianisme van Charles Renouvier, Octave Hamelin en Jules Lachelier. Zie: Friedrich Ueberweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie IV*. Ernst Siegfried Mittler und Sohn, Berlijn 1916, pp. 502/523/528.
9. Zie: Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Minuit, Parijs 1979. Ik verwijs naar de Nederlandse vertaling: *Het postmoderne weten. Een verslag*. Kok Agora, Kampen 1987. pp. 95/96/103.
10. Zie: Gilles Deleuze, *La Philosophie critique de Kant* (1963); Michel Foucault vertaalt *Antropologie in pragmatische Hinsicht* (1800). Zijn kritiek erop vormt de aanzet tot *Les mots et les choses* (1966). Evenals Lyotard geeft hij rond 1979 aan Kants sociaal-politieke geschriften een nieuwe interpretatie. Ook Derrida herneemt rond die tijd Kants werk.
11. Jean-François Lyotard, *Instructions païennes*. Galilée, Parijs 1977, pp. 35/6.
12. "Mijn verhouding met Nietzsche is altijd een reeks van aanvangen geweest. Natuurlijk gebruik ik hem op grote schaal voor eigen doeleinden". Zie: Lyotard, "Nietzsche and the Inhuman" in: *Journal of Nietzsche Studies*, 7, (1994), p. 90.
13. Zie: Jean-François Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants. Correspondance 1982-1985*. Galilée, Parijs 1986). Ik verwijs naar: *Het postmoderne uitgelegd aan onze kinderen*. Kok Agora, Kampen 1987. Zie verder: pp. 31, 78, 80, 119.
14. *Political Writings*, o.c., p. xvi.
15. *Instructions païennes*, o.c., p. 17/46.
16. Jean-François Lyotard, "Feminité dans la métalangue" in: *Rudiments païens. Genre dissertatif*. Union Générale d'Éditions, Collection 10/18, Parijs 1977, p. 226.
17. In de Franse titel *La condition postmoderne* klinkt de spanning tussen descriptie en prescriptie door: 'condition' kan immers zowel een feitelijke toestand als een mogelijkheidsvoorwaarde zijn. Lyotard speelt voortdurend met deze pseudo-transcendentale verdubbeling.
18. Zo stelt hij, sprekend over de dynamiek tussen verbeeldingskracht en rede, dat de verbeeldingskracht wordt gekenmerkt door "een streven naar een voortgaan tot in het oneindige", terwijl in de rede "een aanspraak op absolute totaliteit" doorwerkt. Zie: KU B 85/6, A 84/5). Het is deze aanspraak waaruit de transcendentale illusie voortkomt.
19. Jean-François Lyotard, *Le Différend*. Minuit, Parijs 1983.
20. Zie voor een uitwerking van de relatie tussen openbaarheid en het geschil: Richard Brons, *Lyotard: Filosofie tussen Openbaarheid en Sprakeloosheid*. Utrecht 1997 (dissertatie).
21. In 1994 stelt hij het wel erg gechargeerd: "Ik heb de term 'postmodern' slechts gebruikt om een stroming in de architectuur aan te duiden die 'postmodernistisch' is genoemd". Zie: "Nietzsche and the inhuman, o.c., p. 103. Zijn eigenlijke kritiek betreft echter het feit dat het in de USA onmiddellijk tot een 'isme' is geworden.
22. Het boek bevat vier Kant-notities. De laatste - "Het geschiedteken" - is in het Nederlands vertaald: *Het enthousiasme. Kants kritiek van de geschiedenis*. Kok Agora, Kampen 1991.
23. Ik meen zelf dat hij bepaalde aspecten van Nietzsches denken onderschat of zelfs over het hoofd ziet. Zie daartoe: *Door schijn bewogen*, o.c., pp. 487 ev./ 555 ev.
24. Zo presenteert hij in KU het Schone als een symbool voor het Goede of de zedelijkheid. Zie: KU B254/A251.
25. Jean-François Lyotard, *L'Inhumain. Causeries sur le temps*. Galilée, Parijs 1988. Ik verwijs naar de Nederlandse vertaling: *Het onmenselijke. Causerieën over de tijd*. Kok Agora, Kampen 1992. Daarin is een groot deel van deze essays is opgenomen. Voor de niet vertaalde essays verwijs ik naar de Franse versie.

26. Lyotard duidt hier op het woordspel tussen 'maintenir' en 'maintenant'.
27. Jean-François Lyotard, *Heidegger et 'les juifs'*. Galilée, Parijs 1988. Ik citeer de Nederlandse vertaling: *Heidegger en 'de joden'*. Kok Agora, Kampen 1990.
28. Ook hier speelt Lyotard weer met de dubbele betekenis, in dit geval met een fysiologische (pathos, passie) en een pseudo-transcendentale component: possibilité.
29. *Political Writings*, o.c., p. xv.
30. *Political Writings*, o.c. p. xiv.
31. Walter Benjamin, *Het kunstwerk in het tijdperk van zijn technische reproduceerbaarheid*. Nijmegen 1985 (1936): "'Fiat ars - pereat mundus', zegt het fascisme, en het verwacht de kunstzinnige bevrediging van de door de techniek veranderde zintuiglijke waarneming, zoals Marinetti erkent, van de oorlog. Dat is duidelijk de voltooiing van de l'art pour l'art. Haar (van de mensheid, ho) zelfvervreemding heeft die graad bereikt, die haar haar eigen vernietiging als esthetisch genot van de eerste orde laat beleven. *Zo is het gesteld met de esthetisering van de politiek, die het fascisme bedrijft. Het communisme antwoordt daarop met de politisering van de kunst*" (42, curs. ho). Dat de ook door Benjamin gewaardeerde avant-garde juist afziet van iedere onderschikking van de politiek aan de kunst of de kunst aan de politiek, met andere woorden: dat in een anti-burgerlijke houding van de avant-garde de kunst niet zwicht voor een totalitaire verleiding, wordt hier impliciet gesteld. Lyotards keuze voor een 'avant-gardistische' filosofie is een keuze voor deze kritische openheid.
32. Geoffry Bennington, *Lyotard. Writing the Event*. Manchester University Press, Manchester 1988, p. 165.
33. Idem, p. 167.
34. Idem, p. 177.
35. Anne Barron, "Lyotard and the problem of justice" in: Andrew Benjamin (ed.), *Judging Lyotard*. Routledge, Londen/New York 1992, p. 39.