

HOOFDSTUK 13

HYPERPOLITIEKE FIGURATIES

Aanzetten tot een hyperkritiek van de xenofobe rede

Is er in een filosofie, die met een radicaal esthetiserend gebaar het autonome subject achteloos terzijde lijkt te schuiven - als was het, zoals Lucebert ooit schreef, een kruimel op de rok van het universum - nog ruimte voor politieke en ethische opties? Of moeten differentiefilosofen volmondig toegeven, dat het verzet, dat de theorie ooit meende te kunnen bieden aan een in sociaal-economische opzicht structurele vervreemding, verworpen is tot een verzetje, tot louter entertainment in de vorm van een hoogst interessant, maar volstrekt irrelevant, want van iedere toepassing gespeend denken? Volstaat het erop te wijzen dat het op het meta-fysieke of quasi-transcendentale niveau waarop dit denken zich moet bewegen, nooit om concrete problemen, maar hoogstens om een letterlijke her-denking van (af)grondstructuren gaat?

Ik ben de mening toegedaan, dat het door mij beschreven denken geenszins ontslagen is van de plicht te tonen, wat zijn ethische of politieke consequenties zouden kunnen zijn. Het is waar, lange tijd was het 'not done' om een radicale subjectkritiek op zijn ethische gehalte te ondervragen. Ik ben me ervan bewust, dat dit nog steeds een hachelijke onderneming is. De aperte weigering van inter-preten om deze consequenties te expliciteren, een weigering die vaak als een bewijs van politieke radicaliteit en intellectuele moed werd opgevat, getuigde naar mijn mening doorgaans van onbegrip of van intellectuele onmacht. Naast een gebrek aan inzicht in de draagkracht en reikwijdte van dit complexe gedachtengoed - en een angst om opnieuw voor 'humanistisch' te worden versleten - blijkt deze onmacht achteraf vooral te zijn voortgekomen uit het ontbreken van een nieuw, positief geformuleerd begrippenapparaat. In de negatief-kritische diagnose bleef voor velen de creatief-affirmatieve grondtoon ongehoord. Oude vragen werden dan wel indringender gesteld, maar nog niet anders geformuleerd.

De afgelopen tien jaar is daar door differentiedenkers zelf verandering in gebracht. Terwijl eind zeventiger jaren in Foucaults werk weer termen als 'autonomie' en 'subject' opduiken¹, treedt in de werken van Derrida en Lyotard na 1980 het probleem van de rechtvaardigheid nadrukkelijk op de voorgrond. Hoewel boeken als *L'Anti-Oedipe* impliciet eveneens een ethisch appèl inhouden, is Deleuze wellicht de enige die ervan afziet om in zijn nomadische denken een 'ethisch' aspect te expliciteren. Uit toepassingen van het samen met Guattari geschreven werk blijkt evenwel dat deze dimensie - in ieder geval volgens zijn interpreten - wel aanwezig

III. Esthetisering van het denken. Kunst-matige filosofie

is.⁴⁴⁰

Uit mijn specifieke lezing van het werk van Nietzsche en zijn 'erfgenamen', waarin de problematiek van de schijn, het aporetisch filosoferen en een esthetisering van het denken wordt uitgewerkt, vloeit op z'n minst een aantal nieuwe ethisch-politieke vraagstellingen voort. 'Fictionering' van de werkelijkheid ten gevolge van een ontwrichte zijn-schijn oppositie werkt ook in de politieke analyse door. Terwijl deze ontwrichting Foucault aanzet tot het ontwikkelen van een nieuwe machtnotie, vinden we in Derrida's werken vanaf het eind van de tachtiger jaren een even duistere als originele uitwerking van deze schijnbewegingen met allerlei ethisch-politieke implicaties. Contouren van een antwoord op de vraag, wat de ontwrichting van opposities en het 'primaat' van verschillen voor een andere politieke 'praxis' inhouden, tekenen zich af naarmate de paradoxen zich in de hedendaagse politiek opstapelen. De meest in het oog springende paradox is hierin gelegen, dat in de huidige geopolitieke constellatie een toenemende centralisering niet zelden gepaard gaat met een panisch beroep op ethniciteit. Het inzicht in de onvermijdelijkheid van een multi-culturele en multi-ethnische samenleving reanimeert xenofobe aandriften, die zich nu eens met door de geschiedenis ontcrachte Grote Vertellingen, dan weer met een verwijzing naar 'economisch lijden' en een tekortschietende performativiteit van het politiek-economische systeem proberen te legitimeren. De moderne internationale politiek loopt ten einde, maar juridisch noch ethisch-politiek zijn de categorieën voor een daadkrachtige geopolitiek voorhanden. Met differentiedenkers ben ik van mening dat deze nieuwe situatie, die zich als het vermeende einde van de politiek aandient, niet alleen een andere sensibiliteit, maar tevens een andere opvatting van de geschiedenis en de tijd vergt. Een andere verhouding tot het verleden en de toekomst krijgt daarin gestalte. In een tijd waarin gedenken aan de orde van de dag is, in een tijd waarin de laatste getuigen nog gehoord kunnen worden, maar alle politieke structuren die voor hun lijden verantwoordelijk zijn geweest hun daad- en zeggingskracht verliezen, kan naar mijn mening een radicaal-filosofische inzet niet van een herdenking van de tijd af-zien.⁴⁴¹

Het is op z'n minst in intellectueel opzicht een uitdaging om tegen deze achtergrond

441 Ten aanzien van de positie van minderheden hebben hun theorieën een kritisch apparaat geleverd voor een diagnose van bijvoorbeeld de posities van Aborigines in Australië of van subculturele groepen in de westerse cultuur. De inzichten van Lyotard en Derrida beginnen ook door te werken in andere meer 'praktische' gebieden dan de literatuurkritiek en de kunst. Zo wordt, hoe merkwaardig het aanvankelijk ook mag klinken, door bedrijfskundigen ook uit Derrida's werk geput. Zie bijv.: Gibson Burrell en Robert Cooper, "Modernisme, postmodernisme en organisatie-analyse" in: M&O, Tijdschrift voor organisatiekunde en sociaalbeleid, nr. 5 (1988), pp. 283-305.

442 Ik gebruik de term 'herdenken' in pregnante zin: het gaat daarbij om een genealogische retrospectie, waarin het object van (hyper)reflectie door een actualisering ervan transformeert. Her-denken is in die zin een 'gedenken', 'over'denken en 'door'denken van een bepaald soort verleden. Aan het eind van dit hoofdstuk zal ik de in deze herdenking geïmpliceerde tijdsnotie aan de orde stellen.

13. Hyperpolitieke figuraties

twee hegeliaanse inzichten opnieuw te overdenken: dat van het ongelukkige bewustzijn en van de definitie van filosofie als zou zij haar eigen tijd in begrippen vatten. Zodra beide vanuit Nietzsches gedachte van het 'unzeitgemäße' worden herdacht, wordt duidelijk waarom het zowel door Deleuze als Derrida gekozen motto uit Shakespeares *Hamlet* "The time is out of joint" heden ten dage aan zeggingskracht wint.

Een exploratie van al de inleidende vragen nodigt uit nietzscheaanse elementen zoals een genealogische diagnostiek, het oneigentijdse, de doorwerking van een gemeenschapstichtend pathos en ten slotte een 'mystieke' onderstroom te herijken. De drie transformaties die de aporie heeft ondergaan dienen tegen de achtergrond van deze vragen te worden verwerkt. De kentheoretische figuur die zij aanvankelijk was, is overgegaan in een esthetische figuur. Daarbij is de spanning van een Vernunft-interne naar een extra-discursieve 'positie' verschoven: het gaat bij de esthetische aporie niet meer om paradoxale structuren *binnen* het weten, maar om een verhouding tot het weten als zodanig. Het gaat meer om de waarneming van een geproblematiseerde waarheid vanuit een nog niet gearticuleerde, 'geleefde' waarheid dan om een zichzelf ondermijnende waarheid. Vanuit deze esthetische aporie kan een andere ethische en politieke (ver)houding worden geschetst. Ik zal daartoe terugkeren naar dat aspect van de aporie, dat in hoofdstuk 7 in de gedaante van de analytiek van de eindigheid is behandeld. Concreet betekent een ethisch-politieke doordenking ervan een herijking van door Foucault, Deleuze, Lyotard en Derrida geïntroduceerde termen als 'vide', 'atopie', 'non-lieu' en 'tache aveugle'.

1 Ethisch-politieke implicaties

In mijn bespreking zal aan het vanuit differentieperspectief meest voor de hand liggende aangrijpingspunt voor een her- en doordenking van de politiek, namelijk Foucaults analyse van disciplinerende machtswerkingen, geen aandacht worden besteed. In *De opstand van het lichaam* heb ik dit tegen de achtergrond van Batailles werk uitgebreid behandeld. Ik zal me in deze studie vooral richten op het werk van de overige, door mij besproken differentiedenkers. Daarbij worden eerst de receptie van hun werk door critici en de reacties op deze kritiek belicht, vervolgens wordt getoond hoe een esthetisering van de politiek vanuit het standpunt van differentiedenkers kan worden gedacht. Ik zal mij tot het werk van Derrida richten om een positieve doorwerking van schijn en aporie op dit ethisch-politieke vlak aan te geven. Als contrast gebruik ik Baudrillard's analyse, omdat zijn transaporetische positie mijns inziens geen aanzetten biedt tot nieuwe handelingsperspectieven. Ten slotte wordt een poging ondernomen de ethisch-politieke zeggingskracht van het werk van Derrida en Lyotard met betrekking tot het democratische gedachtengoed op zijn waarde te schatten.

1.1 Politiek en esthetiek: receptie van differentiedenken

III. Esthetisering van het denken. Kunst-matige filosofie

Hoe wordt het politieke gehalte van vormen van differentiedenken aanvanke-lijk gereciperd door de critici? De door differentiedenkers getransformeerde noties als 'macht' en 'geschiedenis' zijn dermate complex en - zeker in het vroege werk - soms zo 'esoterisch' geformuleerd dat een oppervlakkige lezing hun visie, zolang men niet bereid is modernistische categorieën - politiek links of rechts - los te laten, al snel in verdacht politiek schemerduister doet oplichten. De kwalificaties variëren van 'conservatief' tot 'fascistisch'. Dat differentiedenkers zich op de 'proto-fascist' Nietzsche² en veelvuldig op de 'nazi' Heidegger⁴⁴² beroepen maakt het er ook niet eenvoudiger op. Aan de andere kant getuigt het meest recente werk, waarin thema's als rechtvaardigheid en ethiek weer een rol gaan spelen, voor de aandachtige, welwillende lezer, die het anarchisme van de vroegere, meer radicale opvattingen in huidige analyses terug wenst te vinden, van een democratisch elan dat zich in weinig onderscheidt van het gedachtengoed van een weldenkende sociaal-democraat. Opvattingen over academische vrijheid, parlementaire democratie, mensenrechten en individuele vrijheid lijken differentiedenkers onverkort met liberale denkers te delen.⁴⁴³

Het is echter de vraag of de 'praktische' verdiensten van hun werk op het vlak van de dagelijkse politiek moeten worden gezocht. De scheiding tussen filosoof en burger die Callinicos in zijn kritiek op Habermas' positie invoert, geldt ook voor hen. Hun ideeën over de wereldpolitiek, over wat er wel of niet in het voormalig Joegoslavië moet worden gedaan, zullen evenals die van welke willekeurige wereldburger dan ook vaak terugvallen op persoonlijke intuïties.⁴⁴⁴ Hun politiek-filosofische verdienste ligt echter in een her- en doordenking van de categoriale structuren waarbinnen deze vertoogsmatig bepaalde 'intuïties' als vanzelfsprekend resoneren.

De Amerikaanse hoogleraar Margaret Jacob vertolkt, ondanks haar nogal heftige kwalificaties en niet mis te verstane vergelijkingen, als historica een mening over differentiedenkers die eerder regel is dan uitzondering. Doorgaans niet gehinderd door enige kennis van zaken ten aanzien van de grondgedachten van differentiedenkers - niettemin ongetwijfeld gedreven door een oprechte veront-rusting - zien met name historici in wat zij als het postmoderne denken recipiëren, een stelselmatige ondergraving van wetenschappelijke evidenties. Verleid door de

444 Zie: Victor Farias, Heidegger et le nazisme (1987); zie als reactie op deze nogal smalle Heidegger lezing: A.W. Prins, "Heideggers dwaling", in: H.A.F. Oosterling & A.W. Prins (red.), Heidegger en het nazisme. Een symposium. (1988), pp. 1-18.

445 Zie bijvoorbeeld: Hilary Putnam, *Renewing Philosophy* (1992): "Derrida, I repeat, is not an extremist. His own political pronouncements are, in my view, generally admissible"(133).

446 Zo ondertekenen Derrida en vele andere intellectuelen in juli 1995 een op het theaterfestival te Avignon uitgegeven verklaring van het Theatre du Soleil met betrekking tot de oorlog in Bosnië: zij pleiten daarin voor een militair ingrijpen van de NAVO in voormalig Joegoslavië.

13. Hyperpolitieke figuraties

gemeenplaats dat een vergeten geschiedenis onvermijdelijk tot herhaling leidt, ziet zij het zelfs als een bedreiging voor de democratie.

"The anti-Enlightment position shocks because it is both historically wrong-headed and as Dick Pels acknowledges, it is deeply indebted to fascism - a lineage which he is at least open about. (...) Perhaps the most disturbing revelation I had in the semester spent at the University of Utrecht in the fall of 1993 lay in the discovery that even in the Netherlands where the experience of fascism and Nazism had been so brutal and so first hand, one could now in the 1990s find theorists - generally the imitators and epigoni of postmodernism - who attack the Enlightenment in language unapologetically, and unwittingly for the most part, reminiscent of the 1930s. The Dutch epigoni of the deconstructive credo - mercifully few in number - turn up, most commonly and sadly for me, in women's studies. (...) Having nothing to substitute in its place they call vaguely for 'a more radical critique'. (...) Most historians are acutely aware that the lineage of anti-Enlightment philosophical positions in this century takes us back to the interwar years, to the enemies of Cassirer, to fascism and Nazism. Most theorists who currently attack the Enlightenment either do not know that intellectual history, or conveniently choose to forget it."(Jacob 1994: 7)⁴⁴⁵

Dat een dergelijke verwijzing niet alleen door 'praktizerende' historici wordt gemaakt, bleek reeds in hoofdstuk 8 in de bespreking van Whites kritiek op Foucault en de herneming van deze kritiek door Kuiper. Daar werd gewag gemaakt van een relatie tussen de thematiek van het sublieme en het fascisme. Terwijl White Foucault verwijt, dat "he desires to lose thought in myth once more"(White 1978: 255), doet Kuiper in zijn kritiek op Whites affirmatieve receptie van Foucaults werk er nog een schepje bovenop: hij komt eveneens uit op een aantijging van fascisme. In zoverre White als een navolger van Foucault kan worden gezien treft de kritiek dus ook de laatste. Kuiper verdenkt White die, hoewel geschrokken van het aporetisch gehalte van zijn positie, niettemin volhardt om het sublieme als "het inzicht in de volstreekte zinloosheid van de geschiedenis achter alle verhalen daarover"(Kuiper 1990: 54) te poneren, van niets minder dan een openheid naar het fascisme:

"Uit de ervaring van het sublieme kan, naast zelfdestructie, slechts een regelrechte opstand tegen de werkelijkheid resulteren; een politiek die niet in het spectrum van reactionair tot radicaal is te vatten, waar men zich immers altijd beroept op de geschiedenis. Zo brengt de dialectiek van het estheticisme White waar hij niet wil zijn; het roept een wereldbeschouwing op die leidt tot eschatologische mythen, in onze eeuw wil dat zeggen: fascistische mythen"(Kuiper 1990: 54).

447 Margaret Jacob, "Contemporary Enlightenment historiography in the Netherlands" in: *Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland*, jrg. nr. 5 (1994) nr. 1/2.

III. Esthetisering van het denken. Kunst-matige filosofie

Dat ten slotte deze kritiek geen stokpaardje is van uitsluitend niet-Frans georinteerde denkers, wordt geïllustreerd door de uitspraken van begaafde leerlingen van differentiedenkers. Zo schreef reeds in 1977 een gedesillusioneerde Bernard-Henri Lévy aan het eind van *La barbarie à visage humain* (1977):

"Je ne crois pas davantage en l'Homme et veux bien dire avec mes bons maîtres qu'il est en passe de disparaître de la scène de la pensée: mais je crois simplement que sans une certaine idée de l'Homme, l'Etat a tôt fuite de céder aux vertiges du fascisme ordinaire"(Lévy 1977: 225).

Deze aantijgingen zijn begrijpelijk. We dienen echter wel voor ogen te houden dat ze het resultaat zijn van een modernistische blik. Lyotard repliceert op deze kritiek in *Heidegger et 'les juifs'* (1988) op naar mijn mening adequate en subtiele wijze. In zijn repliek treedt de problematiek van de schijn, van het aporetisch gehalte en van een esthetisering van het denken nadrukkelijk naar voren. Lyotard ontkent geenszins de waarde van de noeste arbeid van historici, maar wijst er in een toespeling op Freud op, dat in hun 'oneindige analyse' waarin noodzakelijk 'simulacres'(Lyotard 1988b: 25) worden geproduceerd, het verleden eerder wordt vergeten dan herinnerd: "Lutter contre l'oubli, ici, c'est lutter pour rappeler qu'on oublie dès qu'on croit, dès qu'on conclut et qu'on tient pour acquis"(Lyotard 1988b: 25). Toegespitst op de verschrikking van deze eeuw houdt dit in, dat "représenter 'Auschwitz' en images, en mots, c'est une façon de faire oublier cela"(Lyotard 1988b: 50). Dit 'cela' slaat op een nimmer te vatten lijden, dat aan iedere voorstelling ontsnapt en zo iedere representatie blijft besproken. In termen van zijn zinnenfilosofie betekent dat:

"Bien loin de signifier ceux-ci dans la phrase d'un *Resultat*, 'nous' estimons plus dangereux de les faire parler que de les respecter. Ce n'est pas un concret qui résulte d'"Auschwitz', mais un sentiment, une phrase impossible, celle qui enchaînerait la phrase du SS sur celle du déporté, ou l'inverse"(Lyotard 1983: 155).

Toch meent ook Lyotard dat een representatie onvermijdelijk is. Hij onderscheidt niettemin twee manieren van schriftuurlijk *ont-houden*: "mais c'est une chose de le faire en vue de sauver la mémoire, une autre d'essayer de réserver le reste, l'oublié inoubliable, dans l'écriture"(Lyotard 1988b: 52).⁴⁴⁶ Eerder dan het aan een voorstelling te onderwerpen zou in de schriftuur het onvoorstelbare lijden moeten resoneren. In dit onthouden van iedere representatie worden de eerste contouren zichtbaar van een ethische dimensie van de schriftuur.

Lyotard constateert ook dat er een relatie is tussen een "motif (...) 'esthétici-

448 Het fascisme, zoals Roland Barthes het ooit stelde, ligt niet zozeer in het monddood maken of het zwijgen opleggen, maar in de alomtegenwoordige noodzaak je keer op keer uit te spreken.

13. Hyperpolitieke figuraties

que"(Lyotard 1988a: 15) en een houding die op z'n minst het fascisme in de kaart speelt.⁴⁴⁷ De latere verbinding van 'aisthesis' en 'pathos' begint zich weliswaar al af te tekenen, toch hanteert hij het begrip 'esthetisch' hier op conventionele wijze. Kuipers soortgelijke verdachtmaking aan het adres van White en Foucault kan in verband worden gebracht met dat wat Walter Benjamin aan het eind van zijn tekst *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit: drei Studien zur Kunstsoziologie* (1936) als een onkritische verbinding van kunst en politiek analyseert. De verhitte discussies rond een nieuwe mythologisering, waardoor het project van de Verlichting volledig teniet zou worden gedaan, lijken ingegeven te worden door een interpretatie van de esthetische ervaring die het scherpst wordt neergezet aan het eind van een van diens klassieke teksten. Zijn analyse van de rol van de opkomende filmkunst binnen het nationaal-socialisme besluit hij namelijk met de volgende conclusie:

"'Fiat ars - pereat mundus', sagt der Faschismus und erwartet die künstlerische Befriedigung der von der Technik veränderten Sinneswahrnehmung, wie Marinetti bekennt, vom Kriege. Das ist offenbar die Vollendung des l'art pour l'art. Die Menschheit, die einst bei Homer ein Schauobjekt für die Olympischen Götter war, ist es nun für sich selbst geworden. Ihre Selbstentfremdung hat jenen Grad erreicht, der sie ihre eigene Vernichtung als ästhetischen Genuß ersten Ranges erleben läßt. So steht es um die Ästhetisierung der Politik, die der Faschismus betreibt. Der Kommunismus antwortet ihm mit der Politisierung der Kunst"(Benjamin 1963: 51 ;crsf. 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. Toch is ook Lyotard regelmatig het verwijt van (crypto)fascisme gemaakt. Wellicht opent daarom het overzichtsinterview in *Journal of Nietzsche Studies* met de opmerking dat *Économie libidinale* "was often considered by the Left as too Nietzschean, in the sense of being relativist, irresponsible (and therefore unethical and anti-humanist) and ultimately fascist in its apparant 'aestheticisation' of the political"(Lyotard 1994: 67).

De kritiek overziend blijkt het laatste argument tegen het ontregelend filosoferen van differentiedenkers het volgende te zijn: het biedt zelf geen concrete

449 Hij wijst daartoe op een merkwaardige spanning in Heideggers werk tussen diens pleidooi voor het opheffen van de vergetelheid ten aanzien van het Zijn en zijn volstrekt stilzwijgen rond de Endlösung na de Tweede Wereldoorlog. In een verwijzing naar de analyse van Lacoue -Labarthe refereert hij aan dit esthetisch motief.

III. Esthetisering van het denken. Kunst-matige filosofie

richtlijnen meer voor een strijd tegen het fascisme. Het leidt niet tot een positieve politieke praxis. Zijn subversieve werking is even onbepaald als het sublieme, even ongericht als het zinloze.

1.2 Ontwrichting van de oppositie: complementariteit

Habermas heeft zich nooit in deze sterke bewoordingen uitgelaten, maar zijn kennismaking met differentiedenken was voor hem evenmin een onverdeeld genoegen. Hij meent aanvankelijk dat het differentiedenken niet zozeer a-politiek, als wel *jong-conservatief* is.

"The young conservatives embrace the fundamental experience of aesthetic modernity (...) and in this way break out of the modern world. They thereby ground an intransigent antimodernism through a modernist attitude. They transpose the spontaneous power of the imagination, the experience of the self and affectivity, into the remote and the archaic; and in manichean fashion, they counterpose to instrumental reason a principle only accessible via 'evocation': be it the will to power or sovereignty, Being or the Dionysian power of the poetic. In France this trend leads from Georges Bataille to Foucault and Derrida. The spirit of Nietzsche that was reawakened in the 1970s of course hovers them all." (Habermas 1981: 5)

Later wordt weliswaar dit zeer negatieve oordeel, waartoe op grond van deze overigens terechte weergave wordt geconcludeerd herzien, maar Habermas' waardering blijft, gegeven het aporetische gehalte van het werk van differentiedenkers, overwegend negatief.

Deleuze heeft zich evenals Foucault altijd in praktische zin tegen fascisme en rassenhaat gekeerd. In zijn samen met Guattari geschreven teksten werkt hij deze kritiek expliciet uit. In *L'Anti-Oedipe* wordt de oppositie tussen verlangen en belangen bekritiseerd en wordt er op een verstrengeling gewezen. Beide zijn niet, zoals Freud en Marx menen, eenduidig te scheiden: Freud ontwikkelt de oppositie vanuit het libidineuze verlangen, Marx vanuit een kritiek op ideologische belangen. Dat Deleuze de liberaal-democratische gezindheid op 'microfascistische' tendenzen betrapt, is door veel critici hoogstens als een intellectuele geste opgevat.³ Toch zijn er interpreten die deze tekst als uitgesproken revolutionair en anarchistisch hebben bestempeld.⁴⁴⁸ Deleuzes nomadische denken nodigt daar zeker toe uit.

451 Zie ten aanzien van Foucault: J.G. Merquior, Foucault (1985), p. 41. In het laatste hoofdstuk wordt Foucault als neo-anarchist getypeerd. Zie voor mijn commentaar erop: "Vrij-denken als bevrijding van het denken. Foucaults an-archie tegen de almacht van het denken" in: *De As* 109/110, *De bevrijding van het anarchisme*, (1995), pp. 79-97. Interessant is overigens dat Murray Bookchin, een libertair anarchist die zijn sporen in het libertair-ecologische denken meer dan verdiend heeft, enerzijds Foucault verdedigt zonder hem in te lijven en anderzijds het werk van Bataille als 'links-fascistisch' afwijst. Zie respectievelijk zijn commentaar op Rajchmans artikel: "On Misunder-

13. Hyperpolitieke figuraties

Een simpele implementatie van hun 'linkse' ideeën brengt echter gevaren met zich mee. Dit blijkt in de USA, waar positieve discriminatie en 'political correctness' het gevaar in zich bergen, dat door uitsluitend machtsverhoudingen om te keren op lokaal niveau een nieuw soort uitsluiting ontstaat: het verschil dat minderheden 'zijn', wordt tot de maatstaf verheven. Het opeisen van rechten voor het verschil kan in zijn tegendeel omslaan. De openheid voor de veelheid kan in de identificatie van verschillen teniet worden gedaan. Een dergelijke politiek van het verschil blijkt dan weinig te verschillen van de discriminerende politiek van de meerderheid, die bestreden wordt.⁴⁴⁹

De dichotomische typeringen in *L'Anti-Oedipe* - fascistisch/reactionair/mo-
lair versus anarchistisch/revolutionair/moleculair - spelen de critici in de kaart. Deze bevestigen ten onrechte dat ook Deleuze zich in zijn teksten nog op modernistische maatstaven oriënteert. Ook Foucaults transformatie van de machtnotie leidt ogenschijnlijk tot een nieuwe dichotomie: soevereine macht versus disciplinerende machtswerkingen. Echter, op kentheoretisch vlak wordt de heuristische waarde van opposities niet afgewezen. Deleuze noch Foucault laten na voortdurend erop te wijzen dat deze nieuwe dichotomieën slechts fictieve bepalingen zijn van krachten-configuraties die onophoudelijk verschuiven. (Deleuze/Guattari 1972: 407) Krachten - zowel politieke belangen als affectieve verlangens - verdichten zich onophoudelijk tot opposities. Hun werkzaamheid is daar echter geenszins toe te herleiden. Wat critici en veel interpreten vaak uit het oog verliezen is de radicaliteit van de hyperkritische positie, die besloten ligt in de subjectkritiek en in de stelselmatige ondergraving van iedere identiteit of totaliteit. Het is ongetwijfeld mogelijk het werk van differentiedenkers op de waardeschaal van een modernistisch georiënteerde kritiek af te meten. Al naar gelang de vooronderstellingen van het denkraam van de criticus zal de meter nu eens meer naar links, dan weer naar rechts uitslaan. De 'politieke' waarde van dit denken dient naar mijn mening echter elders te worden gezocht. Ontwrichting van dichotomieën als negatief-kritische inzet neemt een positieve gestalte aan in een appèl voor een niet-hiërarchische veelheid van verschillen. In negatief-kritische zin kan differentiedenkers weliswaar worden aangewreven dat hun positie parasitair is en dat zij slechts bij gratie van een gegeven politiek hun differentie-inzet kunnen waarmaken. Door de ogen te openen voor differenties in iedere ogenschijnlijk samenhangende identiteit -of voor het nomadische in iedere 'sedentaire' totaliteit -, wordt evenwel aan een andere omgang met modernistische politieke categorieën en hun opposities geappelleerd. Een deel van de hyperkritische zeggingskracht ontlenen differentiedenkers juist aan een

standing Habermas" in: *New German Critique* (Winter 1990), pp. 139-154 en een nog niet gepubliceerd artikel van een van zijn leerlingen: Richard Wolin, "Left Fascism: Georges Bataille and the German Ideology".

452 Zie voor een repliek op het 'neo-conservatieve' offensief op de 'political correctness': Stephen Richer & Lorna Weir (eds.), *Beyond Political Correctness. Towards the Inclusive University* (1995).

III. Esthetisering van het denken. Kunst-matige filosofie

ontzegging en onthouding van de vermeende waarheid van categorieën. Opschorting van het 'politieke' oordeel is slechts een eerste aanzet.

De hyperkritiek is radicaal: zij tast de wortels van de moderne politieke kennis aan. Zo wordt in *L'Anti-Oedipe* als resultaat van een kritiek op Freuds en Marx' gedachtengoed - de voor het modernistische denken constitutieve oppositie 'privé-publiek' ontwricht. Met deze ontwrichting wordt één van de steunpilaren van het modern-politieke denken vernietigd: de autonomie van het subject. Daarvoor wordt immers een beroep gedaan op de tegenstelling 'innerlijk-outerlijk', c.q. 'subjectiviteit-objectiviteit'. Zowel de kwalificatie '(crypto)fascistisch/reactionair' als 'anarchistisch/revolutionair' steunt nog op de gedachte van een zich emanciperend subject, ook al wordt deze in het fascisme regressief overgedetermineerd door mythische categorieën als 'Blut' en 'Boden'. Daar zowel fascisme als democratie zich op deze modernistische categorieën oriënteren is het de vraag of er tussen beide werkelijk een tegenstelling bestaat. Lopen beide in oppositionele termen gevatte krachtenconfiguraties niet voortdurend in elkaar over?

De gedachte dat grondtrekken van het fascisme niet wezensvreemd zijn aan de democratie is reeds door Bataille ontwikkeld.⁴⁵⁰ Hoewel hij zich in zijn analyse van het fascisme door het marxistische en freudiaanse gedachtengoed laat leiden en dus sociaal-economische, libidinale noch machtspolitieke factoren uitsluit, meent hij dat het gedrag van de massa's en van individuen daarmee niet toereikend kan worden verklaard. Er spelen volgens hem allerlei 'irrationele' factoren mee, die diep in het collectieve bewustzijn verankerd liggen en die samenhangen met een huivering voor het sacrale. 'Primitieve' aandriften die de moderne mens niet meer kan uiten, omdat de rituele toonzetting ervan een ontkenning van diens rationele identiteit inhouden. Door te laten zien waar de fascinatie van de massa's voor de Führer mogelijk uit voortkomt, legt hij de zwakke plek van het eveneens aan de democratische gezindheid inherente identiteitsdenken bloot: de drang enerzijds al het Andere en Vreemde tot een overzichtelijke en begrippelijke samenhang te reduceren, anderzijds dit als een boven wet en wereld verheven kracht te aanbidden.

De beoogde 'zuiverheid', meent Bataille, is echter onbereikbaar. Paradijs en hemel, organische natuurtoestand en een socialistische of liberalistische politieke gemeenschap zijn volgens hem theoretische extrapolaties van een extatische totaalervaring, die als een glorieuze verspilling binnen de op nut en rationaliteit gerichte politieke orde wordt geënceneerd. Het zuivere bestaat nooit vóór of na de gewelddadige overschrijding, maar valt samen met de kortstondige vernietiging van de orde, in de revolutie. Zuiverheid is als ervaring wreed en als idee theateraal.

Bataille levert met zijn analyse van het opkomend fascisme indirect kritiek

453 Leidraad vormt *La structure psychologique du fascisme* waarin deze radicale criticus van de westerse rationaliteit en het aan haar inherente identiteitsdenken in 1933 de netelige vraag "Hebben de massa's het fascisme gewild?" op een verkapt manier met "Ja!" beantwoordt. Zie: excursie 13.3.

13. Hyperpolitieke figuraties

op het westerse streven naar zuiverheid en de neiging om al het Vreemde tot het Zelfde, tot de eigen identiteit te reduceren. Het overschrijdende geweld is slechts de spectaculaire pendant van het verborgen en gelegitimeerde geweld. Dit komt mede voort uit de identiteitsdwang die Foucault in zijn machtsanaly-tiek heeft gediagnosticeerd. Het uitsluitingsaspect wordt verhelderd in zijn analyse van de menswetenschappen in *Les mots et les choses* en *Surveiller et punir*: disciplineren en normalisering zijn voor Foucault functies van een eenheidsstreven, dat met het fascisme slechts zijn meest wrede gezicht toont. Ook Deleuze en Guattari werken in *L'Anti-Oedipe* deze - om met Derrida te spreken - supplementaire spanning tussen fascisme en democratie uit. Aan het eind vragen zij zich af "Pourquoi beaucoup de ceux qui ont ou devraient avoir un intérêt objectif révolutionnaire gardent-ils un investissement préconscient de type réactionnaire?" (Deleuze/Guattari 1972: 412). In een kritiek op de freudo-marxist Wilhelm Reich werpen zij de vraag op die ook Bataille bezig hield: waarom wilden de massa's het fascisme? Ze wijzen er vervolgens op dat libidinale economie (Freud) en politieke economie (Marx) beide zowel subjectieve als objectieve werkingen kennen die voortdurend in elkaar overgaan. In een daaropvolgende verwijzing naar Klossowski's commentaar op Nietzsches Eeuwige Wederkeer wordt de verstrengeling van verlangen en belangen met zingeving in verband gebracht: het geweld dat in het instellen van wetten besloten ligt wordt door toekenning van doel en zin - dus ook: richting - van zijn zinloosheid en absurditeit ontdaan en - in termen van de nietzscheaanse schijnproblematiek - 'gemaskeerd' "de convertir ainsi l'absurdité en spiritualité" (Deleuze/Guattari 1972: 414). Zodra dit ondenkbare, stichtende geweld, dat Derrida naar mijn mening in *Force de loi* als het 'mystieke fundament' van de autoriteit analyseert, manifest wordt, toont het fascisme zijn 'ware' gezicht. Tot op dat moment verbergt het fascisme zijn gelaat in de schoot van de democratie.

Ook Adorno werd op een hoogst onaangename wijze geconfronteerd met fascistische aspecten van de liberale democratie. Aanvankelijk stond in de titel van zijn *Studies in the Authoritarian Personality* (1950) waarin hij naar de sociaal-psychologische voorwaarden van de opkomst van het nationaal-socialisme op zoek gaat, in plaats van 'authoritarian' de kwalificatie 'fascist'. Zijn beslissing om de titel te veranderen in 'autoritaire' persoonlijkheid werd mede ingegeven door de verbijsterende constatering dat zijn bevindingen, eenmaal op de doorsnee Amerikaan toegepast, ook voor deze golden: zij voldeden tot op grote hoogte aan de profielschets van de fascistische persoonlijkheid.

1.3 Transpolitieke transparantie of hyperpolitieke spectraliteit?

Als fascisme en democratie niet meer vanuit een eenduidige relatie tussen politiek en kunst, dat wil zeggen tussen een collectieve bevrijding van het lijden en een door ideologische belangen ingegeven esthetisering van dit project kunnen worden onderscheiden, is er dan misschien sprake van een esthetisering waarin een andere

III. Esthetisering van het denken. Kunst-matige filosofie

omgang met lijden en hartstocht, kortom met pathos wordt uitgedrukt? Biedt een andersoortige esthetisering in een postmoderne samenleving, waar de drijvende krachten een samenspel van economie, technologie en media vormen, nog zicht op een politieke praxis? In welke relatie staat deze esthetisering tot de dagelijkse politiek?

Baudrillard heeft de rol van de politiek in de 'spektakelsamenleving' op indringende wijze geanalyseerd. Evenals differentiedenkers meent ook hij dat het collectieve gedrag niet meer door moderne waarden als vrijheid, gelijkheid en broederschap wordt gestuurd. De gebruiks- en ruilwaarde van deze concepten is opgegaan in louter *tekenwaarde* die door de beeldcultuur op allerlei niveaus wordt gereproduceerd. Zo is de 'vervreemding', die nog geïmpliceerd wordt door het begrip 'ruilwaarde', in een totale transparantie van de consumptiesamenleving en de verzorgingsstaat opgelost. Als je overal heen kunt, is de mogelijkheid te ontsnappen verdwenen. Minimale verschillen worden in het schemerduister van de formele gelijkheid geconsumeerd om de uniciteit van individuen te realiseren.

Baudrillard ziet in de toenemende visuele transparantie van onze cultuur de apotheose van het verlichtingsproject en van de eis tot democratisering. Het verlangen van de Verlichters om *alles* te verlichten heeft ongewild geleid tot een transparante wereld, waarin ieder criterium om het werkelijke van de schijn, de oorspronkelijke waarheid van het commentaar, de werkelijke gebeurtenis van de registratie te onderscheiden, verdwenen is. De politiek ondergaat het zelfde lot als de esthetiek:

13. Hyperpolitieke figuraties

"Cet état de choses paradoxal, qui est à la fois l'accomplissement total d'une idée, la perfection du mouvement moderne, et sa dénégation, sa liquidation par son excès même, par son extension au-delà de ses propres limites, on peut le ressaisir dans une même figure: transpolitique ..." (Baudrillard 1990: 17/18).

Doordat in de loop van de moderniteit ieder facet van de cultuur aan deze politisering is onderworpen, is, zo besluit Baudrillard zijn gedachtengang, de politiek in de moderne zin van het woord ten onder gegaan. Het einde van de politiek luidt een transpolitieke tijd in, waarin met het kritische debat ook de traditionele tegenstellingen, de opposities van links en rechts te gronde zijn gegaan. De alomtegenwoordigheid van de politiek die tot in de kleinste vezels van het individuele en maatschappelijke lichaam, dat wil zeggen tot in het hart van het verlangen en van de belangen is doorgedrongen, moet onvermijdelijk tot een politieke onverschilligheid leiden. Als alles politiek is, stelt Baudrillard consequent, verliest het begrip zijn kritische impact. Het transpolitieke spreken is hypokritisch.

Zogenaamde 'spectaculaire' individuen zijn niet eens meer in de media verstrikt: ze zijn eenvoudigweg opgegaan in transesthetische en transpolitieke schijnbewegingen.⁴ Ze zijn niet eens meer hypocriet in de moderne zin van het woord. Zij zijn niet verdwaasd of verdwaald. De transparante wereld is nu eenmaal totaalbetekend en het samenspel van economie, media en politiek is totaalbetekenend: als gevolg daarvan is er geen sprake van stuurloosheid of van het ontbreken van richting. Ten opzichte van deze hypokritische visie kan geen kritische positie meer worden ingenomen, omdat deze esthetisering waarin het bewustzijn oplost, zich nimmer aan een pathos afmeet: lijden en hartstocht komen bij Baudrillard niet in beeld. Er is hoogstens sprake van verleiding. Het is dan ook de verleiding die de spanning, die in de vervreemding doorwerkt, kanaliseert. Baudrillards filosoferen wordt euforisch. Het is zeker niet ek-statisch.

Het transaporetisch gehalte van zijn vorm van filosoferen lost de specificiteit van de spanning op die eigen is aan het nietzscheaanse denken. Dat hij na *Les stratégies fatales*, waarin de aporie wordt gesteriliseerd, nooit meer iets anders dan autobiografisch werk en losse essays heeft geschreven, kan er op wijzen dat hij de filosofie als een medium om in het bijzondere naar het algemene te zoeken en het algemene te verbijzonderen de rug heeft toegekeerd. In de transpolitieke toonzetting van zijn werk klinkt de dissonantie niet meer op.

Is er vanuit het inzicht in de onoplosbare schijn en in de aporetische structuur van het denken nog op andere wijze iets over een politieke praxis te zeggen? Derrida doet in zijn geschriften na 1990 een poging om zowel de schijnbewegingen als de aporie vruchtbaar te maken binnen het politieke denken. In *L'Autre cap*, *Spectres de Marx* en *Politiques de l'amitié* wordt een esthetisering van het denken, die de transpolitieke steriliteit van Baudrillards analyse achter zich laat, uitgewerkt.

III. Esthetisering van het denken. Kunst-matige filosofie

In *L'Autre cap* gaat Derrida in op de structurele 'grondslag' van de hedendaagse democratie. Hedendaags in die zin dat er na het wegvallen van de Grote Vertellingen geen duidelijk toekomstbeeld, na het vallen van de Muur geen eenduidig vijandbeeld meer is. Hier wordt de door Nietzsche 'methodisch' voltrokken, maar niet politiek doordachte transformatie van de regulatieve idee naar een regulatieve fictie, geactualiseerd. Derrida's denkbeweging van 'opschorting' of 'epoche' vindt haar politieke vertaling in de gedachte van 'une démocratie ajournée'(Derrida 1991b: 103). De democraat zou zich zijn meest waardevolle plicht bewust moeten worden, het indringend stellen van een onmogelijke legitimatievraag: "Mais un démocrate n'a-t-il pas la responsabilité de penser les axiomes ou les fondements de la démocratie?..."(Derrida 1991b: 112) In deze quasi-transcendentale denkbeweging wordt daarmee de eigen identiteit in het spel gebracht en op het spel gezet. Concreet bestaat de opgave eruit tegenspraken te herdenken, die door het marktmechanisme en door de wijze waarop de media hierin functioneren, worden gegenereerd. In deze hyperkritische opgave krijgt het aporetische gehalte van Derrida's filosofie politiek zijn beslag: "Gageure, aporie? Impossible et nécessaire"(Derrida 1991b: 116).

Zodra Europa als het voormalige bruggehoofd, leider en eindbestemming (*cap*)⁴⁵¹ van de beschaving zichzelf herdenkt en op de belofte van vrijheid, gelijkheid en broederschap doordenkt, doemt het Andere als vanzelf aan de horizon op. De onherkenbare gestalte van het Andere en het Vreemde, die zoals het spook van Hamlets vader zijn gelaat achter een vizier verbergt en die in een gewelddadige kolonisatie en in het weliswaar minder zichtbare, maar even dwingende geweld van een technologisch imperialisme steeds is genegeerd en geïncorporeerd, roept op tot een dubbele plicht. Deze dubbele plicht dwingt het kritische denken - van Kant tot Habermas - in een deconstructie, zij eist "de respecter la différence, l'idiome, la minorité, la singularité, mais aussi l'universalité du droit formel..."(Derrida 1991b: 76). Als herinnering van een 'verleden' en als belofte naar de 'toekomst' - als *revenant en arrivant* - bespoken ze de politiek en herinneren ze de democratie eraan, dat ze feitelijk nooit heeft bestaan. Zij bestaat slechts als nimmer voltooibare opdracht, als belofte zonder feitelijke inhoud. Deze belofte van een verdaagde en zich verdagende democratie - "ni même une illusion transcendantale dans une dialectique de type kantien" (Derrida 1991b: 77/8) - die het politieke denken volgens Derrida moet blijven bespoken, is

"plutôt quelque chose qui reste à penser et à *venir*: non pas qui arrivera certainement demain, non pas la démocratie (nationale et internationale, étatique ou trans-étatique) *future*, mais une démocratie qui doit avoir la structure de la promesse - *et donc la mémoire de ce qui porte l'avenir ici maintenant*"(Derrida 1991b: 76).

455 Derrida betreft tevens de andere connotaties in zijn hyperkritiek. Zie: Derrida 1991b: 19 ev.

13. Hyperpolitieke figuraties

Dit 'project' is "à l'expérience, interminable"(Derrida 1991b: 78).

Onophoudelijk benadrukt Derrida de noodzaak in het hier en nu - "ici et maintenant" - de aporetische spanning te verdragen die door de dubbele plicht wordt getoonzet: "Bien entendu, il y a là une aporie et nous ne devons pas nous le dissimuler. J'oserai suggérer que la morale, la politique, la responsabilité, *s'il y en a*, n'auront jamais commencé qu'avec l'expérience de l'aporie"(Derrida 1991b: 43). Daarbij ziet hij wel degelijk in wat het gevaar is het verleden te vergeten. Indirekt wijst hij er dan ook op het niet-anticipeerbare en het absoluut nieuwe telkens weer te situeren tegen een verleden, dat nimmer een herhaling van hetzelfde kan zijn.

In *Politiques de l'amitié* introduceert Derrida een terminologie waarin de transformatie van de politiek in een wereld, waarin de oppositie vijand-vriend zijn zeggingskracht heeft verloren, wordt uitgedrukt: *hyperpolitiek*. Het onderwerp is een deconstructie van filosofische teksten waarin de vriendschap - en in het verlengde daarvan: de broederschap en de politiek - gestalte heeft gekregen. Van belang voor mijn argument is Derrida's deconstructie van Carl Schmitts invulling van het begrip 'politiek', dat gefundeerd is op statelijke soevereiniteit en een eenduidig vijand-denken. Wat Schmitt als een van de meest verwerpelijke ontwikkelingen in het 20e eeuwse politieke denken ziet, is het volkenrecht dat de soevereiniteit van staten uitholt en het vijandbeeld laat fragmenteren en vervluchtigen. Hij meent dat "une *sur- ou hyper-politisation*" (Derrida 1994: 153; crsf. ho) de daadkracht van staten vernietigt en een vorm van partizanendom zal doen ontstaan, dat veel weg heeft van het hedendaagse internationale terrorisme. Derrida ontwricht onder verwijzing naar de paradoxale gedachten over de vriendschap bij Cicero, Montaigne, maar vooral bij Nietzsche de door Schmitt beoogde oppositie vriend-vijand. Derrida legt juist in deze *hyperpolitisering* een affirmatieve werking bloot die recht doet aan een ander politiek denken.

Heeft Derrida met zijn hyperpolitieke figuraties iets anders te bieden dan Baudrillard? Voegt hij aan de transpolitieke transparantie iets toe? Hoe zet hij de nietzscheaanse fictionering zo in werking dat de pathos, die Baudrillard heeft gesteriliseerd, nog wel doorwerkt? Wat heeft Derrida bijvoorbeeld over de werking van de media te zeggen? Hij wijst erop dat de media de publieke opinie niet zozeer bespelen als wel scheppen: de publieke opinie bestaat "dans sa phénoménalité"- (Derrida 1991b: 112). De modernistische kritiek schiet te kort, als zij deze fenomenaliteit niet serieus neemt, maar als een uiting ziet van iets dat reeds ervoor bestond. Dan vat ze haar als een valse re-presentatie op. Baudrillard wijst hier ook op, maar biedt geen nieuw inzicht in een ander soort fictionering of esthetisering. Naar mijn mening doet Derrida dit wel: de deconstructivistische pendant van de nietzscheaanse schijnbewegingen, waarin een genealogische inzet meespeelt, kan gevonden worden in dat wat ik met Derrida *spectralité* wil noemen. Hoewel ik me er terdege van bewust ben dat ik met het oprekken van dit uit Derrida's schriftuurlijke inzet voortgekomen 'begrip' zijn deconstructivistische inzet loslaat, meen ik

III. Esthetisering van het denken. Kunst-matige filosofie

niettemin dat de ethisch-politieke draagkracht daardoor wordt versterkt zonder dat de uitgangspunten van de deconstructie worden verlaten.

In *Spectres de Marx* en *Politiques de l'amitié* - het meervoud in beide titels is significant - vertaalt Derrida de problematiek van de schijn en de aporie naar een geschiedfilosofisch vlak. Evenals Lyotard wordt hij gefascineerd door de vraag wat het verleden nog voor de hedendaagse, westerse mens kan betekenen. Zijn methodische inzet getrouw gaat het daarbij minder om het herdenken van 'feitelijke' gebeurtenissen, dan om de wijze waarop deze door vertogen, door 'teksten' van zin - betekenis en richting - worden voorzien. In *Spectres de Marx* - met de ondertitel *L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale* - werpt hij de vraag op, hoe wij ons na de val van de muur en het uiteenvallen van het Oostblok tot het gedachtegoed van Marx kunnen verhouden: wat is heden ten dage "l'expérience du marxisme"(Derrida 1993a: 36). Het gaat niet om een doctrine, maar - evenals dit voor de aporie en voor alle cruciale noties geldt - om een *expérience*. Hoe kan de hedendaagse mens de beruchte uitspraak van Marx aan het begin van het *Communistisch Manifest* her-denken: "Er waart een spook door Europa!" Is het spook verdwenen of heeft het een andere gedaante aangenomen? Kan het wellicht opgevat worden als een gedaante van het Andere dat zich telkens weer aandient, omdat het heden zich in de uitsluiting van het Andere constitueert? Wat is dit spook?

Het gaat niet om 'esprit' maar om 'spectre'⁴⁵²: Hegels 'Geist' met zijn constitutieve vervreemding wordt herdacht vanuit het marxistische 'Spuk'. Lyotard had in *Heidegger et 'les juifs'* reeds de term 'spectre' laten vallen om de aard van het verleden te duiden:

"J'entre ici dans ce qui nous préoccupe vraiment, historiens et non-historiens. Un 'passé' qui n'est pas passé, qui ne hante pas le présent, au sens où il lui fait défaut, lui manquerait, se signifierait présentement même comme un spectre, une absence, qui ne l'habite pas non plus au titre d'une belle et bonne réalité, qui ne fait pas objet à mémoire comme quelque chose qui serait oublié et doit être rappelé (aux fins de 'bonne fin', de bonne connaissance). Qui n'est donc même pas là comme blanc, absence, *terra incognita*, mais qui est là pourtant"(Lyotard 1988b: 27).

Het heden wordt 'bespookt' door een verleden, dat geen plaats heeft gevonden en daardoor nimmer voorbij kan zijn. Maar heeft het daardoor nooit plaatsgevonden, zoals de Franse 'historicus' Faurisson meent?(Lyotard 1983: 16/31/37/56/57) Het 'bestaat' in geen geval als een op te heffen vervreemding, als een tekort of een verdrongen natuur, hoogstens als een principiële bespoking of bevreemding, waardoor de geschiedenis ook reeds voor ons ligt.

456 De schijnbewegingen bij Derrida worden getoonzet in termen als 'idole', 'simulacre', 'image', 'phantasma' en 'phantôme'.

13. Hyperpolitieke figuraties

Door deze bespoking wordt de toekomst (avenir) van iedere democratie "à venir" van een definitieve, afsluitende, totaliserende zingeving ontdaan. Zij biedt zich hoogstens aan als "attente sans horizon d'attente". Deze is het object van een "hospitalité sans réserve" ten opzichte van iets dat als 'arrivant absolu' steeds op handen is, maar nimmer aankomt. Deze openheid naar zowel het verleden als naar de toekomst wordt geschraagd door een *spectralité*: "... à celle ou à celui qui on doit laisser une place vide, toujours, en mémoire de l'espérance - et c'est le lieu même de la spectralité"(Derrida 1993a: 111).⁴⁵³ Het spectrale moment van het heden is 'intempestive'(Derrida 1993a: 17/162). Het behoort niet tot de lineaire tijd, waarin immers het nu als een hegeliaans 'Jetzt' volledig opgaat in het her-inneren van een verleden en een vereenzelviging van de toekomst. Door de bespoking wordt de lineaire tijd met haar grondcategorieën ontworcht: door 'spectres' is de tijd altijd "out of joint".

De Verlichting heeft getracht alle spoken uit te drijven, of op z'n minst te doen verbleken door hen met haar verzengende licht van de Rede te bestralen. Derrida stelt een andere verhouding tot het Andere en Vreemde voor: zij moeten het heden bespoken als een 'phantôme' en de mogelijksvoorwaarden van het heden, de uitsluiting van het Andere en Vreemde, doen oplichten. Het spook bezoekt in prangende zin het heden: "il nous rend visite". In het 'visitare' klinkt de bezoeking, de pathos, door: als frequentatief van het louter esthetische 'visere' wordt in deze esthetische aandoening een ethische spanning geïntroduceerd. Als denkfiguur is het een gedaante van het sublieme. Foucault wees daar reeds op in zijn vroege literatuur-essays. Bij Derrida wordt de steriliteit van Baudrillards transpolitieke transparantie als opperste vorm van Verlichting doorbroken:

"Le spectre, comme son nom l'indique, c'est la *fréquence* d'une certaine visibilité. Mais la visibilité de l'invisible. Et la visibilité, par essence, ne se voit pas, c'est pourquoi elle reste *epekeina tes ousias*, au-delà du phénomène ou de l'étant. Le spectre, c'est aussi, entre autres choses, ce qu'on imagine, ce qu'on croit voir et qu'on projette: sur un écran imaginaire, là où il n'y a rien à voir"(Derrida 1993a: 165).

Uit deze frequentie blijkt tevens, dat het spook voor alles een *schijnbeweging is*: iets wat ons toe-komt uit het verleden, als mengvorm van 'revenant' en 'arrivant'. Het spook is "*de l'événement*"(Derrida 1993a: 165). Het 'spectrale' laat zich niet verenigen met 'le pouvoir techno-médiatique', waarvan Derrida beweert dat zij een macht is "qui à la fois, de façon différenciée et contradictoire, *conditionne et met en danger* toute démocratie"(Derrida 1993a: 93). Lyotards kritiek op het complex van technologie, economie en media als een negatief onmenselijke krijgt bij Derrida een spectrale vorm. Als 'structure d'apparition disparaissante', als 'sensible insensible' of

457 Deze 'spectralité' is reeds in Glas, La vérité en peinture, De l'esprit, Force de Loi en Schibboleth aan de orde gesteld. In het tweede boek brengt Derrida reeds het idee van een 'hantologie', een positieve bespoking, naar voren.

III. Esthetisering van het denken. Kunst-matige filosofie

'visible invisible' stemt het spook slechts ogenschijnlijk overeen met dat, wat door Baudrillard als een figuratie van verschijnen en verdwijnen wordt beschreven. Blijft het bij de laatste echter een transesthetische figuur, bij Derrida worden deze schijnbewegingen ingezet omwille van de rechtvaardigheid.

Methodologisch heeft deze spectraliteit vooral een diagnostische waarde. Het prognostische aspect biedt geen inhoudelijke richtlijnen. Er is eerder sprake van een performatief appel dan een constatieve extrapolatie. Het is een oproep niet op te houden "de procéder de façon hyper-critique, oserai dire déconstructrice, au nom de nouvelles Lumières pour le siècle à venir"(Derrida 1993a: 149). In *Politiques de l'amitié* heet het expliciet een "déconstruction *généalogique* du politique (et en lui du démocratique)...". En wat voor de aporie en het marxisme opgaat, geldt ook voor deze deconstructie: deze wordt eveneens als een 'expérience' gezien.(Derrida 1994: 128).

Maar wat is dit appel als "promesse sans promesse"? Voor een invulling van deze belofte schieten moderne categorieën, begrippen en re-presentaties tekort. De verbeelding doet altijd een beroep op een verleden, op het reële. Evenals Lyotard wil Derrida dit vermijden: het spook is amorf of ge-viseerd, zoals de vader van Hamlet. De belofte moet open blijven, omdat de waarheid is afgeschermd. Het draait niet om kennis, maar om een 'expérience'. Kants begrippen of voorstellingen zijn niet meer toereikend, hoogstens het amorfe, sublieme moment van de Idee. Dit geeft Derrida in het een "messianique sans messianisme"(Derrida 1993a: 124) te noemen: "*messianique*, préférons-nous dire, plutôt que *messianisme*, afin de désigner une structure de l'expérience plutôt que religion"(Derrida 1993a: 266). Hiermee pareert hij indirect Habermas' kritiek als zou er bij hem sprake zijn van een messiaans denken in de conventionele zin van het woord. In tegenstelling tot het joods-christelijk messianisme wordt in de door Derrida beoogde 'messianiek' de hoop gevestigd op iets dat blijft komen: zij doelt daarmee eerder op een 'espérance' dan op een 'espoir'.(Derrida 1993a: 111/142) Wat komt er in de plaats van de utopieën die op z'n minst door de wens een andere samenleving te realiseren het collectieve gedrag hebben bepaald⁴⁵⁴: "C'est plutôt une certaine affirmation émancipatoire et *messianique*, une certaine expérience de la promesse qu'on peut tenter de libérer de toute dogmatique et même de toute détermination métaphysico-religieuse, de toute *messianisme*."(Derrida 1993a: 146/7) Geen doctrine, maar een ervaring.

Elders in *Politiques de l'amitié* geeft Derrida aan deze open gerichtheid, deze 'structure messianique'- toegepast op de werking van de taal- de kwaliteit van een

458 Zie: Georg Picht, *Prognose, Utopie, Planung. Die Situation des Menschen in der Zukunft der technischen Welt* (1967); Ernst Bloch, *Geist der Utopie* (1923). Bloch lijkt deze transformatie zeer dicht te naderen. Heinz Kimmerle toont in een aantal artikelen aan hoe Bloch zijn utopie-begrip toch niet radicaal genoeg vanuit de problematiek van de schijn doordenkt. Zie: Heinz Kimmerle, "Schein im Vor-Schein der Kunst. Grenzüberschreitungen zur Identität und zur Nicht-Identität" in: *Tijdschrift voor Filosofie*, 47, (1985), pp. 473-492; "Ernst Blochs esthetica. Kunst als utopische voor-schijn" in: *Oosterling/Prins* 1994: 31-42.

13. Hyperpolitieke figuraties

téliopoièse: "Teleiopoios qualifie (...) ce qui rend absolu, parfait, achevé, terminé, accompli, fini, ce qui fait venir à terme. (...) Rendre, faire, transformer, produire, créer, voilà ce qui compte..."(Derrida 1994: 50). Het worden gaat boven het zijn. Formeel gezien gaat het daarbij om "la figure de la contradiction performative"(Derrida 1994: 138).

Hoewel de legitimerende (af)grond van de ervarings'structuur' onbepaalbaar is, wil Derrida er een zekere 'pathetische' gerichtheid niet aan ontzeggen: "ce qui reste aussi irréductible à toute déconstruction, ce qui demeure aussi indéconstructible que la possibilité même de la déconstruction, c'est peut-être une certaine expérience de la promesse émancipatoire: (...) une idée de la justice (...) et une idée de la démocratie"(Derrida 1993a: 102). Een 'oorspronkelijker' geweld dat door andere differentiedenkers vanuit andere invalshoeken is gediagnostiseerd - het uitsluitende geweld van een identiteit die zich slechts in de vernietiging van de Andere als rationeel, als macht en beheersing kan constitueren - wordt daarin meegedacht: "Violence de la loi avant la loi et avant le sens, violence qui interrompt le temps..."(Derrida 1993a: 60). Derrida weet dat dit geweld niet bij voorbaat gelokaliseerd en nog minder voorkomen kan worden. Hij wil zich daarom slechts tot "la formalité d'un messianisme structurel" beperken, een 'messianique' waarin de nietzscheaanse regulatieve fictie - als ondermijning van iedere reeds gevestigde waarheid - de hoop levend houdt.

Mogen we constateren dat er bij Derrida sprake is van een esthetisch-ethische, een hyperpolitieke figuratie? Als we voor zijn diagnoses een medisch beeld zouden moeten kiezen, dan dit: een figuratie als fantoompijn die als een placebo werkt. Evenals bij fantoompijn is het fantoom noodzakelijk om een oriëntatie, een gerichtheid op en een betekenisvolle omgang met de wereld in stand te houden. Evenals het geamputeerde lichaamsdeel nog wordt gevoeld, zo werkt het verleden door in de oriëntatie in het heden. Maar bij Derrida is er geen sprake van melancholische nostalgie of van een hoopvolle verwachting. Het gaat niet om het verlies van wat ooit was - daar gaat de vergelijking mank -, maar evenmin om een projectie van het heden in het verleden: het verleden wordt niet gesimuleerd. De herdenking van het verleden en de doordenking naar de toekomst getuigt niet van een anachronisme of presentisme.

Foucaults 'ontologie van het heden', diens doordenking van het heden als 'actualiteit' wordt bij Derrida een *hantologie*: het 'je pense' wordt als gevolg van een permanente autokritiek een 'ça hante' of 'ça spectre'. Deze hantologie is als structurele en structurerende bespoking een "catégorie que nous tiendrons pour irréductible, et d'abord à tout ce qu'elle rend possible, l'ontologie, la théologie, l'onto-théologie positive ou négative"(Derrida 1993a: 89). Dat overigens een bepaald fantoom zijn zeggingskracht kan verliezen, is daarmee niet uitgesloten. De bespoking wordt telkens door nieuwe fantomen overgenomen. Deze 'logique du phantôme' "excède nécessairement une logique binaire ou dialectique..."(Derrida

III. Esthetisering van het denken. Kunst-matige filosofie

1993a: 108).

Ambigue bewoordingen die, eenmaal getoetst aan de weerbarstigheid van een politieke praktijk met al zijn compromissen en valkuilen, weinig houvast bieden. Toch meent Derrida dat hun waarde ligt in het "produire des événements, de nouvelles formes d'action, de pratique, d'organisation, etc.". Want ondanks zijn kritiek op de staat en de politieke organisaties ziet hij nog wel degelijk in, dat een bepaalde vorm van organisatie noodzakelijk blijft. De nieuwe Internationale is echter anoniem.⁴⁵⁵ Het is nauwelijks een gemeenschap te noemen en in die zin denkt Derrida door op het zowel door Bataille als Blanchot ontwikkelde inzicht dat in de moderniteit de gemeenschap even onmogelijk als noodzakelijk is: de 'nieuwe' Internationale is "un lien d'affinité, de souffrance et d'espérance (...). C'est un lien intempestif et sans statut, sans titre et sans nom (...) sans coordination, sans parti, sans patrie, sans communauté nationale ..." (Derrida 1993a: 141/42). Zij is anoniem en bestaat uit al diegenen die "ont su résister à une certaine hégémonie du dogme" en "et qui ont tenu à concevoir et à pratiquer cette résistance..." (Derrida 1993a: 149) en zij komt daarmee overeen met dat, wat in het versgil en in de deconstructie is gedacht. Aan deze gedachte is een politiek inherent, die de grenzen van een gesepareerde politieke sfeer overschrijdt.

1.4 Einde van de politiek: een oneindige politiek

Derrida's *spectraliteit* stelt een hyperpolitieke verhouding in tot een 'oorspronkelijk' geweld, dat als een niet identificeerbare en niet lokaliseerbare 'arrivant', als een 'toekomstige' wordt geviseerd. Eerder dan een stelsel van positieve handelingsvoorschriften te bieden, appelleert Derrida aan een hyperpolitieke houding ten aanzien

459 Wat zijn de gestalten van het veelbesproken einde van de politiek? Zijn het schadeclaims van die bedrijven die door het door de VN gesanktioneerde oorlogsgeweld in Irak gedupeerd zijn, bij dezelfde transnationale instantie indienen? Zijn het de gegijzelde blauwhelmen of hun letterlijk in hun daadkracht ge'arresteerde' collega's die, ook al komen ze een door het tribunaal van het Internationale Gerechtshof in Den Haag als oorlogsmisdadiger gekwalificeerde politicus tegen, deze niet kunnen arresteren, omdat het niet tot hun 'taak' behoort? Zijn het misschien de groteske processen die Amerikanen hun president aandoen, omdat hij vóór zijn presidentiële leven allerlei steekjes heeft laten vallen, waardoor hij, verwickeld in juridische steekspelen, niet meer tot daadkrachtig handelen kan komen? Of zijn het de pikante onthullingen van de privélevens van Engelse parlementariërs en ministers die even daarvoor met veel bravoure het gezin weer tot hoeksteen van de samenleving hadden uitgeroepen? Of zijn het de rondgangen van de 'dwaze' moeders, die iets voor ogen houden dat feitelijk geen bestaan meer mag hebben? Of de opstand op het Plein van de Hemelse Vrede in Peking waar een concreet gerichte actie spontaan uitgroeide tot een internationale crisis? Moeten we misschien hoopvoller gestemd zijn en verwijzen naar de internationale boycot van Shell die een booreiland wil dumpen? Of de wereldwijde campagne tegen de laatste stuip trekking van een zelfingenomen, koloniale mogendheid die nog één keer een kernbom tot ontploffing wil brengen om een post-nucleair statement te maken? Welke verschijnselen laten zich voorbij de politiek duiden?

13. Hyperpolitieke figuraties

van wat in bewustzijnsfilosofische termen nog onze innerlijke en uiterlijke wereld wordt genoemd: het autonome subject en de gerationaliseerde politieke orde, die gebaseerd is op een oppositioneel denken, waarin een vriend/vijand-denken nog doorwerkt. Voor een praktische invulling van deze hyperpolitiek worden we echter steeds terugverwezen naar de bedreigende openheid van een beeldloze toekomst. De gemeenschap die zich daarin laat 'projecteren', blijft virtueel: de nieuwe Internationale is ongebonden en ongevormd. Dit ontbreken van representaties doet een emancipatoire intentie echter geenszins teniet: "C'est là la condition d'une re-politisation, peut-être d'un autre concept du politique"(Derrida 1993a: 126) Hyperpolitiek veronderstelt een hyperreflexieve wending: de aandacht van *de politiek* ('la politique') verschuift naar *het politieke* ('le politique').⁵

Deze radicale reflexiviteit houdt allereerst een ontzegging van politieke categorieën in die pretenderen krachtenconfiguraties op eenduidige modernistische noemers te brengen: de door de geschiedenis overgeleverde begrippen en beelden worden gespectraliseerd. Het versgil werkt in deze hyperkritiek of deconstructie door als een terughoudendheid ten aanzien van vertogen die zich als dé zingevingen van politieke praktijken opwerpen: "L'indécidable comme temps de la réflexion", zoals het in een bespreking van Aristoteles beschouwingen over de vriendschap heet. Dat in deze context een verwijzing naar een 'passibilité'(Derrida 1994: 33) voorkomt als een werking die de oppositie lichaam-geest doorkruist, maakt een vergelijking met Lyotards invulling instructief.

Impliceert deze terughoudendheid ten aanzien van verschillen een berusting in geschillen?⁴⁵⁶ Bij Lyotard wordt deze terughoudendheid inderdaad ingegeven door het besef van "l'impossibilité d'éviter les conflits"(Lyotard 1983: 10) Maar dit houdt zeker geen terugtrekking uit de politiek in. Evenmin als Derrida onderschrijft hij de door Baudrillard geconstateerde onverschilligheid. De keerzijde van de onvermijdelijkheid van conflicten is namelijk "l'impossibilité de l'indifférence". De herdenking van Kants werk geeft hem in de relatie tussen kritiek en politiek weliswaar meer kantiaans te definiëren dan bij Derrida het geval is - "le critique est analogue au politique" -, maar diens positie wordt onverkort overgenomen: "le politique, qui n'est pas la politique, le politique dans son 'retrait'"(Lyotard 1986: 15).

Zijn geschriften overziend wordt snel duidelijk dat "politics, in Lyotard's writings, is a sense of astonishment that anything can happen at all..."(Lyotard 1993b: xiv)⁴⁵⁷.

461 Derrida heeft de relatie tussen verschillen en geschillen reeds in "La différence" aangegeven. In een kritiek op de metafysische invulling van het 'verschil' gebruikt hij het woord 'différen(t)(d)s': in de andersheid wordt zowel de niet-gelijkenis als de polemiek benadrukt. Zie: Derrida 1972a: 8.

462 Zie de bundel: Jean-François Lyotard, Political Writings. (eng.vert. Bill Readings en Kevin Paul Geiman) (1993).

III. Esthetisering van het denken. Kunst-matige filosofie

"Lyotard's political writing is a struggle to listen, to hear a politics that cannot speak the language of the political. Herein lies another reason for the inappropriateness of biographical narrative for this least Hegelian of thinkers. Narratives of heroic struggle or growing disillusion can only replay the binary opposition between militant and skeptic that structures the postwar or cold war period, the very opposition against which all of Lyotard's political writing struggles, to a greater or lesser degree."(Lyotard 1993b: xv)

Het resultaat is 'minoritarian politics'(Lyotard 1993b: xvi), die opgevat kunnen worden als de activistische pendant van de gevoeligheid voor verschillen, waaraan gerefereerd wordt aan het begin van *La condition postmoderne*. Een ethische implicatie ligt hierin, dat "il (het postmoderne weten, ho) raffine notre sensibilité aux différences et renforce notre capacité de *supporter* l'incommensurable" (Lyotard 1979: 9; crsf. ho). Hij eindigt deze studie met de opmerking: "Une politique se dessine dans laquelle seront également *respectés* le désir de justice et celui d'inconnu"(Lyotard 1979: 108; crsf. ho). Verdragen en respecteren zijn de sleuteltermen.

Het ligt voor de hand dat ook voor Lyotard 'le politique' allereerst een werking van de schriftuur is. Zijn analyse van het verschil vindt immers op het vlak van taalspelen en zinnen plaats:

"Toute est politique si politique est la possibilité du différend à l'occasion du moindre enchaînement. Mais la politique n'est pas tout si l'on croit par là qu'elle est le genre qui contient tous les genres. Elle n'est pas *un* genre"(Lyotard 1983: 201).

Hoewel het genres mogelijk maakt, is politiek geen omvattend, legitimerend genre meer. Het is geen laatste zingeving, omdat het zichzelf in een genre moet uitdrukken. Precies deze splijting in een empirisch en een quasi-transcendentiaal aspect, deze differentiërende, aporetische spanning die in terughoudendheid uitmondt, maakt de zeggingskracht van het politieke uit: "elle témoigne du néant qui s'ouvre à chaque phrase occurrente et à l'occasion duquel le différend naît entre les genres de discours"(Lyotard 1983: 204).

De strijd tegen het onmenselijke systeem of de technologische transparantie wordt op guerrilla-achtige wijze gevoerd zonder dat de illusie van een overwinning wordt gekoesterd. Een agonistiek, een geschil is het 'object' van de strijd. De affirmatie ervan impliceert in radicale zin de onhoudbaarheid van iedere positie:

"For Lyotard the only option is to match wits, or 'ruse', with the fate one has been given, to make experimental moves *within* the language games that situate us (for there is no outside), and in this way to generate new effect throughout the social network. This is not to speak of an essential freedom, or a form of initiative that

13. Hyperpolitieke figuraties

belongs to the individual"(Barron 1992: 39)⁴⁵⁸.

Dit nomadische gevecht, waarin "the nature of the counter-move is always indeterminate", wordt bij Lyotard gevoed vanuit een andere 'onmenselijke' sfeer. Deze krijgt exemplarisch gestalte in het kinderlijke:

"... que reste-t-il d'autre, comme 'politique', que la résistance à cet inhumain? Et que reste-t-il d'autre, pour résister, que la dette que toute âme a contractée avec l'indétermination misérable et admirable d'où elle est née et ne cesse de naître? c'est-à-dire avec l'autre inhumain?

De cette dette envers l'enfance, on ne s'acquitte pas. Mais il suffit de ne pas l'oublier pour résister et, peut-être, pour n'être pas injuste. C'est la tâche de l'écriture, pensée, littérature, arts, de s'aventurer à en porter témoignage"(Lyotard 1988a: 15).

Ook bij Lyotard wordt aan het technologische complex van economie, politiek en media vanuit een 'tegenpositie' weerstand geboden: de materie of het kinderlijke weerstreeft de versnelling van de technologie. Beide zijn evenals Derrida's 'spectres' weliswaar stemloos, niettemin stemt hun tonaliteit tot nadenken: in de schriftuur wordt het kinderlijke - infans - op paradoxale wijze stemhebbend en spraakmakend.

Maar levert radicale reflexiviteit als esthetische kwaliteit van een schriftuur inzichten op omtrent de wijze waarop het collectieve handelen zich tegen de terreur kan verzetten? Terwijl sommige interpreten zich hier beperken tot de constatering dat marxistische interpretaties "have tended to read metafiction in terms of an aestheticist separation from the historical and the political" en radicaal-linkse interpretaties "who have seen in metafictional self-reflexivity an antirepressive liberation of the reader from conventions which were representations of dominant social and political institutions"(Hutcheon 1988: 206)⁴⁵⁹, laat de Derrida-interpret Bennington zich over de kruisbestuiving van esthetiek en politiek stilliger uit:

"The aesthetic is political not just because in this case it involves judgement on a political referent, but because any aesthetic judgement, in Kants description, demands universalisation, anticipates a *sensus communis*, a community, a consensus"(Bennington 1988: 167).⁴⁶⁰

Benningtons aanzet blijft echter formeel en behoeft een aanvulling vanuit de nietzscheaanse inspiratie. Deze gemeenschap laat zich dan denken vanuit een leegte - het tweede moment van de sublieme ervaring - waarin "niets gebeurt" in de meest

463 Anne Barron, "Lyotard and the problem of justice" in: Andrew Benjamin (ed.), Judging Lyotard (1992), p. 39.

464 A Poetics of Postmodernism. History, Theory, Fiction (1988).

465 Zie: Geoffrey Bennington, Lyotard. Writing the Event (1988).

III. Esthetisering van het denken. Kunst-matige filosofie

activistische betekenis van deze uitdrukking. Nietzsches actieve nihilisme openbaart zich zowel bij Derrida als bij Lyotard hierin dat het versgil en het geschil zich oriënteren op een niets dat gebeurt. Dit niets is het gebeuren in zoverre het zich nog niet betekenisvol laat duiden en nog slechts als spanning wordt ervaren. De ideële consensus voor beslechting van geschillen wordt tot een principiële dissensus, tot een onoplosbaar geschil dat niet alleen tussen subjecten bestaat, maar ook het subject zelf verdeelt. Het is dit geschil als versgil dat de verdaagde democratie in haar niet aflatende zoektocht naar haar eigen regels, als een 'oorspronkelijker' geweld bespookt. Zodra dit geschil als positieve kracht wordt opgevat, wordt duidelijk dat de gewraakte onverschilligheid uiteindelijk de wanhopige reactie is van een nog op verzoening gericht, al te zelfbewuste subject, dat het 'pathetisch' contact met anderen bewust verbreekt. Deze onverschilligheid is als geborneerde terugtrekking uit 'la politique' het passief-nihilistische resultaat van een metafysisch vertoog dat zich op eenheid en totaliteit richt. Als het gevaar van een nieuw fascisme bestaat, dan schuilt dit wellicht eerder in deze terugtrekking uit de politiek dan in de opschorting van het politieke.

Lyotard doordenkt het veelbesproken einde van de politiek vanuit zijn Kant-lectuur. Daarin opent hij het zicht op een politiek die, juist doordat deze zich de radicale eindigheid 'bewust' is, oneindig wordt: het einde van 'la politique' tekent zich af tegen een politiek van het oneindige, onbepaalde, onbegrensde, van het sublieme, hetgeen dan als een andere gestalte van Derrida's 'démocratie ajournée' wordt opgevat. Nu de kantiaanse Ideeën zijn uitgehold en deze nog slechts esthetisch gecontempleerd en geconsumeerd worden, kunnen zij nog slechts als na een tweede beeldenstorm - de hyperkritiek op de representaties - door hun formele karakter, of beter: door hun virtualiteit enthousiasmeren.

Politiek in lyotardiaanse zin heeft, geheel in overeenstemming met zijn adhesiebetuigingen aan de avantgarde, een principieel negatief-kritisch karakter, zolang het zich tot de reguliere, parlementaire politiek verhoudt. Als esthetische ervaring in de door mij hierboven gedefinieerde zin is zijn denken echter creatief-affimerend: het getuigt van een gevoeligheid en draagkracht voor zowel het verschil als het geschil. Onverschilligheid is bij Lyotard geen reactieve passiviteit, maar een actieve, alerte passibiliteit waarin de pathos van het leven resoneert. Denken doet het lijden resoneren. Deze resonantie is de spanning tussen een moderne gedaante van het denken dat weet dat het door te begrijpen vernietigt en een postmoderne gedaante ervan dat weet dat het om dit denken te ondermijnen tegen zichzelf in moet denken, zodat het "soit redéfaite, déconstruite, déterritorialisée, désœuvrée...". De ontwrichting opent een panorama van handelingsperspectieven, waarover een beslissing zal moeten worden genomen, deels met het oog op de ruimte die het voor het Andere en het Vreemde biedt, deels vanuit een waarachtigheid die nog bewaarheid zal worden: "Temoignons du moins, et encore, et pour personne, de la pensée comme désastre, nomadisme, différence et désœuvrement"(Lyotard 1988a: 215). Hoewel een kwaadwillende lezing van Lyotards inzet hem als een evangelist

13. Hyperpolitieke figuraties

van een verdwenen geloof of als een 'politicus' van een verloren gemeenschap zou kunnen afschilderen, geef ik er de voorkeur aan zijn oproep tot het getuigen van werkeloosheid als een pleidooi voor een alerte passiviteit op te vatten. Maar evenmin als dit bij Derrida het geval is, kan er een lyotardiane 'ethiek' of politiek in conventionele zin bestaan. Beiden leggen zich erop toe "ériger la politique philosophique à l'écart de celle des 'intellectuels' et des politiques. Temoigner du différend" (Lyotard 1983: 11). Als alertheid voor singulariteiten, voor de veelheid, voor het gebeuren, voor het eenmalige en het Vreemde dat steeds weer te denken geeft, blijft het de politiek steeds een stap voor.

2 Aanzetten tot een hyperkritiek van de xenofobe rede

Als met de moderne, op emancipatie, vrijheid en zelfbewustzijn georinteerde politiek tevens het begrip 'vervreemding' zijn zeggingskracht verliest, hoe kan het Vreemde dan nog zijn invloed doen gelden? De hierboven enigszins abrupt opgeworpen suggestie dat vervreemding in het werk van differentiedenkers overgaat in een positieve *bevreemding* vereist een systematische uitwerking. De ethisch-politieke impact van hun wijze van filosoferen als een ontvankelijkheid voor het Vreemde en het Andere wordt dan inzichtelijker. De nagenoeg onuitroeibare xenofobie die in het totalitarisme van welke aard dan ook zijn meest grimmige vorm aanneemt, zou dan tot een terughoudende omgang met een principiële vreemdheid worden getransformeerd: een actieve bevreemding ten opzichte van de eigen subjectiviteit en autonomie, ingegeven door een passieve bevreemding door het Andere. Zo wordt een ander aspect van de 'condition humaine' getoont, waarin een nieuw existentiële besef doorwerkt.

Dit roept de vraag op naar de 'concrete' verschijningsvorm op het existentiële vlak van de aporetische spanning en van een relatie tussen een esthetische ervaring van het denken en de 'funderende' pathos. Derrida definieert 'passibilité' als volgt: "aptitude à apprendre en souffrant, à traverser, enregistrer, compter avec l'épreuve du temps, à en garder la trace dans le corps" (Derrida 1994: 33). In "Apories: Mourir - s'attendre aux limites de la vérité" lanceert hij een nieuwe term: *endurance non-passive*. Niet alleen geeft de ondertitel van deze rede aan dat de thematiek van de eindigheid en de dood centraal staat, zij bevat ook de dubbelzinnigheid die in de overgang van een dialectische naar een differentiërende spanning besloten ligt. "S'attendre aux limites de la vérité" kan betekenen "zichzelf opwachten" en "elkaar opwachten". In dit niemandsland 'j'ezelf' tegenkomen bergt misschien de kiem van een verandering in zich.

Ik ben van mening dat hier vanuit deconstructivistisch perspectief een andere gestalte wordt omgeschreven van dat wat Foucault in een van zijn latere interviews 'spiritualité' heeft genoemd:

"Par spiritualité, j'entends - mais je ne suis pas sûr que ce soit une définition

III. Esthetisering van het denken. Kunst-matige filosofie

qu'on puisse tenir très longtemps - ce qui précisément se réfère à l'accès du sujet à un certain mode d'être et aux transformations que le sujet doit faire de lui-même pour accéder à ce mode d'être"(Foucault 1994: IV.722).

Het gaat hierbij vanzelfsprekend niet om een subject in de moderne betekenis van het woord. In deze bestaansethetiek wordt zelfkennis niet meer uitsluitend door een belichaming van menswetenschappelijke inzichten gegenereerd. De analytiek van de eindigheid en de daarin geconstateerde aporetische spanning werkt in deze nieuwe bestaanswijze affirmatief door. Dat het tevens een 'souci de soi' of zelfzorg is, duidt eens te meer op een verstrengeling van een ethische en een esthetische dimensie die in een andersoortige omgang met de pathos besloten ligt.⁶

Dat de term *spiritualiteit* in dit 'nihilistische' en 'atheïstische' gedachtengoed opduikt, lijkt misplaatst, maar de mystieke boventonen, het beroep op de ervaring en de noodzaak van de zingeving rechtvaardigen dit naar mijn mening. In het vroege werk van Deleuze en Guattari heeft spiritualiteit nog een negatief-kritische betekenis. Ze richten zich met name op de legitimerende werking van Grote Vertellingen ten aanzien van een 'oorspronkelijk' geweld.

"Comme dit Klossowski dans son profond commentaire de Nietzsche, une forme de puissance se confond avec la violence qu'elle exerce par son absurdité même, mais ne peut excercer cette violence qu'en s'assignant des buts et des sens auxquels participent même les éléments les plus asservis: 'Les formations souveraines n'auront d'autre propos que de masquer l'absence de but et de sens de leur souveraineté par le but organique de leur création' et de convertir ainsi l'absurdité en spiritualité".(Deleuze/Guattari 1972: 414)

De absurditeit of volstreckte zinloosheid van niet alleen het geweld en het lijden, maar ook van de hartstochten - dus: van de pathos - wordt ingebed in - om met Lyotard te spreken - een Grote Vertelling. Het geweld krijgt daardoor richting en doel en kan worden omgezet in spiritualiteit. Inzoverre zij een zingevende ingreep op een 'oorspronkelijk' geweld is, heeft spiritualiteit een abysaal karakter: ze is wreedheid. Het is doelgericht geweld, dat alleen draaglijk is, omdat het telkens weer wordt geënceneerd.⁴⁶¹

Bij Derrida vinden we een conventionele omgang met deze term. In *Spectres de Marx* kwalificeert hij een ervaring van de belofte als messianiek en voegt hij aan de gedachte dat deze belofte moet worden gehouden toe, "c'est-à-dire de ne pas rester 'spirituelle' ou 'abstraite', mais de produire des événements..-".(Derrida 1993a: 147). Het is precies in de spectraliteit dat de dialectische afsluiting die deze spiritualisering of 'Vergeistigung' impliceert, wordt weggenomen en een differentiërende spanning iedere afsluitende denkbeweging blijft bespoken.

467 Zie: Henk Oosterling, "Het theater der wreedheid" in: De Kapel II (1991), pp. 22-25.

13. Hyperpolitieke figuraties

2.1 Van vervreemding naar bevreemding

Maar vallen we, nadat de Grote Vertellingen van Vernunft, Geist en arbeidersstrijd hun zeggingskracht hebben verloren, niet terug in het verscheurde bewustzijn dat zo kenmerkend is voor al diegenen die Kant "eine Art Nomaden"(III: Ax; 12) noemt: de sceptici? Of in een zelfreflexieve verdubbeling van deze verscheuring als het door Hegel in de *Phänomenologie des Geistes* gelaakte 'unglückliche Bewußtsein'? Of valt, nu de overtrokken verwachtingen van al deze omvattende ficties door hun eigen geschiedenis zijn gelogenstraft en de nietzscheaanse diagnose van het nihilisme be'waarheid' lijkt te worden, ons een mogelijkheid toe dit 'ongelukkige bewustzijn' zo te herdenken dat de aporetische spanning een positief uitgangspunt voor het handelen wordt? Door Hegel gebezigde termen als 'Leiden' en 'Schmerz', die hij gebruikt om het ongelukkige bewustzijn te bepalen, krijgen dan een andere waarde. Wordt het niet tijd dat we inzien dat het bewustzijn vooral ongelukkig is, omdat het lijdt aan zijn denken. Of beter: omdat het lijdt aan de onafgebroken mislukking van zijn pogingen vat te krijgen op de spanningen die het ondergaat, zodra de dissonantie van het leven, de pathos, niet meer met een totaliserende zingeving kan worden omvat? Verkeren postmoderne dividuen niet in een uitzichtloze situatie, omdat ze 'weten' dat er zich nog steeds iets aan de horizon moet aftekenen?

Herlezen we vanuit deze vraagstellingen bepaalde cruciale passages in Marx' teksten, dan vallen bepaalde woorden plotseling uit de toon. "Ein ungegenständliches Wesen ist ein *Unwesen*"(Marx/Engels 1968: 578), stelt Marx in de *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (1844). Alleen een wezen dat zichzelf in zijn arbeid veruitwendigt, kan tot zelfbewustzijn en daarmee tot vrijheid komen. Marx onttrekt aan zijn historisch-materialistische transformatie van de door Hegel behandelde heer-knecht problematiek ethisch-politieke consequenties zonder dat hij de later door Kojève geconstateerde doodsthematiek erin betreft. De thematiek van de *pathos* en van een letterlijke *aisthesis* speelt reeds in zijn analyse een cruciale rol: "Sinnlich sein ist *leidend* sein"(Marx/Engels 1968: 579). Aan dit lijden wordt vervolgens de hartstocht verbonden:

"Der Mensch als ein gegenständliches sinnliches Wesen ist daher ein *leidendes* und, weil sein Leiden empfindendes Wesen, ein *leidenschaftliches* Wesen. Die Leidenschaft, die Passion ist die nach seinem Gegenstand energisch strebende Wesenskraft des Menschen"(Marx/Engels 1968: 579).

Marx brengt lijden en hartstocht op één noemer en verbindt beide aan het menselijk streven naar 'Vergegenständlichung' door arbeid. Deze leidt noodzakelijk tot vervreemding, ook al meent Marx in tegenstelling tot Hegel dat deze vervreemding

III. Esthetisering van het denken. Kunst-matige filosofie

niet alleen kentheoretisch of metafysisch, maar in eerste instantie sociaal-economisch is bepaald. De onvermijdelijkheid en de onverdraaglijkheid van de pathos geven de arbeider - het historisch subject - in, de emancipatoire strijd tegen het lijden, tegen onderdrukking en uitbuiting te voeren.

Adorno neemt in zijn kritische theorie deze gedachte over. Hij merkt in *Negative Dialektik*, duidelijk geïnspireerd door de dialectiek van het worden uit het begin van Hegels *Wissenschaft der Logik*, het volgende op over het fysiologische aspect van de kennis: "In der Erkenntnis überlebt es (het somatische moment, ho) als deren Unruhe, die sie in Bewegung bringt und in ihrem Fortgang unbesänftigt sich reproduziert". De nietzscheaanse onderstroom in Adorno's filosofie wordt even verder geëxpliciteerd:

"Das leibhafte Moment meldet der Erkenntnis an, daß Leiden nicht sein, daß es *anders werden soll*. "Weh spricht: vergeh". Darum konvergiert das spezifisch Materialistische mit dem Kritischen, mit gesellschaftlich verändernder Praxis."(Adorno 1966: 203; crsf. ho)⁷

In de kennis blijft de materie als weerstand doorwerken. De bespoking door het Vreemde zit ook bij Adorno in niet-ophefbare zin in de kennis. Hoewel hij niet zo ver gaat om het ondergaan en doorstaan van deze aporetische spanning tot uitgangspunt van een levensstijl te nemen - daarmee zou hij zelfs de negatieve dialectiek achter zich hebben moeten laten - wordt deze gedachte wel degelijk, zij het in verkapte bewoordingen, geopperd:

"Subjektives Bewußtsein, dem der Widerspruch unerträglich ist, gerät in verzweifelte Wahl. Entweder muß es den ihm konträren Weltlauf harmonistisch stilisieren und ihm, gegen die bessere Einsicht, heteronom gehorchen; oder es muß sich, in verbissener Treue zur eigenen Bestimmung, verhalten, als wäre kein Weltlauf, und an ihm zugrunde gehen"(Adorno 1966: 155).

In zijn studie naar de fascistische persoonlijkheid had hij niettemin de suggestie gewekt, dat een van de elementen van de fascistische persoonlijkheidsstructuur gelegen is in de onmacht tegenstrijdigheden te verdragen. In deze indirecte suggestie weerklinkt de gedachte van een 'philosophische' of 'geistige Erfahrung'(Adorno 1966: 51). Deze persoonsgebonden ervaring is in die zin specifiek filosofisch, dat ze een specifieke training vereist, kortom een stilering: "Geistig können nur die dagegen an, die sich nicht ganz gemodelt haben"(Adorno 1966: 51). Het elitaire en ondemocratische gehalte dat ongewild meeklinkt, wijst Adorno van de hand: slechts diegenen die inzicht in hun cultuur-historische bepaaldheid hebben zijn in staat kritisch met deze determinering om te gaan.⁴⁶²

469 Hoogland besluit zijn bespreking van de 'geistige Erfahrung' als volgt: "Voor alles bestaat zij in het

13. Hyperpolitieke figuraties

Ondanks dit inzicht wordt de consequentie van een actieve stileren en een transformatie van het autonomie-begrip, zoals bij Foucault gebeurt, niet getrokken. Voor de kritische neo-marxist Adorno blijft de vervreemding nog een onbetwistbare schakel in zijn theorie. Op het esthetische vlak komt dit onder andere tot uitdrukking in zijn aperte afwijzing van de jazz en de cultuurindustrie.

De avant-gardesympathieën van Lyotard, die hem impliciet tot een cultuurkritiek à la Adorno verleiden, getuigen van de aanwezigheid van resten van Adorno's cultuurkritiek in zijn zinnenfilosofie. Maar Lyotard heeft de 'vervreemding' geheel achter zich gelaten. Zijn materialisme is immaterialistisch zonder esoterisch of in conventionele zin mystiek te zijn. De spanning die in dit paradoxale zelfbegrip besloten ligt, is tekenend voor de afstand ten opzichte van het marxistische gedachtengoed en geeft uiting aan Lyotards bereidheid zich er nog steeds door te laten bespoken. Lyotard verwerpt de gedachte dat in de incorporering van het Vreemde of Andere hun werking zou kunnen worden geneutraliseerd, zodat het historisch subject uiteindelijk tot zichzelf kan komen. Evenmin als de onmogelijke vraag "Wat is het Verschil?" - of: "Wat is verschillen?" - kan de vraag naar het bestaan van het Andere en het Vreemde worden beantwoord. Als beide gestalten radicaal worden opgevat, vallen ze evenmin als het Verschil te kennen noch te denken. Zij geven hoogstens te denken, omdat ze individuen op onverwachte momenten beroeren. In deze beroering, waarin genot en pijn, hartstocht en lijden nimmer definitief zijn af te bakenen, treedt Nietzsches inzicht in een 'funderende' dissonantie en zijn nadruk op het worden naar voren. Het Vreemde en Andere *is* dit *worden*, is dit gebeuren. Nietzsche heeft reeds duidelijk gemaakt, dat zij eerder dan de tegenpool van het Zijn de uitdrukking van een nimmer identificeerbaar pathos, een verhouding tot het Vreemde en Andere zijn. Zoals het Verschil slechts als een differerende beweging - als een versgil - ervaarbaar is, zo laat het Vreemde zich slechts ervaren als *bevreemding*. Voor het Andere geldt hetzelfde: als radicale gestalte is het onken-, zelfs ondenkbaar, slechts in een *verandering* van het subject is de Ander als inwerking ervaarbaar. Terwijl in de bevreemding nog een passief element doorwerkt en in de verandering een activiteit van het subject wordt gesuggereerd, zou het met het oog op door differentiedenkers geïmagineerde ontwrichting van opposities wellicht adequater zijn bevreemding en verandering als twee zijden van dezelfde medaille op te vatten: bevreemding effectueert zich als verandering. Een verandering die slechts ten dele door het subject begrepen kan worden, omdat altijd pas achteraf het besef in bewustzijn kan worden omgezet.

vermogen het onvolkomene van het bestaande te ervaren. Dat wil zeggen, dat het den-ken de vrijheid moet bezitten om tegenspraken, die in het denken ontstaan 'auszuhalten', als 'Ausdruck' van een 'verkeerde' werkelijkheid te ervaren."(Hoogland 1992: 246) Hooglands conclusie dat in het uithouden van de tegenspraken de menselijke autonomie wordt behouden "juist door haar onophefbare afhankelijkheid van het heteronome 'einzugedenken'"(Hoogland 1992: 247) verraadt nog de kantiaanse gestemdheid van waaruit hij met Adorno het moderne subject van de ondergang wenst te redden.

III. Esthetisering van het denken. Kunst-matige filosofie

Bevreemding en verandering zijn naar mijn mening de spectrale gestalten van dat wat in modernistische termen vervreemding en subjectiviteit heet. In tegenstelling tot de identiteitsfilosofische noodzaak hen op te heffen, worden beide werkingen in het differentiedenken als 'raison d'être', als 'condition posthumaine' of 'inhumain' geponeerd. Identiteit is in dit spectrale licht een retrospectieve discursieve totalisering, waarin de pathos die individuen bindt - en die alleen daardoor al een ethisch-politieke dimensie heeft - als ervaring van de verscheurdheid of vervreemding wordt afgewezen.⁴⁶³

De pretentie van omvattendheid is voorgoed uit dit denken verdwenen. Om zijn eigen ontoereikendheid mee te laten klinken, kiest het denken ervoor willoos te zijn: het laat zich tegen beter weten in 'affecteren' door iets dat in een dialectisch denken nog als een Buiten wordt begrepen. Het beseft echter dat dit als inbreuk zijn 'raison d'être', dat wil zeggen inherent aan zijn bestaan is. Het Vreemde wordt niet meer veronachtzaamd of ontkend, maar het denken neemt het op zich: het ondergaat en verdraagt het, omdat het beseft dat het er niet meer tegenover staat. In zoverre het lichaam een materiële vreemdheid is, wordt in deze constitutieve bevreemding het cartesians dualisme ontkracht: 'lijf' blijkt, zoals Nietzsche reeds aangaf, een ekstatische verschijningsvorm van de geest of van het zelfbewustzijn. Denken wordt een letterlijk ont-zettende ervaring, een ek-stase waarin de 'werkelijkheid' resoneert, voordat het in de zelf-reflectie wordt begrepen. Deze 'ervaring' kan in taal noch tijd worden uiteengezet: ze is on(eigen)tijds, ongearticuleerd, ongevormd, verheven. In de bevreemding, in deze sublieme ervaring blijft de spanning bestaan en werkt de dissonantie van het leven als een aporetisch kwaliteit van het denken door. Derrida's vreemdeling, zijn 'revenant' en 'arrivant' zijn de gestalten van deze positieve bevreemding, deze bezoeking of bespoking. Omdat deze iedere identiteit ontberen, kunnen zij niet worden verwacht of opgewacht aan de grenzen van de waarheid. Ook al worden zij formeel-intentioneel, dat wil zeggen messianiek verwacht, hun aankomst zal onverwacht zijn als een toeval: "il excède même l'ordre de la promesse, ou du moins du toute promesse *déterminable*" (Derrida 1993b: 322). Maar denken is als ek-stase tevens hartstocht, een genot zoals het aan het eind van Hegels *Enzyklopädie* heet. Daarom is het als bevreemding en verandering

470 Dat de hier behandelde thematiek van de implicatie van de schijn voor het lijden niet alleen door filosofen wordt uitgewerkt, ligt voor de hand. Veel schrijvers die zich 'literair' met de verschrikkingen van de oorlog bezighouden, hebben de spanning tussen fictie en ethiek onderkend. Bij sommigen hebben termen als 'behekst', 'fascinatie' een methodische strekking, anderen onderscheiden "fictie als verzinsel" van "fictie als maaksel". Zie bijvoorbeeld: S. Dresden, *Vervolging, vernietiging, literatuur* (1991), pp. 30/68-79. Kees Fens schrijft over dit boek in een artikel onder de titel "De vraag als laatste antwoord": "Bestaat het gebeuren nog buiten het verhaal? Dresden zal hierop ongetwijfeld ontkennend antwoorden. Maar hij schrijft tegen beter weten in. De aard van het grote gebeuren, de moord, is er de oorzaak van. Hij poogt iets te bereiken of zichtbaar te maken, maar hij kan dit tenslotte alleen door het probleem van de onbereikbaarheid laten zien".

13. Hyperpolitieke figuraties

'pathetisch': vreugdevol 'experimenteren' en 'scheppen', maar ook pijnlijke 'ontregeling', 'opschorting' en 'terugtrekking'.

2.2 Aporie als existentiële ervaring: (spi)ritualiteit

Wat houden spectrale bevreemding en verandering 'experimenteel' in? Wat is hun existentiële pendant? Dat er in het differentiedenken een sterk existentiële impact zit, valt niet te ontkennen. De levensfilosofische grondslag die het aan Nietzsche ontleent, staat daar garant voor. Zeker in Foucaults laatste werken klinkt een haast sartriaanse element op. Termen zoals 'autonomie' en 'plicht', die bij Foucault en Derrida in het latere werk terugkeren, worden echter naar mijn mening doorgaans door veel interpreten weer te existentialistisch ingevuld. Het gaat mijns inziens voor alles om een 'lege houding'. Daarom is een bestaansaesthetica geen aberrante vorm van consumptief ultra-individualisme of rabiaat egoïsme. Evenmin stoelt deze op een op intersubjectieve communicatie gebaseerd streven naar consensus. Hoewel al deze elementen erin teruggevonden kunnen worden en met name de laatste er een belangrijke rol in speelt, gaat het veeleer om een creatieve inter-actie die formeel-intentioneel van aard is:

"Bij Derrida zou exemplificeren, als handelen naar het voorbeeld van een *houding* (leeg aan inhoud) in de plaats kunnen komen van het imiteren van een *inhoud* (zonder houding). Zou het daadwerkelijk op zich nemen of *leven* van deze houding in de plaats gesteld kunnen worden van (of gesteld worden naast) het Platoon's-metafysisch imiteren van een Zijn dat is, en dat van bovenaf zijn normen oplegt?"(Bulhof 1992: 121)

Er is dus wel degelijk een principieel verschil tussen hun praktijk en die van existentialisten als Sartre: de esthetisering is doorslaggevend.

"A mon avis, la seule conséquence pratique et acceptable de ce que Sartre a dit consiste à relier sa découverte théorique à la pratique créatrice et non plus à l'idée d'authenticité. Je pense qu'il n'y a qu'un seul débouché pratique à cette idée du soi qui n'est pas donné d'avance: nous devons faire de nous-mêmes une oeuvre d'art."(Foucault 1994: IV.392)

Lytards voorstel om een constitutieve 'passibilité' onder ogen te zien als een alerte ontvankelijkheid wordt door Derrida quasi-transcendentiaal geëxtrapoleerd. Zodra we ons de uiteenzettingen uit hoofdstuk 10 in herinnering roepen zal duidelijk zijn dat de aporie daarin expliciet een sleutelrol krijgt toebedeeld. Hij vat evenals Lyotard de aporie op als een "... non-passage, un événement de venue ou d'avenir qui n'a plus la forme du mouvement consistant à passer, traverser, transiter, le 'se passer' d'un événement qui n'aurait plus la forme ou l'allure du pas: en somme une

III. Esthetisering van het denken. Kunst-matige filosofie

venue sans pas"(Derrida 1993b: 312). Deze blokkade is totaal. De aporie raakt voorbij iedere problematisering. Deze ervaring is in die zin 'probleemloos' dat er geen enkele bescherming meer geboden wordt: er kan geen blokkade - probleem als schild of bescherming - meer worden opgeworpen. In de 'l'expérience du non-passage' worden geen andere ervaringen meer opgeroepen dan die van het totale verlies of een volledige overgave: "Là, en somme, en ce lieu d'aporie, *il n'y a plus de problème*"(Derrida 1993b: 313). Het probleem lost letterlijk als en in de ervaring op.

In *L'Autre cap* wees hij reeds op de band tussen een ethisch-politieke dimensie en een *ervaring* van de aporie: "J'oserai suggérer que la morale, la politique, la responsabilité, *s'il y en a*, n'auront jamais commencé qu'avec l'expérience de l'aporie"(Derrida 1991a: 43) De beslissing en de gift zijn slechts mogelijk in het licht van deze ont-zettende ervaring, deze ek-stase. De thematiek van de eindigheid van zowel de kennis als van het bestaan wordt verder uitgewerkt in deze ervaringstermen. Derrida heeft op grond hiervan in andere teksten een begrip van plicht en van de beslissing ontwikkeld. Deze denkt hij, om het hegeliaans te stellen, vanuit een absolute negativiteit. Zo laat een beslissing zich leiden door een keus tussen "le rapport à un autre qui soit *son* autre (c'est-à-dire un autre opposable dans un couple) et le rapport à un tout autre non opposable, un autre qui n'est plus *son* autre"(Derrida 1993b: 315). De beslissing als 'décision passive' neemt het subject tegen zichzelf en tegen beter weten in. Sterker, zij gaat aan de oppositie subject-object vooraf en komt voort uit een sfeer die Derrida met Freud 'onbewust' noemt. Hij kent deze niettemin een verantwoordelijkheid toe, waaraan het individu zich niet kan onttrekken:

"celle-ci doit interrompre, elle marque un commencement absolu. Elle signifie donc l'autre en moi qui décide et déchire. La décision passive, condition de l'événement, c'est toujours en moi, structurellement, une autre décision, une décision déchirante comme décision de l'autre"(Derrida 1994: 87).

Deze beslissing heeft geen betrekking op een uitzonderingstoestand, zoals bij Schmitt het geval is, maar laadt in feite iedere 'normale' keuze op tot zijn hoogste intensiteit. Het is de gift, het offer van het subject in de dubbele betekenis van deze uitdrukking.

De plichtnotie die daaraan wordt onttrokken, heeft ogenschijnlijk nog sterk kantiaanse trekken, maar in de principiële regelloosheid van de plicht, in het feit dat evenmin als bij de beslissing en de gift van tevoren een norm is gegeven, wordt de tautologische beweging van Kants 'praktische Vernunft' opgebroken:

"La forme la plus générale et donc la plus indéterminée de ce double et même devoir, c'est qu'une décision responsable doit obéir à un 'il faut' qui ne doit rien, à un *devoir qui ne doit rien, qui doit ne rien devoir pour être un devoir*, qui ne s'aquite d'aucune dette, un devoir sans dette et donc sans devoir"(Derrida 1993b:

13. Hyperpolitieke figuraties

315).

Is dit niet een gift van het subject dat zichzelf breekt en ruimte opent voor het andere in zichzelf? Deze plicht impliceert een houding ten aanzien van het Andere waarin diens absolute, onaantastbare, soevereine waarde wordt gerespecteerd. Dit maakt dat het Andere nooit op het moment van de beslissing, maar hoogstens achteraf - met andere woorden: als de effecten van de beslissing weer een lineaire tijdsorde, een persoonlijke geschiedenis herstellen - kenbaar is. Dan heeft het echter zijn anders-zijn verloren: het is óf ingevoegd in de subjectiviteit of het 'subject' is ver-anderd.

In een verwijzing naar Aristoteles' tijdsnotie, waarin, zoals we reeds in hoofdstuk 10 zagen, de aporie op exoterische wijze wordt uiteengezet, werpt Derrida voorts de gedachte van een niet-dialectische ervaring op:

"Et si donc l'aporie exotérique restait dans une certaine manière irréductible, appelant en tous une endurance, disons plutôt une *expérience* autre que celle qui consisterait à opposer, de part et d'autre d'une ligne indivisible, un autre concept, un concept non vulgaire au concept dit vulgaire?" (Derrida 1993b: 314)

Derrida radicaliseert deze wending: is er wel zoiets als een ervaring mogelijk zonder dat het een ervaring van de aporie is? Kan er sprake zijn van een beslissing, als deze niet ten overstaan van het volstrekt ondenkbare positie 'kiest'? Kan een beslissing iets anders zijn dan een volledige overgave aan het moment en het gebeuren? Effectueert een beslissing - in tegenstelling tot een keuze - niet een barst in het subject? Of ontstaat het sub-ject pas in de beslissing? Is het subject niet het actief-passieve proces dat zichzelf tot onderwerp maakt? Of in termen van de gift: bestaat er nog wel een mogelijkheid tot geven, als er van tevoren een berekening kan worden gemaakt op grond waarvan de gever al weet wat hem daarna zal toekomen?

Uiteindelijk wordt 'l'expérience de l'aporie' opgevat "comme endurance ou comme passion, comme résistance ou résistance interminable". Ik gaf reeds aan dat deze *endurance non-passive* zich probleemloos in de lyotardiaanse gedachte van een *passibilité* laat invoegen. In dit pseudo-oxymoron culmineert ten slotte Derrida's metafysicakritiek: de deconstructie van opposities en de resonantie van een 'mystieke' grond als "l'affirmation qui s'annonçait à travers la forme négative..." (Derrida 1993b: 316). Door deze 'endurance non-passive' worden we teruggevoerd naar de afgrondelijke werking van het versgil. Derrida kritiseert in deze uitdrukking opnieuw de aristotelische categoriale oppositie 'actief-passief'. Dat beide termen in Aristoteles' natuurfilosofie constituenten van wording zijn, duidt op het belang van deze oppositie voor het herdenken van de door Nietzsche geviseerde pathos. Dat Aristoteles middels deze categoriale oppositie de wijze waarop contact mogelijk is analyseert, doet als vanzelf een ethisch-politieke toon opklinken. Als Aristoteles concludeert dat 'patient' en 'agent' om op elkaar in te kunnen werken soortgelijk, maar specifiek moeten zijn, wordt duidelijk dat in dit contact een prin-

III. Esthetisering van het denken. Kunst-matige filosofie

cipiële andersheid is uitgesloten. Derrida breekt in zijn deconstructie een lans voor een ander contact.

Hij kwalificeert 'endurance' door het 'ance' - evenals bij 'différance' - als werking. Van 'différance' merkte hij reeds in *Marges* op: "il faut méditer ceci, dans l'usage de notre langue, que la terminaison en *ance* reste indécise *entre* l'actif et le passif"(Derrida 1972a: 9). Een onkritische vertaling zou zijn: uithoudings- of weerstandsvermogen. Maar wellicht laat deze uitdrukking zich binnen de derridiaanse context nog het best vertalen als een mengeling van een passief 'verdragen' en een actief 'weerstand bieden'. In de term 'endurance' blijkt dus evenals dit bij Lyotards 'passibilité' het geval is, een verstrengeling van actieve en passieve aspecten verdisconteerd te zijn. De toevoeging 'non-passive' versterkt deze ambiguïteit. Dat deze 'dubbele negatie' geen activiteit in modernistische zin, maar veeleer een alertheid en een bereidheid inhoudt, laat zich raden.

Deze alerte houding betreft dat wat ons toevalt of toekomt zonder dat dit toekomende en toevallende al bij voorbaat in een objectiverende en manipulatieve geste wordt ingezet ten behoeve van een project. Het 'uithouden' is daarom wellicht ook een dubbelzinnig *ont-houden*: in de herdenking ontzegt het subject zich een subject-bevestigende vorm van her-inneren. Het individu ondergraaft denkend zijn identiteit en eenheid. Wanneer het zich een totaliserend en identificerend weten ontzegt, wordt het wat het is: *dividu*, ecce homo. Paradoxaal genoeg maakt deze structurele ontzegging een belangrijk deel uit van de zeggingskracht van dit denken.

Als de 'experimentele' gestalte van de aporie - om de nietzscheaanse formulering nog even in herinnering te roepen - een niet-passief verdragen en weerstaan is, dan dient zich onvermijdelijk de vraag aan wat nu precies verdragen moet worden. De suggestie dat het in dat geval om lijden of hartstocht gaat dringt zich weliswaar op, maar lijkt mij niet terecht. Als 'endurance non-passive' een existentiële implementatie is van een aanvankelijk kentheoretische, vervolgens esthetische en ten slotte naar een ethisch-politieke dimensie vertaalde aporetische spanning, dan moeten deze verschuivingen mee worden gedacht in haar existentiële en experimentele gestalte. Als we bovendien rekening houden met het feit dat Derrida Hegel *deconstrueert* en niet uitsluitend abstract negeert waardoor Hegels reflexieve splijting als een opschorting en een 'déchirement' in tact blijft, dan zou het *kentheoretische* aspect wel eens kunnen doorwerken in het ondraaglijke inzicht dat, als er geen definitieve zingeving is, lijden in ethisch-politiek opzicht uiteindelijk zinloos is. Dan heeft 'endurance' betrekking op het ondergaan, doorstaan en weerstaan van de absolute zinloosheid der dingen. Deze "ondragelijke lichtheid van het bestaan" kon Hegel niet accepteren: het ongelukkige bewustzijn moest nog worden opgeheven. Als Adorno met zijn begrip 'geistige' of 'philosophische Erfahrung' een specifiek filosofische houding poogt aan te duiden, mogen we Derrida's 'endurance' dan als een radicalere, want subjectkritische verwerking van deze inzet opvatten. Wordt in beide het 'hyperreflexieve' en 'hyperkritische' inzicht van de zinloosheid van het lijden geaffirmeerd?

13. Hyperpolitieke figuraties

Blijft Adorno nog in een negatief-dialectische of een negatief-kritische positie volharden? Of viseert hij in zijn esthetische theorie een positivering van deze ondraaglijke lichtheid? Als dat het geval is, dan laat het *esthetische* aspect zich naar analogie van Adorno's poging bij differentiedenkers op twee manieren duiden. Het kentheoretisch onthechte dividu is altijd al een buitenstaander, een vreemdeling. Deze neemt Grote Vertellingen (voor) waar. De radicale consequentie hiervan is echter een onleefbaar en onwaarachtig relativisme, scepticisme of cynisme. In creatief-affirmatieve zin wordt het dividu in interactie met anderen derhalve genoodzaakt tot een bindende zingeving en oriëntatie, die *fysiek mededeelbaar* is in de pathos. Laten we dit *gemeenschapszin* of *spiritualiteit* noemen. Deze mededeelzaamheid kan achteraf kentheoretisch als een waarheidsspel (Foucault) of als kleine vertelling (Lyotard) worden begrepen, maar als belichaamd zelfbewustzijn behoudt het een evenementieel karakter.

Zingeving is naast een legitimatiepoging van een gebeurtenis zelf altijd een gebeuren. Zo wordt een 'endurance non-passive' een spanningsvolle positie tussen 'aisthesis' en 'pathos'. In de toevoeging 'non-passive' zou dan niet zozeer een actieve, alswel affirmatieve houding tot uitdrukking komen, die een terughoudendheid verbindt met een openheid waarin zich ieder moment een toekomst kan ontvouwen. Het niet-xenofobe aspect daarvan is deels gelegen in het respect voor het nimmer te incorporeren Vreemde, deels in het esthetische zelfbesef altijd al een toeschouwer of buitenstaander te zijn. Er vinden kleinschalige stileringen plaats van het geweld van een principiële deling en een onophefbaar geschil die beide in hun naakte vorm onleefbaar zijn. Daarin articuleert zich een houding ten aanzien van enerzijds een vertoogsmatig gestructureerd ik, anderzijds een door een Grote Vertelling getotaliseerde politieke gemeenschap, kortom ten aanzien van subjectiviteit en broederschap. Deze stilering gaat voorbij aan de oppositie subject-object, innerlijk-outerlijk, ten slotte aan die van een Binnen en een Buiten: de vreemdeling is altijd al in ons.⁸ Zo wordt in een levensstijl het inzicht in de onleefbaarheid van het denken en in de ondenkbaarheid van het leven tot uitdrukking gebracht. Zoals in Foucaults creatief-affirmatieve behandeling naar voren komt, verenigt de levensstijl als een spiritueel bewustzijn het rationele bewustzijn met een ritueel besef. Geest en lichaam vallen samen in dit *meta-fysieke* bestaan. We zullen aanstonds zien, dat dit minstens een dubbel, maar wellicht zelfs een drievoudig tijdsbegrip vooronderstelt.

Wat hebben we nu eigenlijk aan dergelijke overwegingen? Leveren ze een bijdrage aan de oplossing van de vele problemen waarmee de hedendaagse mens te kampen heeft? Lossen ze het lijden op of bieden ze een redelijke verdeelsleutel? Of gaat het hier niet meer om problemen? Blijkbaar. Want waarom wijst Derrida anders op het verdwijnen van ieder probleem in de ervaring van de aporie? In *Het gewicht van de buitenstaander* (1972) van Cornelis Verhoeven, waarin op gelijkgestemde wijze een aanzet tot een kritiek van de xenofobe rede wordt ontwikkeld, wordt misschien een antwoord gegeven. Verwijzend naar Plato, merkt Verhoeven op, dat de filosofie

III. Esthetisering van het denken. Kunst-matige filosofie

'pathologisch' kan worden genoemd:

"En waar de grenzen tussen activiteit en passiviteit ook precies liggen, en hoever ze ook ten gunste van de activiteit worden verschoven, zeker is dat er een grens is en dat het leven tot op grote hoogte een passieve aangelegenheid is. Precies tot op die hoogte is het zinloos te vragen naar het nut van een filosofie die zich bezig houdt met levensproblemen, juist als zij een ziekte zou zijn. (...) Nergens is dat zo duidelijk als tegenover de uiterste grens van onze activiteit, de dood. Nadenken over de dood en sterfelijkheid is zo elementair in het leven, dat Plato het wijsgerig denken ook heeft omschreven als een 'oefening in het sterven'. De kunst die door deze oefening eventueel zou worden gebaard, zou een goede dood zijn. Dan is de vraag naar het nut van die kunst wel bijzonder eigenwijs. Want nut is een categorie die past bij een actieve organisatie van levensinhouden en in dat perspectief is sterven het toppunt van nutteloosheid. (...) Nadenken over de dood is niet nuttig, want het overkomt ons. De oefening baart geen kunst, maar kan op z'n hoogst een paniek bezweren. Filosofie lost geen levensproblemen op, maar komt daaruit voort en is even nuttig"(Verhoeven 1972: 93).

Ook al is de hyperreflexieve verhouding tot onze eindigheid volstrekt nutteloos, deze meditatieve plooi in het zelfbewustzijn blijft niet zonder effecten. Ook al is het denken over de eigen dood volstrekt zinloos, de radicalisering van de verontrusting die ons bespookt, werpt wel licht op onze relaties met anderen en met de wereld. Of zoals Verhoeven het elders zegt: "In dit opzicht is de dood exemplarisch voor alle werkelijkheid: (...) uiteindelijk is de realiteit hierdoor gekenmerkt dat zij 'anders' is dan de voorstelling die wij ervan vormen en dat zij die telkens weerlegt..."(Verhoeven 1982: 106)⁴⁶⁴ In het geëkstatische zelfbewustzijn, in de gemeenschappelijke stilering van de zinloosheid of de dood kan zich wel degelijk een andere houding aandienen ten aanzien van het Vreemde, van de 'arrivant absolu'.

Intermezzo 2

De ervaren noodzaak om telkens maar weer over de eindigheid van de mens te moeten spreken vormt misschien wel de levende kern van het filosoferen. Echter, zodra de eigen dood in het geding is, wordt dit spreken aporetisch. Ten slotte wordt in dit gestamel de dood minstens opgeschort: "Mourir - s'attendre aux limites de la vérité". Zich voortdurend naar de grenzen van de waarheid bewegen in een spreken dat zichzelf weliswaar als noodzakelijk ervaart - "il faut parler" -, maar dat tegelijkertijd zijn eigen onmogelijkheid inziet, zodra het pretendeert greep op en begrip van haar vermeende onderwerp te krijgen, is een precaire onderneming. In

472 Cornelis Verhoeven, Weerloos denken. Beschouwingen over de inval en het oeuvre (1982).

13. Hyperpolitieke figuraties

dit gestamel krijgt de tuimeling een stem. Komt de hoogste pretentie van de filosoof niet tot uitdrukking in zijn poging een saltomortale kortstondig in een vrije val om te zetten? Zo valt de buitenstaander hem toe in een niet-weten. Dit is 'ons' altijd tekortschietende begrip van de ervaring die de buitenstaander - of dit nu een seriemoordenaar, een asielzoeker, God, de duivel, de Dood of de buurman is, doet er in moreel opzicht misschien toe, maar maakt voor dit gedachtenexperiment weinig uit - heeft van zijn eigen wereld waarvan 'wij' deel uitmaken. Hem een plaats toekennen in 'onze' wereld is eigenlijk 'onze' verplaatsing denken: deze verplaatsing impliceert het mede/delen van een andere wereld, van een wereld van de Ander. Als het radicaal Andere ontsnapt deze echter aan ieder begrip. Slechts in een verontrustende, bevreemdende ervaring komt hij met ons in aanraking. Misschien is deze wijze van filosoferen een oefening in het sterven, omdat de dood als 'non-savoir' niets anders is dan een ek-statische ervaring: een ervaring van een buitenstaander. Maar is extase niet tevens de enige ervaring die het Binnen met het Buiten, het Bekende met het Vreemde, het Identieke met het Andere kortstondig verbindt? Ervaren we de buitenstaander, de dood, als een bezeten weten, een waanzin, omdat we deze nooit eigen kunnen maken? En is deze waanzin een waan der zinnen of juist de zin van de waan of de schijn? Deze waanzin kan ons hoogstens onverwacht als betroof het een toeval treffen. Zodra deze ervaring van de grens van ons leven op ons toekomt, keert ons lichaam zich binnenste buiten en raken we letterlijk buiten onszelf. Misschien is dat de reden waarom de aanblik van de gewelddadige dood ons vaak doet huiveren en soms doet kokhalzen. En misschien is het om dezelfde reden dat een cultuur deze ervaring van de grens nooit onbemiddeld, dat wil zeggen nooit zonder enige structurele bescherming heeft toegelaten.

Een niet-xenofob denken als bevreemding, verandering en onthouding vereist eerder een instelling dan een stellingname. Deze instelling spectraliseert de 'intersubjectiviteit' en de 'communicatie'. De eerste kan niet meer als een polariteit van twee vooraf vaststaande subjecten worden gezien. Een esthetische verhouding tot waarheden maakt dat 'subjecten' elkaar mede delen: dividuen zijn deelbare subjecten door hun mededeelbaarheid. Intersubjectiviteit blijkt allereerst mededeelbaarheid. Deze mededeling als medeleven en medelijden bevat zelf waarheden die nog slechts 'pathetisch' communiceerbaar zijn. Misschien zijn de limietgestalten van een ethisch-esthetische onthouding intimiteit en eenzaamheid. Als gemeenschappelijke ervaringen zich bij uitstek in hartstocht en lijden vormen, kunnen intimiteit en eenzaamheid dan niet als afgrondelijke ervaringen van respectievelijk deze hartstocht en dit lijden doorwerken? Zijn zij niet de 'dividuele' pendanten van de gemeenschapsstichtende pathos, die zich psychologisch als genot en pijn aandienen? Evenmin als beide andere 'paren' staan deze limietfiguren in oppositie tot elkaar: ze zijn complementair, vullen elkaar niet aan maar putten zich evenmin in elkaar uit. Het is vanzelfsprekend verleidelijk ze als een dialectische oppositie te zien: intimiteit sluit eenzaamheid uit, eenzaamheid intimiteit. Hoewel

III. Esthetisering van het denken. Kunst-matige filosofie

een negatieve invulling van de eerste helft van deze gedachte inmiddels bijna een psycho-therapeutisch gemeenplaats is geworden - voor velen is de intimiteit die zij met anderen menen te delen, feitelijk eenzaamheid - levert de overweging dat voor sommigen de hen toegeschreven eenzaamheid een onherkenbare intimiteit is met de hen omringende wezens - mensen, dieren en dingen, kortom met het Andere als het Vreemde - de nodige weerstand op. Sluiten we beide inzichten op elkaar aan dan blijken eenzaamheid en intimiteit inderdaad in een supplementaire relatie tot elkaar te staan. Hun onderlinge spanning is eerder differentiërend dan dialectisch. Dient zich hier de soevereine bestaanswijze aan die ik eerder 'radiant' heb genoemd? Is een 'endurance non-passive' misschien een kwetsbare, want makkelijk breekbare bestaanswijze: hartstochtelijke lijdzaamheid?

13. Hyperpolitieke figuraties

2.3 Cultuur van de blinde vlek: van tolerantie naar 'endurance'

Laten we terugkeren naar het begin van dit hoofdstuk: de politieke inschatting van het werk van differentiedenkers en de ethisch-politieke consequenties die er in affirmatieve zin aan ontleend kunnen worden. De nogal afwijzende waardering 'vrijblijvendheid' is omgezet in een 'principiële openheid'. Derrida betitelt in zijn vroege teksten in navolging van Batailles kritiek op Hegel en gebruik makend van nietzscheaanse schijnbewegingen een dergelijke openheid als een 'blinde vlek': "Decrivant ce simulacre, l'impensable pour la philosophie, sa tache aveugle, Bataille doit, bien sûr, le dire, feindre de le dire dans le logos hegelien ..." (Derrida 1972a: 378):

"La tache aveugle de l'hegelianisme, *autour* de laquelle peut s'organiser la représentation du sens, c'est de *point* où la destruction, la suppression, la mort, le sacrifice constituent une dépense si irréversible, une négativité si radicale - il faut dire ici *sans réserve* - qu'on ne peut même plus les déterminer en négativité dans un procès ou dans un système: ce point où il n'y a plus ni procès ni système" (Derrida 1972a: 380).

Is dit wellicht een voorafschaduwning van de aporie die in zijn experimentele vorm 'probleemloos' wordt? En is deze te vergelijken met de punktuele ervaring, de momentaneïteit waarover in de mystiek wordt gesproken? Stemt deze puntualiteit overeen met dat waarvan Barthes in zijn analyse van de foto-receptie opmerkt dat het het toeval is dat de kijker treft, een toeval dat kwetst en aangrijpt? Is de punktuele ervaring waarover ik spreek een puntualiteit die volgens Barthes structurele overeenkomsten vertoont met de satori-ervaring?⁹ Mogen we het door Derrida geïmagineerde indifferente punt ermee vergelijken? En werpt dit alles een nieuw licht op de cryptische opmerkingen die Nietzsche in zijn aantekeningen voor *Die Geburt der Tragödie* maakte, waarin hij over een indifferent punt of indifferente punten spreekt? Klinkt deze thematiek weer op in de beschrijving in *Menschliches, Allzumenschliches*, waarin Nietzsche "ein(en) Tod mit wachen Augen" viseert?

"*Am Mittag* - Wem ein thätiger und stürmreicher Morgen des Lebens beschieden war, dessen Seele überfällt um den Mittag des Lebens eine seltsame Ruhesucht, die Monden und Jahre lang dauern kann. Es wird still um ihn, die Stimmen klingen fern und ferner; die Sonne scheint steil auf ihn herab. Auf einer verborgenen Waldwiese sieht er den grossen Pan schlafend; alle Dinge der Natur sind mit ihm eingeschlafen, einen Ausdruck von Ewigkeit im Gesichte - so dünkt es ihm. Er will Nichts, er sorgt sich um Nichts, sein Herz steht still, nur sein Auge lebt, -es ist ein Tod mit wachen Augen." (2.690)

III. Esthetisering van het denken. Kunst-matige filosofie

Na dit 'schweres, schweres Glück' herneemt het leven weer zijn loop. In *Politiques de l'amitié* waarin Derrida de reikwijdte en draagkracht van "l'espace et le temps virtuels du 'peut-être'" - een pregnante openheid die tot het ondraaglijke wordt uitgehouden - onderzoekt, wordt deze openheid, dit 'point d'indifférence' een 'ici maintenant' genoemd: een "temps sans précédent, un temps qui, se réservant dans l'unique, resterait donc sans rapport à aucun autre, sans attraction ni répulsion"(Derrida 1994: 94). Opnieuw wordt onwillekeurig een gedachte van Nietzsche in herinnering geroepen: "Ist die *Zeit* vielleicht, ebensowie der *Raum* aus diesen Indifferenzpunkten zu erklären?"(7.165) Zijn het *ici* en het *maintenant* de 'originaire' articulaties van een punctuele 'ervaring'? Deze beweging van de schijn in de schijn karakteriseert Derrida in ieder geval eveneens als 'fiction'(Derrida 1994: 93).

Ook Lyotard verwijst regelmatig naar een dergelijke onverschilligheid. Wat bij hem de relatie met de schijnbewegingen van het denken is, kan beter worden verduidelijkt aan de hand van de verwerking van Lyotards opvattingen door Welsch. Deze situeert de esthetisering van onze cultuur tegen de achtergrond van dat wat hij een 'Anästhetik' noemt. Hoewel hij toegeeft dat één van de effecten van de oppervlakte-esthetisering een 'soziale Desensibilisierung' (Welsch 1991: 72) is, stelt hij tegelijkertijd dat een bepaald soort 'Anästhetisierung' ook een horizon kan vormen voor juist een sensibiliteit voor verschillen. De spanning tussen deze gevoeligheid en een ongevoeligheid stemt structureel overeen met Lyotards 'passibilité'.

Toch meent Welsch zelf dat er een verschil is tussen zijn positie en die van Lyotard. Naar zijn mening heeft Lyotard het niet-representeerbare - het kind, de materie - als 'Urphänomen'(Welsch 1991: 82) op het oog, terwijl voor hem anesthesie een integraal deel vormt van iedere waarneming. Mij lijkt deze toewijzing van een oorsprong en de erdoor geïmpliceerde ontologisering niet terecht. Dat hij Lyotard zo leest, zou wel eens samen kunnen hangen met zijn nog aan Adorno en Habermas gerelateerde positie.

De reflexiviteit van de waarneming - "das Sehen oder die Sichtbarkeit" (Welsch 1991: 82) - is het anesthesische aspect dat "das aktuellen Wahrnehmen" mogelijk maakt. Het principieel ongevormde van de anesthesie wordt steeds teniet gedaan, omdat metaforen het denken verleiden tot de statische beeldvorming waar Deleuze tegen opponeert: 'kulturelle Grundbilder' die daar uit voortkomen kunnen tot absolute waarden worden, waardoor de gevoeligheid voor verschillen afneemt. De moderne kunst zou zich het vergeten van deze anesthesiek ten doel hebben gesteld. Het werk van Francis Bacon getuigt daarvan. Daar ook Lyotard deze radicaal-kritische werkzaamheid aan de avantgarde-kunst toedicht en hij deze zelfs aan zijn eigen wijze van filosoferen toekent, lijkt mij het door Welsch geconstateerde verschil niet aanwezig.

Het bewustzijn van het anesthesische aspect van de waarneming maakt een breuk of zelfs deconstructie mogelijk van gegeven totaliseringen waarin de verschillen verdwijnen. Als een weerbarstige rest in een ogenschijnlijk allesom-

13. Hyperpolitieke figuraties

vattende esthetisering dwingt het de beschouwer identiteiten te ondervragen en te ondergraven. In zijn kritiek op dat wat Benjamin als één van de grondtrekken van de moderne fascistische staat heeft genoemd - de esthetisering van de politiek - pleit Welsch voor een inzicht waarin de indifferentie eerder als een gevoeligheid voor verschillen dan als het resultaat van hun vernietiging wordt opgevat.

Hij kenschetst hun spanningsvolle relatie zo dat hij de grens van het dialectische denken weliswaar op het spel zet, maar net niet verspeelt. Een welwillende lezing biedt het volgende beeld. Een volledige esthetisering "schlägt in Anästhetisierung um. Man ist gerade aus ästhetischen Gründen gehalten, den Ästhetisierungstrübel zu durchbrechen"(Welsch 1993: 234). Blijkbaar meent ook Welsch evenals Lyotard en Derrida, dat indifferentie een voor individuen onaanvaardbare 'toestand' is. Zij veronderstelt zowel de werking van een versgil als de onontkoombaarheid van het geschil.

De door Welsch aangegeven verhouding tussen het esthetische en de anesthesie - algemener: tussen de verschillen en de onverschilligheid - kan met Derrida's notie van de 'supplementariteit' worden geduid. Hoewel hij zelf de term 'supplementair' niet gebruikt is het niet moeilijk dit verband te leggen. Tussen beide sferen bestaat dan geen dialectische, maar een supplementaire verhouding: het gaat niet meer om een oppositie tussen een positiviteit en haar negatie, maar om een differentiërende negatie: het esthetische kan zich slechts articuleren door een supplementaire onverschilligheid. Deze kan echter nimmer de verschillen opheffen of nog minder als een psychologische onverschilligheid worden afgedaan.

"Etwas zu sehen, heißt immer, etwas anderes zu übersehen. Es gibt kein Sehen ohne blinden Fleck": iets zien impliceert dat veel andere dingen over het hoofd worden gezien. Kennen, zoals Nietzsche reeds aangaf, impliceert onvermijdelijk een actief vergeten. Met zijn 'blinde vlek' nadert Welsch Derrida. Hij concludeert dat een indifferentie constitutief is voor het waarnemen van differenties: "Die Ästhetik sollte (...) nicht nur Ästhetisches, sondern die *Doppelfigur* von Ästhetischem und Anästhetischem ins Auge fassen"(Welsch 1991: 67). Hij eindigt zijn analyse van de alomtegenwoordige esthetisering met een oproep tot dat wat hij "eine Kultur des blinden Flecks" noemt:

"Worum es gegenwärtig geht, ist nicht eine Hyperästhetisierung der Kultur, sondern - gegenläufig dazu - die Entwicklung einer *Kultur des blinden Flecks*. Was ist damit gemeint? Reflektierte Ästhetik macht immer, sich des Doppelverhältnisses von Beachtung und Ausschluß bewußt zu sein"(Welsch 1993: 234).

Welsch lijkt hier het door Foucault ontwikkelde inzicht van de uitsluiting in auto-kritische zin in te zetten: kijken veronderstelt ook weggijken, aan concentratie gaat het afwenden van de blik 'vooraf'. Deze anesthesie is evenwel geen bewuste ingreep, maar gelijkoorspronkelijk met het discursieve bewustzijn.

De gevoeligheid voor uitsluitingen is dat wat Welsch als ethisch implicaat een

III. Esthetisering van het denken. Kunst-matige filosofie

'Sensibilisierung' noemt: "Die Aufgabe bestünde darin, daß der Ausschluß, der zu jeder ästhetischen Errungenschaft als Kehrseite gehört, nicht in anästhetischer Latenz verbleibt, nicht bewußtlos einfachhin vollzogen wird. Man sollte um dieses Gesetz wissen - um der Folgen willen."(Welsch 1991: 85). Het willen van deze gevolgen veronderstelt echter een 'autonomie' die niet meer uitsluitend tot het subject herleid kan worden. De zelfbepaling zal zich slechts vanuit het Andere, vanuit het Vreemde, dus als verandering en bevreemding kunnen voltrekken.

"Gegen die moderne Utopie einer total-ästhetischen Kultur gälte es, eine *Kultur des blinden Flecks* zu entwickeln. Kritische Kultur müßte darin eine ihrer wichtigsten Aufgaben sehen. Kritisches Philosophieren müßte dem zuarbeiten und müßte zu diesem Zweck bereit sein, auch die eigene leitende Bildlichkeit jeweils kritisch zu befragen. (...) Eine solcherart der Anästhetik bewußte Ästhetik würde zu einer Schule der Andersheit."(Welsch 1991: 86)

Dat de grondcategorieën van de supplementaire spanning 'Blitz', 'Störung', 'Sprengung' en ten slotte 'Fremdheit' zijn, zal geen verbazing wekken.

Maar de welwillendheid van de lezer wordt toch weer op de proef gesteld, zodra Welsch concrete categorieën aangeeft. Dat zijn denken zich nog als een vorm van 'kritisch' filosoferen afficheert, zal gezien de filosofische cultuur waarin Welsch is gevormd - de Adorno-Habermas school - niemand vreemd doen opkijken. Dat zijn inzet daarmee toch een zekere ambivalentie behoudt, wordt duidelijk als hij de ethische concepten die geïmpliceerd worden, ontvouwt.

Hoewel hij meent dat "eine wirklich ästhetisierte Kultur sensibel wäre für Differenzen und Ausschlüsse" - en hij er uitdrukkelijk aan toevoegt: "übrigens nicht nur an Beispielen der Kunst und Gestaltung, sondern auch im Alltag und gegenüber sozialen Lebensformen"(Welsch 1993: 234) hanteert hij een mijns inziens inadequate ethische categorie om deze houding te definiëren:

"Wie grundsätzlich politische Kultur auf ästhetische Kultur angewiesen ist, kann man sich am Beispiel der *Toleranz* klarmachen. Toleranz wäre ohne Sensibilität bloß ein leeres Prinzip. (...) Sensibilität für Differenzen ist ein Realbedingung von Toleranz"(Welsch 1993: 235; crsf. ho).

Zijn kritische opmerking dat wij wellicht in een cultuur leven die wel het maxime van de tolerantie kent, maar nog over weinig gevoeligheid voor differenties beschikt, is ter zake. Maar zijn keuze voor het tolerantiebegrip maakt mijns inziens dat de door hem geïmpliceerde sensibeleit zich sociaal-politiek niet kan articuleren: aan de tolerantie kleeft een smet, sinds een van de eerste leden van de Frankfurter Schule, Herbert Marcuse, heeft aangetoond dat het eveneens een repressieve werking kan hebben. Deze dialectische schijnbeweging mist de aporetische spanning: het Andere wordt nog dialectisch be- en gegrepen.

13. Hyperpolitieke figuraties

Bij andere Lyotard-interpreten komen we iets soortgelijks tegen. Als Crowther in zijn kritiek op Lyotards 'sublimicism' de ethisch-politieke implicaties onderzoekt en hij evenals Welsch het belang van "the generation of such political significant awareness" benadrukt, treedt ook hier een habermasiaanse optiek naar voren. Hoewel hij de noodzaak inziet "to develop a political sensibility that is more deeply aware of possible transformations of existing society" verbindt hij hieraan toch weer een ontoereikend begrip: "Sublimicism, in other words, can point towards, and prepare us for, *critical tolerance*. Such tolerance, of course, is an essential feature of any notion of justice or *consensus*" (Crowther 1992: 203; crsf. ho)⁴⁶⁵. Ook bij Crowther zijn de sleuteltermen dus: 'tolerance' - maar nu 'critical' - en 'consensus'.

Differentiefilosofen hebben beide noties losgelaten. Een herdenking van Kants begrip 'Achtung' tegen de achtergrond van Marcuses kritische analyse van het begrip 'repressive tolerance' levert een adequatere notie aan: *respect*.⁴⁶⁶ In dit respect dient het Andere te worden uitgehouden, wat verder gaat dan verdragen. Of om het in Derrida's terminologie te zeggen: in 'tolérance' klinkt weliswaar reeds de werking door, maar in 'endurance' vindt deze, met name door de toevoeging 'non-passive', pas de toon die bij een principiële bevreemding en verandering past. Het gaat daarbij niet meer om de (zede)wet die het subject in een zelfreflectie genereert, waardoor de Ander al een deel van het Zelf wordt, maar om het respect voor het Andere in zoverre deze niet-reduceerbaar anders is. Alleen door het Andere te laten gelden kan aan het begrip tolerantie die radicale betekenis worden gegeven die Crowthers 'critical tolerance' en Welsch 'kritische Toleranz' ontberen. 'Endurance' houdt meer in dan louter negatief-kritisch eigen waarden en waarheden ter discussie stellen: het creatief-affirmatieve besef dat we vervolgens niets anders kunnen dan veranderen om onszelf te zijn, om "te worden wie we zijn" wordt eraan toegevoegd.

3 Andere tijden: van een utopisch no-where naar een atopisch now-here

Van alle modernistische figuraties is het einde al afgekondigd: politiek, geschiedenis, kunst, filosofie. De tijd zelf lijkt buiten schot te blijven, hoewel herdenken aan de orde van de dag is. Of juist omdat dit aan de orde van de dag is? De herdenkingsgolven zullen hun intensiteit zeker ontleen aan het collectieve besef dat de laatste getuigen nog eenmaal gezien en gehoord kunnen worden. Het genot van het ronde getal doet de rest. Maar is het een te overtrokken gedachte dat ook de recente uitholling van de toekomst - die Fukuyama als voltooiing van een geschiedenis opvat¹⁰ - de getuigen naar de grenspalen, de 'horos' van het heden trekt? Als de "tijd uit zijn voegen is", dan is ieder herdenken dubbelzinnig. Het houdt

474 Paul Crowther, "Les Immateriaux and the postmodern sublime" in: Benjamin 1992: 192-205.

475 Zie ook: Heinz Kimmerle, Entwurf einer Philosophie des Wir. Schule des alternativen Denkens (1983), p. 139 ev.

III. Esthetisering van het denken. Kunst-matige filosofie

een her-inneren in, waarin een tweevoudig onthouden doorwerkt. Als her-inning wordt het verleden deel van het heden en wordt de verontrusting in de collectieve identiteit geneutraliseerd: het heden wordt niet meer bespookt. Om de 'pathetische' bespoking ruimte te bieden dient de herinnering tevens een onthouden te zijn: het onthouden moet zich onthouden van de aandrift het verleden in duurzame representaties te fixeren. Het zou veeleer het pathos present moeten stellen.⁴⁶⁷

Sprekend over de relatie tussen de vriendschap en de tijd - dus: over een politiek - zoals deze door Aristoteles is getoonzet, valt de term *intempestivité* (Derrida 1994: 31). Derrida wijst erop dat er, omdat de beproeving van de vriendschap tijd kost, de tijd zich verdubbelt of splitst in "une durée et une omnitemporalité dans le même temps". Deze 'contretemporalité' is een andere naam voor "cette *psukhé*" die lichaam en geest "place sous le même joug, celui de la même passibilité, de la même aptitude à apprendre et souffrant..." (Derrida 1994: 33). De 'passibilité' heeft dus minstens een dubbele tijdstructuur.

Hoe slaat deze principiële bespoking of bevreemding als verandering van het verleden in het heden terug op de notie van de ervaring en van de tijd? Hoe kan de kritische reflectie op tijd en ruimte, in de transcendentale esthetiek waarmee Kants *Kritik der reinen Vernunft* begint, hyperkritisch worden herdacht? Wat gebeurt er als toekomst en verleden respectievelijk hun 'utopische' en 'historische', dat wil zeggen hun lineaire karakter verliezen? Hoe kan Hegels 'einde van de geschiedenis' worden herdacht? Dat de differentiëring van de tijd voor de geschiedwetenschap reeds een voldongen feit is, mag blijken uit de vele pogingen - vanaf de *Annales* tot het narrativisme - om een gelaagd tijdsbegrip te ontwikkelen voor de beschrijving van het verleden (Groniek 1989). In filosofisch opzicht schieten dergelijke pogingen echter tekort, voorzover een lineair tijdsbegrip dat constitutief is voor de historiciteit blijft gehandhaafd. Als de differentiërende werking in filosofische zin toegespitst wordt op de tijd, wordt de verwoording ervan problematisch: discursiviteit heeft nu eenmaal een lineair karakter. Toch wil ik tot slot proberen tegen de achtergrond van het voorgaande enkele meer systematische opmerkingen over dit andere tijdsbegrip te maken.

Deleuze en Guattari maken in *Qu'est-ce que la philosophie?* een vergelijking tussen Foucaults begrip *actualité*⁴⁶⁸ en het 'woord' *unzeitgemäß* van Nietzsche teneinde een andere toekomstige tijd te viseren: "Mais l'avenir n'est pas un futur de l'histoire, même utopique, c'est l'infini Maintenant, le Nûn que Platon déjà

477 Monumenten krijgen in dit geval een andere functie: zij zijn geen representaties meer van een historisch subject, dat wil zeggen van de overwinnaars, maar presenties van het nimmer te duiden en te representeren lijden van zowel overwinnaars als verliezers. In de discussies die medio 1995 naar aanleiding van de herdenking van het eind van de tweede Wereldoorlog werden gevoerd, blijkt deze omslag in de wijze van herdenken te hebben plaatsgevonden. Zie bijvoorbeeld: Nico Frijda, "De verwerking van het onverwerkbare" in: NRC-Handelsblad, 29 april 1995.

478 Zie: hoofdstuk 9.3.4 in de bespreking van Habermas' kritiek.

13. Hyperpolitieke figuraties

distinguaît de tout présent, l'Intensif ou l'Intempestif, non pas un instant, mais un devenir". Om de vraag, of dit te vergelijken is met het 'actuele' bij Foucault, te beantwoorden moeten ze minstens verklaren waarom Nietzsche juist dit het 'inactuele', het 'unzeitgemäÙe' heeft genoemd: "C'est que, pour Foucault, ce qui compte est la différence du présent et de l'actuel. Le nouveau, l'intéressant, c'est l'actuel". Foucaults 'actuele' blijkt te voldoen aan de abyssale structuur van de tijd: "L'actuel n'est pas ce que nous sommes, mais plutôt ce que nous devenons, ce que nous sommes en train de devenir, c'est-à-dire l'Autre, notre devenir-autre". Het heden (présent) is wat we *zijn* "et, par là même, ce que nous cessons déjà d'être"(Deleuze/Guattari 1991: 107). Het oneigentijdse, kortom, is verandering. Kunst en filosofie hebben "en commun de résister, résister à la mort, à la servitude, à l'intolérable, à la honte, au *présent*"(Deleuze/Guattari 1991: 105; crsf. ho).

Dat het heden tegelijk door en door historisch is, dat het zo verzadigd is van historiciteit en messianisme dat de ervaring van het heden er niet meer van los komt, heeft Nietzsche reeds in het tweede opstel van de *UnzeitgemäÙe Betrachtungen* aangetoond. De moderne mens lijdt, zo meent hij, zo aan de geschiedenis dat zijn handelen erdoor wordt verlamd. Zoals voor de waarneming is voor ieder handelen een bepaald vergeten noodzakelijk: "Also: es ist möglich, fast ohne Erinnerung zu leben, ja glücklich zu leben, wie das Thier zeigt; es ist aber ganz und gar unmöglich, ohne Vergessen überhaupt zu leben"(1.250). Als er voorts gesproken wordt over een vergeten van dit vergeten dan verdwijnt het heden in de herinnering. Wat niet vergeten mag worden is de ongelijktijdigheid van de tijd.⁴⁶⁹

Als iedere actualiteit een gelaagde tijd *is* - dat wil zeggen: een voortdurend verschuiven van kwalitatief andere tijden, een *worden* - zou de oneigentijdse zeggingskracht van Nietzsches werk wel eens kunnen liggen in zijn niet aflatende pogingen de gelijktijdigheid van een drietal 'tijden' te viseren en in ervaring te brengen. In de afgrondelijke gedachte van de Eeuwige Wederkeer voegt Nietzsche drie tijden bij elkaar: een lineaire, een cyclische en een punktuele tijd. Of anders gesteld: historiciteit, ritualiteit en mysticiteit. In de (spi)ritualiteit, zoals hierboven beschreven, zet zich zowel een discursief bewustzijn als een ritueel besef door. Lineaire en cyclische tijd, Übermensch-gedachte en de gedachte van de Eeuwige Wederkeer enten zich op elkaar. De mystieke tijd tenslotte zou een punktuele tijd zijn, waarop door Derrida reeds in zijn bespreking van Batailles werk is gewezen. Het "out of joint" is in het licht van een *spirituali/tijd* een vanuit lineair perspectief ontwikkelde uitdrukking voor een ontregelende ervaring, waarin het subject - en

479 Hier is een analogie waarneembaar tussen het werk van differentiedenkers en dat van Bloch. Het oneigentijdse aspect neemt bij hem de gestalte van het ungleichzeitige aan. Dit kan op twee manieren worden opgevat: als de tijd van het niet-gelijke of differente (ungleich-zeitig) of het niet-gelijktijdige (un-gleichzeitige). In positieve zin klinkt hier de gedachte door van een gelijktijdigheid van twee verschillende tijden. Ik meen hier een gelijksoortige gedachte te vinden als de door mij te bespreken analyses van Derrida en Lyotard. Zie: Bloch, *Erbschaft dieser Zeit* (1935), p. 69 ev.

III. Esthetisering van het denken. Kunst-matige filosofie

daarmee de lineaire tijd - momentaan wordt opgelost. De opmerking van Derrida over Batailles kenschets van een 'mysticisme conscient' geeft bovendien aan wat de beladen term 'mystiek' zou kunnen betekenen: "Ce qui, pour ébranler la sécurité du savoir discursif, s'indique comme mystique, renvoie au-delà de l'opposition du mystique et du rationnel"(Derrida 1967b: 399).⁴⁷⁰

Intermezzo 3

Terwijl ik een filosofische tekst lees zetten zich begrippen uiteen. Ze vertakken zich lineair. Andere begrippen worden opgeroepen: ze haken als het ware in. Door hun connotaties ontstaan reeksen die zich onophoudelijk naar alle kanten uitbreiden. Ze vormen een netwerk. De discursiviteit vertakt zich lineair. Door begrippelijke associaties raakt de eenheid van de begrippen echter verstrooid. Al lezend vormen zich ook beelden die de begrippen niet alleen een concrete inhoud geven, maar die bovendien de neiging vertonen de reeksen begrippen toch weer te totaliseren, te omvatten, hun lineariteit als het ware om te buigen tot een driedimensionale cirkel, een bol. Maar ook de beelden verschuiven of gaan in elkaar over. Soms gaan ze in elkaar op. Ze metamorfoserend zolang de begrippen ze niet vastzetten. Terwijl ik lees worden er eveneens ervaringen en visioenen opgeroepen; beeldloos aanvankelijk, als punktuele aandoeningen. Ze intensiveren de beelden en begrippen. Zo versnelt en vertraagt in de schriftuurlijke receptie de tijd onophoudelijk: concepten, percepten en affecten zoeken een tijdelijke plaats. Ze voegen zich aan, vloeien uiteen. Lineaire, cyclische en punktuele tijd gaan steeds in elkaar over. Naarmate het literaire gehalte van een tekst hoger is, naarmate eenduidige verwijzingen naar een werkelijkheid vervagen, naarmate haar representatieve karakter afneemt, wordt de oneigentijdse werking van de schriftuur meer voelbaar. Zij fragmenteert en totaliseert, doet vergeten en onthouden, zet in tegenstelling tot een louter discursief vertoog de gelaagdheid van de tijd in werking. Een vertoog is in zijn door begrippen geschraagde beeldende omvatting totalitair: het kan nu eenmaal door de onvermijdelijk identificerende werking die ervan uitgaat niets anders dan eenheid stichten. Een vertoog laat de tijd juist verstillen: het is erop uit een voor altijd geldende waarheid in te stellen. In een schriftuur zijn sommige gedachten punc-

480 Kunneman kwalificeert deze herdenking van de tijd als "de overgang van (interferentie-afwerende) chronotopen naar (interferentie-toelatende) topochronen"(Kunneman 1995: 242). Zijn invulling van 'interferentie' als "veelvoudige onderlinge beïnvloeding van en de overdracht tussen kwalitatief verschillende, heterogene 'velden' of 'ordes'..."(Kunneman 1995: 241) draagt elementen van een aporetische spanning in zich. Volgens Kunneman "worden centrale normatieve intuïties van het christelijke en modern-humanistische denken in het postmoderne denken geradicaliseerd in plaats van overboord gezet. Slechts wanneer men die radicalisering onderkent, kan men mijns inziens de complexiteit van de postmoderne cultuur - en daarmee ook van de postmoderne situatie - goed tot zich door laten dringen"(Kunneman 1995: 247).

13. Hyperpolitieke figuraties

tueel: ze zijn precies op tijd. Terwijl in een vertoog alles soms zo klopt, dat het geluid van een pneumatische boor, dat machinale geklop dat alsmaar hetzelfde laat horen, eruit opklinkt, klopt een schriftuur nu eens als een zwerende vinger, dan weer als een bonzend hart. In deze drievoudige beroering raakt de historici/tijd "out of joint" en wordt er een ervaring van het Andere voelbaar in paradoxale bewoordingen en uitdrukkingen die het punt uiteen zetten. Maar is in de schriftuur de tijd werkelijk uit zijn voegen?

Is deze gelaagde tijd door differentiedenkers uitgewerkt? Bij alle door mij besproken denkers is dit inderdaad het geval. Zo vangt reeds Deleuzes vroege studie over Bergson aan met een analyse van de tijd, herdenkt Foucault in zijn latere werk de 'actualiteit' vanuit Kants werk, schetst Derrida in zijn laatste werken een beeld van een toekomst, van een "avenir à venir", die reeds achter ons ligt. "L'à-venir précède le présent, la présentation de soi du présent, il est donc plus 'ancien' que le présent, plus 'vieux' que le présent passé..."(Derrida 1994: 58). Het gaat hier niet meer om een lineaire tijd, maar om een geplooid tijd. Een deconstructivistische hyperreflectie op het verleden toont de oneigentijdsheid ervan. De 'itérabilité' waarin betekenissen ontstaan, treft ook de tijd.

Ook bij Lyotard vinden we soortgelijke cryptische wendingen. Op de vraag wat het postmoderne is, antwoordt hij eerst dat het deel uitmaakt van het moderne om vervolgens in een even cryptische wending als bij Derrida naar aanleiding van de voortdurende zelfkritiek van de avant-garde te stellen: "Une oeuvre ne peut devenir moderne que si elle est d'abord postmoderne"(Lyotard 1986: 24). En even verder heet het: "*Postmoderne* serait à comprendre selon le paradoxe du futur (*post*) antérieur (*modo*)"(Lyotard 1986: 27). Dit soort wendingen zijn niet makkelijk te vatten. De verwerking van Freuds theorie over het Onbewuste biedt enig houvast. Hoewel differentiedenkers in hun teksten de term 'onbewust' handhaven, verwerpen ze de mogelijkheid er greep op of begrip van te krijgen. Het onbewuste kan nooit bewust worden, zonder dat er in deze discursivering weer een ander onbewuste wordt geproduceerd. Het onbewuste is absoluut. Het is niets.

Bij Lyotard wordt een andere tijdnootie op verschillende manieren omschreven. In een meer formele benadering duidt hij het onbewuste als een "temps qui n'est pas chronique"(Lyotard 1988a: 35) Freuds werk en Kants analyse van het verhevene gaan in zijn 'fraseologie' in elkaar over. De shockervaring ten overstaan van het volstrekt ongevormde resulteert in een opschorting van de tijd (tenminste, als we het, zodra we deze later na-denken, zouden verwoorden). Lyotard meent dat Kant "dépouille l'esthétique de Burke de ce que je crois être son enjeu majeur, qui est de montrer que le sublime est suscité par la menace que plus rien n'arrive"(Lyotard 1988a: 110). Niets gebeurt nu: sublimiteit, sublieme tijd. Maar niets gebeurt nooit in de tijd. De tijd van het nu is zin-loos, het is een gebeuren. De hegeliaanse conceptie van de geschiedenis die zelf reeds gekenmerkt wordt door een spanning tussen

III. Esthetisering van het denken. Kunst-matige filosofie

lineariteit en circulariteit, wordt - met Freud en Kant achter de hand - geradicaliseerd.

Vervolgens situeert Lyotard deze breuk in de tijd talig in het 'sentiment' of het 'phrase-affect': "le temps du sentiment est maintenant"(Lyotard 1990a: 203). Dit 'maintenant', als een soort 'onbewuste' van iedere zin kan slechts achteraf worden gedacht en benoemd: 'phrase-affect', de beroering door de zin. "En tant qu'occurrence, chaque phrase est un 'maintenant'. Elle présente maintenant un sens, un référent, un destinataire et un destinataire"(Lyotard 1988a: 70). De materiële zin gebeurt evenals het niets, terwijl zij tegelijkertijd iets anders zin geeft. Zij heeft zelf geen tijd, maar schept een lineariteit door haar oriëntatie, door haar richting. Zodra we deze dubbelzinnigheid vatten, is de lineaire tijd hersteld en wordt het 'onbewuste' van de zin opgeschort.

Onlust aan de tijdloosheid - de oorzaak van Burke's ontzetting - en een ervaren noodzaak een doorgang te forceren - Kants "Anspruch auf absolute Totalität" - roepen de paradox van een impasse als passage op. Om zoals Derrida de aporie als expérience (peira) te kunnen duiden, grijpt Lyotard Freuds anamnese-techniek aan: "le 'passer' (infinitif) en question est le *durch* allemand, de la *Durcharbeitung*, ou le *through* du *working through* anglais, le passer à travers de la *trans-* ou *per-laboration*."(Lyotard 1988a: 64). De 'Durcharbeitung' van een verleden dat niet is gebeurd, vereist een techniek zonder regel of "à règle négative, à dérégulation"- (Lyotard 1988a: 65). Deze doorgang is geen bataillaanse overschrijding naar een Buiten, maar een telkens herhaalde, letterlijke om-schrijving van de breuk in de lineaire tijd. Dat deze tijdservaring schriftuurlijk wordt getoonzet, blijkt hieruit dat Lyotard de anamnesetechniek gelijkstelt met "ce que ladite 'pensée française' appelle depuis longtemps *écriture*"(Lyotard 1988a: 65). In de *re-écriture* toont zich de onthouding. Dat wat achteraf 'onthouden' wordt, kan niet simpelweg gezien worden als iets wat vóór de herinnering bestond. De scheppende potentie van de schriftuur ligt precies in deze transformerende arbeid, in de schepping van andere werkelijkheden, van een werkelijkheid van het Andere. Deze komt niet in de plaats van de gegeven werkelijkheid - het is geen concurrerende waarheid - maar brengt een gelaagdheid aan in het waarheidsbegrip. Zo wordt herdenken en herschrijven in positieve zin *kunst-matige* arbeid: 'théorie-fiction'.

Dat het begrip *verdringing* - evenals dit met het marxistische begrip 'vreemding' het geval is - door alle ontologische connotaties ervan ontoereikend is, blijkt wanneer Lyotard de freudiaanse 'Nachträglichkeit'¹¹ verbindt met het 'oneigentijdse' aspect van iedere lineaire tijdsreeks. Iets kan ons beroeren zonder dat we het doorhebben. Maar evengoed kunnen we plotseling in een bepaalde situatie worden overweldigd door een gevoel dat we op geen enkele wijze kunnen plaatsen. In beide gevallen is het de vraag of een dergelijk 'onbewust' affect zich in de tijd voltrekt: is er iets gebeurd, dat ons ontgaan is? Het 'nachträglich' bewustzijn ervan kan het niet anders dan als een moment in een lineaire reeks denken: 'het' behoort tot het verleden dat zich in het heden doet gelden. 'Het'(id) wordt her-innerd

13. Hyperpolitieke figuraties

en deel van het discursieve bewustzijn (ego), van een identiteit (ik) en een continue geschiedenis. Zodra een 'gebeurtenis' tot ons bewustzijn doordringt en we er een plaats en tijd voor zoeken of ons een voorstelling van de oorzaak van deze ontzetting trachten te maken schuiven twee tijden als ijsschotsen aaneen:

"Autant dire, c'est la chronologisation, obtenue grâce à la qualification, à la localisation d'un premier coup, grâce à l'anamnèse, c'est la mise en diachronie de ce qui a lieu dans un temps qui n'est pas diachronique, puisque l'antérieur s'y délivre postérieurement (dans l'analyse, dans l'écriture), et puisque le postérieur dans le symptôme (le deuxième coup) a lieu 'avant' l'antérieur (le premier coup)"(Lyotard 1988b: 35).

Lyotard spreekt over een andere tijd, over dit verleden dat nooit gebeurd is, over dit absolute verleden als van "un temps qui n'est pas chronique"(Lyotard 1988b: 35). Hij verbindt er de gedachte van een "violence 'initiale'"(Lyotard 1988b: 36) aan, die in de retrospectiviteit wordt geneutraliseerd. De diachronisering van de tijd heeft tot gevolg dat er 'une présence sans représentation' wordt gerepresenteerd, dat "l'obscène en scène" wordt gezet. Hiermee stelt Lyotard zich op tegenover Baudrillard. Hij pareert diens gediagnosticeerde 'onverschilligheid' en diens these over een obscene werkelijkheid met een andere soort *ob-sceniteit*. Het excès vat ook hij weliswaar op als een onteigening, maar hij geeft daaraan een andere waarde: "L'âme est excédée, dépossédée, dépassée, excisée, par et de ce quelque chose"(Lyotard 1988b: 38). De 'ziel' wordt losgesneden van zijn 'enfance'. Dit is echter een 'scène' die nooit is opgevoerd - dus: geen 'Urszene' is, zoals Welsch vermoedt -, maar die de ziel altijd als een 'ex'cès bespookt. Dit excès

"le restera quelles que soient les représentations, qualifications qu'on pourra en faire, dont on pourra doter, cet événement ek-siste à l'intérieure, en in-sistance, comme ce qui excède toute synthèse imaginative, conceptuelle, rationnelle"(Lyotard 1988b: 39/40).

De verhouding tot dit 'ob-scene' gebeuren als een scene die nimmer heeft plaatsgevonden, is zowel aporetisch als esthetisch.

Dit alles betekent geenszins dat op het 'praktische' vlak de band tussen heden en verleden wordt doorgesneden of dat de betekenisgeving van het verleden geheel willekeurig geschiedt. Wel wordt achter iedere stolling van de tijd - de beelden en verhalen - het zicht op een 'oorspronkelijker' geweld vrijgemaakt, dat het heden uit zijn voegen tilt, ontwricht. Hegels 'Jetzt' "hat schon aufgehört zu sein, indem es gezeitigt wird". Het bestaat dus slechts in de afwezigheid: "daß das Jetzt eben dieses ist, indem es ist, schon nicht mehr zu sein" (H3.88). Dit 'nu' staat ook bij Franse differentiedenkers centraal, maar zij doorbreken zijn transparantie zoals dit ten opzichte van de taal is gebeurd: "le temps sans diachronie, où le présent est le passé

III. Esthetisering van het denken. Kunst-matige filosofie

et où le passé est toujours présence -mais ces termes sont évidemment inappropriés - , le temps de l'affect inconscient (...) Imprenable par la conscience, il la menace"(Lyotard 1988b: 36).

Derrida's bespoking als onophefbare bevreemding werkt door als een ontregeling van de tijd. Eigenlijk, meent Lyotard, is de 'permanentie' van het bewustzijn een illusie. Het *per* als 'door' of overgang wordt hoogstens veroverd op iets dat het bewustzijn voortdurend bedreigt en haar lineaire discursiviteit doorbreekt. In een wending die weer aan Derrida doet denken, noemt Lyotard het onbewuste affect dat wij niet hebben opgemerkt of dat ons plotseling overvalt: "cet étranger dans la maison"(Lyotard 1988b: 37). Tijd als 'arrivant absolu'. Richten we ons op deze ander in ons, op de vreemdeling in onszelf, dan impliceert dit een tijdservaring die met Bloch de tijd-van-het-ongelijke of een niet-gelijktijdigheid zou kunnen worden genoemd.

Blijkbaar kan slechts in een paradoxale, iedere oppositie ontwrichtende uitdrukking dat geïndiceerd en geëvoceerd worden wat de *discursivi/tijd* 'vernietigt' en dat in de *spirituali/tijd* gebonden wordt aan een cyclische tijd. Zodra het denken zich over het ondenkbare, want niet-tijdelijke, extra-discursieve buigt, kan het slechts in een tweede zich op zichzelf terugbuigende beweging, letterlijk: in een *re-flectie* - en dan nog slechts op indirecte wijze - dit ondenkbare gebeuren 'evoceren'. Dat ook Lyotard zich tot Zen-teksten wendt, mag minstens een indicatie zijn voor een door hem ervaren gelijkgestemdheid.⁴⁷¹ Naar mijn mening wordt hier derhalve een 'mystieke', punktuële tijd binnen een reeds door verstrengeling gekenmerkte lineaire en cyclische tijd geïmplementeerd.⁴⁷²

Dient een ervaring van een niet-diachroon heden zich wellicht aan als het uithouden of verdragen van een andere tijd aan de grenzen van de lineariteit, van het weten of van de waarheid, zoals het bij Derrida heet? De gerichtheid op dat wat komen gaat, gebeurt dan niet meer in naam van "une idée régulatrice et d'une perfectibilité indéfinie, mais chaque fois dans l'urgence singulière d'un *ici maintenant*"(Derrida

482 Zie: excursie 18.

483 Hoewel Lyotard vaststelt dat de kloof tussen de zinnen en de genres waar allerlei aporetische wendingen hun plaats vinden niets mystieks heeft(Lyotard 1983: 187), suggereren allerlei verwijzingen naar met name de door de zenboeddhist Dôgen gehanteerd spiegelmetafoor wel degelijk een verwantschap met deze 'atheïstische' mystieke traditie. Het zijn naar mijn mening indicaties voor een 'mystieke' onderstroom in het werk van differentiedenkers. De beelden spreken voor zich. Reeds bij Barthes was de spiegelmetafoor vanuit de Zen van een andere betekenis voorzien: "L'Occident a fait du miroir, dont il ne parle jamais qu'au singulier, le symbole même du narcissisme (du Moi, de l'Unité réfractée, du Corps rassemblé). Les miroirs (au pluriel), c'est un tout autre thème, soit que deux miroirs se disposent l'un en face de l'autre (image Zen) de façon un ne jamais refléter que le vide..."(Barthes 1971: 142). Bij Lyotard breekt de spiegel: "Il y a donc une présence brisante, elle n'est jamais inscrite ni mémorable. Elle n'apparaît pas. Ce n'est pas une inscription oubliée, elle n'a pas lieu et moment sur le support des inscriptions, dans le miroir réfléchissant"(Lyotard 1988a: 66). Ook Lyotard verwijst daartoe naar de Zengedachte. Zie excursie 18.1.

13. Hyperpolitieke figuraties

1994: 129). Lyotard benoemt in een essay over Barnett Newman waarin het sublieme centraal staat, op haast identieke wijze dit gebeuren van het hier en nu, dit *hier-nu-maals*, als "l'urgence de l'ici-maintenant"(Lyotard 1988a: 92). In *Le différend* had hij reeds in zijn inleiding gewezen op een filosofische politiek waarin de reflectie nog steeds van doorslaggevend belang is: "elle (de reflectie, ho) essaie de maintenir (mot pénible) le maintenant"(Lyotard 1983: 14). Is Nietzsches 'Augenblick' de explosieve kern van zijn 'unzeitgemäße' denken? Is het *ici-maintenant*, waar naar Deleuze, Lyotard en Derrida verwijzen op analoge wijze verwant met het "out of joint"? Zijn de eerste termen de creatief-affirmatieve pendanten van de negatief-kritische uitdrukkingen van het lineaire 'unzeitgemäße' en het "out of joint"?

Kan deze tijd plaatsvinden? Wordt er een plaats gevonden, waar een gelaagde tijd zich kan vestigen zoals ooit de geschiedenis in de utopie een onderkomen vond? Of is een vreemdeling per definitie dakloos? Opent de spiritualiteit een ruimte die nimmer kan worden ingenomen, omdat deze tijd *ek-statisch* is? De plaats van de buitenstaander kan volgens Derrida niet anders dan altijd openblijven: "à celle ou à celui qui on doit laisser une place vide, toujours, en mémoire de l'espérance - et c'est le lieu même de la spectralité"(Derrida 1993a: 111).

Als deze gedachtengang in het verlengde van dat wat Foucault zowel in zijn literatuur-essays als aan het begin van *Les mots et les choses* een 'atopie' noemt, wordt uitgewerkt, tekenen zich dan wellicht ethisch-politieke consequenties af van Foucaults aanvankelijk negatief-kritische inzet? En als hij in deze 'atopie' de aan het eind van dit boek naar voren gebrachte gedachte van een *vide* prefigureert, vanwaaruit een nieuw denken zich kan ontvouwen, mogen we de cultuur van een blinde vlek dan verbinden aan een door de andere differentiedenkers gevisieerd tijd-ruimte ervaring waarin de radicaliteit van de analytiek van de eindigheid is verdisconteerd? Wanneer Derrida het spectrale, de schriftuur en het sublieme in één adem noemt, wordt sterk de indruk gewekt, dat dit het geval is:

"Mais pour habiter même là où l'on n'est pas, pour hanter tous les lieux à la fois, pour être *atopique* (fou et non-localisable), il ne faut pas seulement voir sous visière, voir sans être vu de qui se fait voir (moi, nous), il faut parler. Et entendre des voix. La rumeur spectrale résonne alort, elle envahit tout: l'esprit du 'sublime' et l'esprit de la 'nostalgie' passent toutes les frontières"(Derrida 1993a: 214/15).

Is het 'misschien' of 'peut-être' dat Derrida in *Politiques de l'amitié* als een afgrondelijke 'positie' aan de orde stelt, is deze ontgrenzing ('délimitation') als inzet van de verdaagde democratie de ruimte waarin de vraag naar de 'mens' moet worden gesteld: "il faut les (de vragen, ho) laisser en suspens là où elles se posent en sachant seulement que la possibilité de les poser ouvre sans doute sur une pensée future"(Foucault 1966: 398). Stemt deze ontgrensde ruimte overeen met Lyotards *non-lieu* (Lyotard 1988b: 13), waarin niet alleen de betekenis "geen plaats hebben"

III. Esthetisering van het denken. Kunst-matige filosofie

of "niet plaats vinden" maar tevens "ontslag van rechtsvervolging" doorklinkt? Is Foucaults nog negatief-kritische getoonzette atopie, zoals deze hiervoor (hoofdstuk 10.2.a) werd geduid, bij Derrida, Deleuze en Lyotard op creatief-affirmatieve wijze verwerkt?

Hier-nu-maals is misschien een adequate aanduiding voor een tijd/ruimte-besef dat bij differentiedenkers ingang heeft gevonden. Ik introduceer deze term echter niet als een omkering van het 'hiernamaals'. Het hier-nu-maals ontbeert de dialectische structuur die Hegel aan het 'Diesseits' heeft gegeven om een ware oneindigheid te kunnen denken: "das Hervorbrechen des Unendlichen am Endlichen, als *unmittelbar Übergang* und Verschwinden des Diesseits in seinem Jenseits"(H5.442). In het 'quasi'begrip 'hiernumaals' is veeleer de openheid van een nietzscheaanse 'Jenseits' verdisconteerd. Dit 'Jenseits' staat immers niet tegenover het 'Diesseits', maar toonzet een verhouding tot het verleden en de toekomst als een genealogische spanning.⁴⁷³ Als voorlopig eindpunt van een lange reeks transfiguraties duidt het hiernumaals als 'ici-maintenant' op een ontvankelijkheid voor een hier en nu, dat juist door zijn gelaagdheid open staat naar een verleden en een toekomst.

De differentiërende spanning of supplementariteit tussen de utopie en de atopie treedt naar voren: aanvankelijk was de goede plaats een nergensland, een niet-plaats (ou-topos). De modernistische transformatie van deze niet-plaats naar een te realiseren goede plaats heeft het aspect van het hiernumaals aan het zicht onttrokken.

"Chaque fois, c'est avec l'utopie que la philosophie devient politique, et mène au plus haut point la critique de son époque. L'utopie ne se sépare pas du mouvement infini: elle désigne étymologiquement la déterritorialisation absolue, mais toujours au point critique où celle-ci se connecte avec le milieu relatif présent, et surtout avec les forces étouffées dans ce milieu. Le mot employé par l'utopiste Samuel Butler, 'Erehwon', ne renvoie pas seulement à 'No-where', ou Nulle part, mais à 'Now-here', *ici-maintenant*."(Deleuze/Guattari 1991: 95/6; crsf. ho)

Utopie en atopie zijn niet in tegenspraak met elkaar. Hun relatie is niet dialectisch,

484 De esthetische pendant vinden we bij Benjamin in de volgende kwalificatie van de werking van het kunstwerk: "Noch bei der höchst vollendeten Reproduktion fällt eines aus: das Hier und Jetzt des Kunstwerks - sein einmaliges Dasein an dem Orte, an dem es sich befindet"(Benjamin 1963: 13). Derrida legt in *Force de loi* de vinger op het modernisme bij Benjamin ten aanzien van zijn analyse van de taal en zijn postulaat van een oorspronkelijk geweld. Zie verder: De Vries 1992: 464. Toch klinkt er in Benjamins opmerking iets door van de heiligheid van de schijn, die in het hier en nu oplicht. Het auratische moment van het kunstwerk overbrugt de afstand, die voorheen door een transcendentie werd gewaarborgd: "als einmalige Erscheinung einer Ferne, so nah sie sein mag"(Benjamin 1963: 18). Anders gesteld: 'Jenseits' en 'Diesseits', afstand en nabijheid beroeren elkaar in het kunstwerk.

13. Hyperpolitieke figuraties

maar supplementair. Zo dient zich een achrone articulatie van de plaats aan: geen hiernamaals voorbij tijd en ruimte of een utopisch nergensland voorbij de horizon, maar een atopisch hiernumaals waarin een nimmer achterhaalbaar gebeuren het handelen blijft bespoken. De lege plaats van de vreemdeling is geen localiseerbare plek, maar een continue *verplaatsing*: een onafgebroken schijnbeweging.

440 In De opstand van het lichaam heb ik reeds geprobeerd te laten zien dat zowel bij Bataille als Foucault, respectievelijk een zekere ethische bezorgdheid en een 'ethos' wordt gearticuleerd. Zie: Oosterling 1989: 163 e.v.

443 Zie: Bernhard H.F. Taureck, Nietzsche und der Faschismus. Eine Studie über Nietzsches politische Philosophie und ihre Folgen (1989). In zijn conclusie spreekt ook Taureck zich uit over het pro- of antifascisme van de Franse nietzscheanen (p. 193 ev).

450 Het zou overigens vrij makkelijk zijn om naar de biografie van de diverse denkers te verwijzen om deze aantijgingen te ondergraven. Het politiek activisme van Lyotard in de vijftiger en zestiger en dat van Deleuze en Foucault in de zeventiger jaren, benevens de onomwonden stellingnames van Derrida die hem ooit in een Tsjechoslowaakse gevangenis deden belanden zou hen bij voorbaat vrijpleiten van de verdenking conservatief, laat staan (crypto)fascistisch te zijn. Zie: Eribon 1989: deel 3; Bennington 1988: 144 ev; Surya 1987: 371. Toch lijkt mij een dergelijk argument ad hominem niet de juiste weg. Hun teksten zullen het laatste woord moeten hebben.

454 Er is een heel spectrum van deze spectaculaire individuen waarneembaar: van Michael Jackson tot Frits Bolkenstein. Hun individualiteit is geen schijn, maar een functie van mediamatische ingrepen.

460 Berns wijst er in een artikel over de terugtrekking bij Derrida en de mogelijke ethische en politieke implicaties daarvan op, dat "retrait de la (du) politique" een dubbele gedaante is: als genitivus objectivus (de la) duidt het op de onverschilligheid ten aanzien van de politiek, maar als genitivus subjectivus (du) geeft het de radicaal-reflexieve wending aan, die Derrida met zijn deconstructie beoogt. (Berns 1986: 154)

466 Zie verder : Oosterling 1989: 163 ev.

468 Ik laat even in het midden of het weglaten van het tweede deel van dit Nietzsche-citaat dat "alle lust eeuwigheid wil, diepe, diepe eeuwigheid" niet veelzeggend is voor Adorno's positie. Ook hij is nog van mening, dat de lust een onzuivere graadmeter is voor de waarheid.

471 Zie: Julia Kristeva, Etrangers à nous-mêmes (1988). De gedachte dat "het vreemde in ons" eerder gerespecteerd dan gereduceerd dient te worden, meent Kristeva reeds bij Freud gewaar te worden. Ook zij meent, dat een esthetiek daaraan een bijdrage kan leveren. Hoewel zij nog een freudiaanse opvatting van de inwerking van het vreemde hanteert - loutering - werpt ze in een tussenzin een interessante gedachte over een mogelijke taak voor de filosofie op, waarmee zij indirect mijn these ondersteunt: "D'autre part, l'analyse pourra éclairer cet affect, mais, loin de s'acharner à le dissoudre, elle devrait passer la main à l'esthétique (certains diront aussi à la philosophie) pour en saturer le cheminement fantasmatique et en assurer l'éternel retour cathartique, pas exemple chez les lecteurs d'histoires inquiétantes" (Kristeva 1988: 280).

473 Zie: excursie 18.3.

476 Zie: Francis Fukuyama, The End of History and the Last Man (1992). Derrida kritiseert Fukuyama's stelling over de liberale democratie in Spectres de Marx. Zie: Derrida 1993: 142.

481 Doorgaans kan een blik in Vocabulaire de la psychanalyse (1967) van Laplanche en Pontalis uitsluitend bieden over de betekenis van de door differentiedenkers gebezigde termen. Zo wijst Nachträglichkeit (Après-coup) op een temporaliteit en psychische causaliteit waarin

III. Esthetisering van het denken. Kunst-matige filosofie

ervaringen en indrukken achteraf in nieuwe ervaringen worden opgenomen: "Dans une perspective différente, la notion d'après-coup pourrait aussi évoquer une conception de la temporalité mise au premier plan par la philosophie et reprise par les différentes tendances de la psychanalyse existentielle: la conscience constitue son passé, en remanie constamment le sens, en fonction de son 'projet'."(34) Zij wijzen erop dat het om een actief proces gaat waarin een arbeid van het geheugen moet worden verricht - 'un ensemble complexe d'opérations psychologiques'(36) - die een transformatie van de ervaring tot gevolg heeft.