

Geloof

SLAVOJ ŽIŽEK

Vertaald door
Guus Houtzager

Geloof



London and New York

First published 2001 in English as *On Belief* (series: Thinking in Action)
by Routledge
11 New Fetter Lane, London EC4P 4EE

Dutch translation first published 2002
Translated by Guus Houtzager

Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group

© 2001 Slavoj Žižek
Dutch translation © 2002 Routledge

Typeset in Joanna by RefineCatch Limited, Bungay, Suffolk, Great Britain
Printed and bound in Great Britain by Biddles Ltd, Guildford and King's Lynn

All rights reserved. No part of this book may be reprinted or reproduced or utilized in any form or by any electronic, mechanical, or other means, now known or hereafter invented, including photocopying and recording, or in any information storage or retrieval system, without permission in writing from the publishers.

Oorspronkelijk in het Engels gepubliceerd in 2001 onder de titel *On Belief* (reeks: Thinking in Action)
bij uitgeverij Routledge
11 New Fetter Lane, London EC4P 4EE

Nederlandse vertaling gepubliceerd in 2002
Vertaald door Guus Houtzager

© 2001 Slavoj Žižek
Nederlandse vertaling © 2002 Uitgeverij Routledge

Niets in deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, microfilm, fotokopie of op welke andere wijze ook zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

ISBN 0-415-28216-0

Inleiding: van Christus naar Lenin . . . en weer terug	vi
--	----

Tegen de digitale ketterij Een 1

Gnosticisme? Nee, bedankt!	1
Van het ding naar <i>objets a</i> . . . en weer terug	11
Liever geen seks, we zijn digitaal!	32
De tegenstrijdigheid van de cyberspace-logica	48

Het *moet* je een reet kunnen schelen! Twee 58

Het anale object	58
Het offer versus de vrouwelijke zelfverloochening	72
Het reële van de (christelijke) illusie	84
God zit in de kleine lettertjes	95

‘Mijn God, waarom hebt gij mij verlaten?’ Drie 115

Geloof zonder gelovigheid	118
De leninistische vrijheid	123
Vanwaar het joodse iconoclasm?	139
Opsteller, subject, beul	150
Geen genade!	156

Noten	167
-------	-----

Inleiding: van Christus naar Lenin . . . en weer terug

In een debat in het programma van Larry King tussen een rabbijn, een katholieke priester en een baptist uit het zuiden van de Verenigde Staten dat in maart 2000 werd uitgezonden, spraken de rabbijn en de priester de hoop uit dat de eenwording van de godsdiensten haalbaar is, omdat een waarachtig goed mens, ongeacht zijn of haar geloofsovertuiging, kan rekenen op goddelijke genade en verlossing. Alleen de baptist – een jonge, gebruinde, iets te zware en afstotend gladde zuidelijke yuppie – hield vol dat volgens de letter van het evangelie alleen voor hen die ‘in Christus leven’ door zich uitdrukkelijk tot zijn leer te bekennen, verlossing is weggelegd. En daarom, besloot hij met een nauwelijks waarneembaar minachtend lachje, ‘zullen veel goede en eerlijke mensen branden in de hel’. Om kort te gaan, goedheid (volgens algemene morele maatstaven) die niet direct is gefundeerd in het evangelie is uiteindelijk niet meer dan een verraderlijke kopie, een travestie van zichzelf . . . De grondstelling van dit boek¹ is dat, hoe wreed dit standpunt ook mag klinken, men, als men de liberaal-democratische hegemonie wil doorbreken en weer een authentiek radicaal standpunt tot leven wil wekken, de materialistische variant ervan moet onderschrijven. BESTAAT er een dergelijk standpunt?

Tegenwoordig beamen zelfs zij die zich tot postmarxistische radicalen hebben uitgeroepen de kloof tussen ethiek en

politiek, waarbij ze de politiek verbannen naar het domein van de *doxa*, van de pragmatische overwegingen en compromissen die altijd en per definitie niet voldoen aan onvoorwaardelijke ethische eisen. De notie van een politiek die niet bestaat uit een reeks louter pragmatische interventies, maar die een politiek van de Waarheid is, wordt afgedaan als ‘totalitair’. Het doorbreken van deze impasse, het opnieuw doen gelden van een politiek van de Waarheid, zou de vorm moeten krijgen van een *terugkeer naar Lenin*. Waarom Lenin, waarom niet simpelweg Marx? Is de eigenlijke terugkeer niet de terugkeer tot de eigenlijke oorsprong? Momenteel is ‘terugkeren naar Marx’ al een kleine academische mode. En welke Marx krijgen we bij deze terugkeer? Enerzijds de Marx van de cultuurwetenschappen, de Marx van de postmoderne sofisten en de Marx van de Messiaanse belofte. Anderzijds de Marx die de dynamiek van de huidige globalisering heeft voorspeld en in die hoedanigheid zelfs op Wall Street tot leven is gewekt. Wat deze Marxen gemeen hebben is de *ontkenning van de eigenlijke politiek*. De verwijzing naar Lenin maakt het ons mogelijk deze beide valkuilen te mijden.

Twee kenmerken zijn onderscheidend voor zijn interventie. Ten eerste kan men niet genoeg Lenins *externaliteit* ten opzichte van Marx benadrukken: hij was geen lid van Marx’ ‘intieme kring’ van ingewijden en heeft Marx noch Engels ooit ontmoet. Bovendien kwam hij uit een land dat aan de oostgrens van de ‘Europese beschaving’ lag. (Deze externaliteit maakt deel uit van het vaste westerse racistische argument tegen Lenin: hij introduceerde het Russisch-Aziatische ‘despotische beginsel’ in het Marxisme. Nog een stap verder gaand verloochenen de Russen hem, door te wijzen op zijn Tataarse afkomst.) De oorspronkelijke impulsieve kracht van de theorie kan alleen vanuit deze externe positie worden

teruggewonnen. Op precies dezelfde manier maakte Paulus, die de voornaamste leerstellingen van het christendom formuleerde, geen deel uit van de kring rond Christus, en verwezenlijkte Lacan zijn ‘terugkeer naar Freud’ met gebruikmaking van een volledig andere theoretische traditie. (Freud was zich van deze noodzaak bewust en vertrouwde daarom op een niet-jood en buitenstaander – Jung – om de besloten kring te doorbreken van een gemeenschap die berustte op initiatie door wijsheid. Hij deed evenwel een slechte keuze, omdat de jungiaanse theorie werkt als wijsheid gebaseerd op initiatie. Het was Lacan die slaagde waar Jung faalde.) Zodoende, op dezelfde manier waarop Paulus en Lacan een oorspronkelijke leer in een andere context herschrijven (Paulus herinterpreteert Christus’ kruisiging als zijn triomf, Lacan leest Freud door de spiegel van Saussure), geeft Lenin een forse draai aan Marx. Hij rukt zijn theorie uit de oorspronkelijke context, plaatst hem in een ander moment in de geschiedenis en weet hem zo een universele betekenis te geven.

Ten tweede kan alleen door middel van zo’n forse draai de ‘oorspronkelijke’ theorie in werking gebracht worden en zijn potentieel van politieke interventie vervullen. Het is veelbetekenend dat het werk waarin Lenins unieke stem voor het eerst duidelijk weerklonk *Wat te doen?* was – de tekst die blijk geeft van Lenins onvoorwaardelijke wil om in de situatie te interveniëren. En dat niet in de pragmatische betekenis van ‘de theorie door noodzakelijke compromissen aan realistische eisen aanpassen’, maar integendeel in de betekenis van het uitbannen van alle opportunistische compromissen, van het aannemen van de ondubbelzinnige radicale positie van waaruit alleen zodanig kan worden geïntervenieerd dat onze interventie de waarden van de situatie verandert. Hier is

sprake van een duidelijk contrast met de 'postpolitiek' van de huidige Derde Weg, die de nadruk legt op de noodzaak om oude ideologische scheidslijnen te laten voor wat ze zijn en nieuwe thema's onder ogen te zien, gewapend met de onontbeerlijke vakkennis en het vrije overleg dat rekening houdt met de concrete behoeften en eisen van mensen.

Als zodanig vormt Lenins politiek het ware contrapunt tegen niet alleen het pragmatische opportunisme van de Derde Weg, maar ook tegen de marginalistische linkse houding die door Lacan is aangeduid als *le narcissisme de la chose perdue*. Wat een waarachtig leninist en een politiek conservatief gemeen hebben, is het feit dat ze afwijzend staan tegenover wat men kan betitelen als de 'onverantwoordelijkheid' van links (het bepleiten van grootse plannen voor solidariteit, vrijheid, etc., maar ervoor terugschrikken wanneer daarvoor de prijs moet worden betaald in de vorm van concrete en vaak 'wrede' politieke maatregelen): net als een echte conservatief is een ware leninist niet bang om *de daad bij het woord te voegen*, om alle consequenties, hoe onaangenaam ook, van zijn politieke plan door te voeren. Rudyard Kipling (die door Brecht werd bewonderd) verachtte de Britse liberalen die vrijheid en gerechtigheid bepleitten terwijl ze er stilzwijgend op rekenden dat de conservatieven het noodzakelijke vuile werk voor hen opknapten. Hetzelfde kan worden gezegd voor de relatie van links (of de sociaal-democraten) met leninistische communisten: aanhangers van links wijzen het sociaal-democratische 'compromis' af. Ze willen een echte revolutie, maar schrikken terug voor de prijs die daarvoor moet worden betaald en geven er daarom de voorkeur aan reine zieltjes en schone handen te houden. In tegenstelling tot deze onoprechte positie van radicaal links (dat waarachtige democratie voor het volk wil, maar zonder geheime politie

om de contrarevolutie te bestrijden en zonder dat haar academische privileges worden bedreigd) is een leninist, net als een conservatief, *authentiek* in die zin dat hij *de consequenties van zijn keuze ten volle aanvaardt*, oftewel: dat hij ten volle beseft wat het betekent de macht te grijpen en macht uit te oefenen.

De terugkeer naar Lenin is het terughalen van het unieke moment waarop een gedachte al vorm krijgt in een collectieve organisatie, maar zich nog niet fixeert tot een instituut (de gevestigde kerk, de stalinistische eenpartijstaat). Het gaat er niet om op nostalgische wijze de 'goeie ouwe revolutionaire tijd' nog eens na te spelen, noch om op opportunistisch-pragmatische wijze het oude programma aan te passen aan 'nieuwe omstandigheden', maar om onder de huidige wereldomspannende omstandigheden het leninistische gebaar te *herhalen* van het aanzwengelen van een politiek programma ter ondermijning van de totaliteit van de mondiale liberaal-kapitalistische wereldorde. Een programma, bovendien, dat ongegeneerd zou pretenderen op te komen voor de waarheid waar het in de huidige wereldsituatie intervenueert vanuit het standpunt van de verdrukte waarheid. Wat het christendom deed met het Romeinse rijk, die wereldomspannende 'multiculturele' staat, dat zouden wij moeten doen met het huidige imperium.²

Een

GNOSTICISME? NEE, BEDANKT!

De kloof die het gnosticisme van het christendom scheidt, heeft betrekking op de essentiële vraag: 'Wie is verantwoordelijk voor de oorsprong van de dood?':

Als je een God kunt accepteren die coëxisteert met vernietigingskampen, schizofrenie en aids, maar toch almachtig en op de een of andere wijze goedaardig is, dan bezit je geloof . . . Als je van jezelf *weet* dat je affiniteit hebt met de onbekende of vreemde God, die is afgesneden van deze wereld, dan ben je een gnosticus.¹

Dit zijn de minimale waarden van het gnosticisme: elk mens heeft diep in zich een goddelijke vonk die hem verenigt met het opperste goede. In ons bestaan van alledag zijn we ons van deze vonk niet bewust, omdat we onwetend worden gehouden doordat we zijn gebonden aan de last van de stoffelijke werkelijkheid. Hoe verhoudt een dergelijke visie zich tot het eigenlijke christendom? Moest Christus zichzelf opofferen om te boeten voor de zonden van Zijn Vader die zo'n onvolmaakte wereld had geschapen? Misschien is deze gnostische godheid, de boze schepper van onze stoffelijke wereld, de rode draad in de relatie tussen jodendom en christendom, is hij de 'verdwijnende bemiddelaar' die door beide religies

wordt verdrongen: de mozaïsche figuur van de strenge God der Geboden is dan een oplichter, wiens machtige verschijning het feit moet verhullen dat wij te maken hebben met een verwarde idioot die de klus van het scheppen heeft verknoeid. Op een verwrongen wijze wordt dit feit vervolgens door het christendom erkend (Christus sterft om zijn vader in de ogen van de mensheid te verlossen).²

Volgens eenzelfde stramien gingen de katharen, de christelijke ketters bij uitstek, uit van twee tegengestelde godheden: enerzijds de eindeloos goede God die evenwel op zonderlinge wijze krachteloos is, niet in staat iets te SCHEPPEN, en anderzijds de schepper van ons stoffelijke heelal die niemand anders is dan de duivel zelf (en identiek aan de God van het Oude Testament) – de zichtbare, tastbare wereld is in zijn geheel een diabolisch verschijnsel, een manifestatie van het kwaad. De duivel is in staat tot scheppen, maar hij is een steriele schepper. Deze steriliteit wordt bevestigd door het feit dat de duivel erin is geslaagd een miserabel heelal te produceren waarin hij, al zijn inspanningen ten spijt, nooit iets blijvends heeft vervaardigd. De mens is zodoende een gedeeld schepsel: als eenheid van vlees en bloed is hij een schepping van de duivel. De duivel was evenwel niet bij machte het geestelijk leven te scheppen, en dus moet hij de goede God om hulp hebben gevraagd. In zijn grootmoedigheid was God bereid de duivel, die deprimerend steriele schepper, te helpen door het lichaam van levenloze klei een ziel in te blazen. De duivel slaagde erin deze spirituele vlam te corrumperen door de zondeval te veroorzaken, dat wil zeggen: door het eerste mensenvolk tot de vleselijke vereniging te brengen die hun plaats als stoffelijke schepselen bezegelde.

Waarom reageerde de kerk zo heftig op dit gnostische verhaal? Niet vanwege het radicale anderszijn van de katharen

(het dualistische geloof in de duivel als de tegenstrever van de goede God, de veroordeling van elke vorm van voortplanting en wellust, dat wil zeggen: de walging van het leven in zijn kringloop van wording en verval), maar omdat deze ‘vreemde’ geloofsinhouden, die zo schokkend leken te zijn voor de katholieke orthodoxie, ‘juist die [aspecten] waren die de indruk wekten logisch te zijn voortgekomen uit de toenmalige orthodoxe leer. Daarom golden ze als zo gevaarlijk.’³ Was het kathaarse dualisme niet simpelweg een consequente ontwikkeling van het katholieke geloof in de duivel? Was de kathaarse verwerping van de wellust ook de consequentie van de katholieke notie dat seksuele begeerte intrinsiek ‘smerig’ is en alleen mag worden getolereerd binnen de beperkingen van het huwelijk, zodat het huwelijk uiteindelijk een compromis met de menselijke zwakte is? Wat de katharen boden was kortom de inherente overtreding van het officiële katholieke dogma, de verworpen logische uitkomst ervan. En misschien stelt dit ons in staat een algemenere definitie op te stellen van wat ketterij is: wil een ideologisch stelsel zijn overheersende plaats kunnen innemen en de bestaande machtsverhoudingen kunnen legitimeren, dan MOET het zijn oorspronkelijke radicale boodschap afzwakken – de uiteindelijke ‘kettters’ zijn eenvoudigweg zij die dit compromis afwijzen en vasthouden aan de oorspronkelijke boodschap. (Denk aan het lot van Sint Franciscus: doordat hij vasthield aan de waarachtig christelijke gelofte van armoede en weigerde te integreren in het bestaande maatschappelijk stelsel, werd hij bijna geëxcommuniceerd – hij werd pas door de kerk geaccepteerd nadat de nodige ‘aanpassingen’ waren gedaan, waardoor de scherpe kantjes werden bijgevijld die een bedreiging vormden voor de bestaande feodale verhoudingen.)

Heideggers notie van *Geworfenheit*, van ‘neergeworpen’ te

zijn in een concrete historische situatie, kan hier behulpzaam zijn. *Geworfenheit* moet tegenover zowel het standaard humanisme als de gnostische traditie worden gesteld. In de humanistische visie behoort een mens toe aan deze aarde: hij moet volledig thuis zijn op het aardoppervlak, en er in een actieve, productieve wisselwerking zijn potentieel mee kunnen verwezenlijken. Zoals de jonge Marx het uitdrukte: de aarde is het ‘anorganische lichaam’ van de mens. Elke notie dat wij niet zouden toebehoren aan deze aarde, dat de aarde een gevallen universum is, een gevangenis voor onze ziel die zich wil bevrijden van de last van het stoffelijke, wordt afgedaan als een vorm van vervreemding die het leven verloochent. Volgens de gnostische traditie daarentegen is het menselijke zelf niet geschapen: het is een al bestaande ziel die in een vreemde, ongestuurde omgeving is neergeworpen. Het leed van ons alledaagse bestaan komt niet voort uit onze zonde (of de zondeval van Adam), maar uit de fundamentele onvolmaaktheid in de structuur van het stoffelijk universum dat is geschapen door tekortschietende demonen. Derhalve is de weg naar de verlossing geen kwestie van het overwinnen van onze zonden, maar van het overwinnen van onze onwetendheid, van het ontstijgen aan de wereld van de stoffelijke verschijningen door het bereiken van de ware Kennis.

Wat deze beide standpunten gemeen hebben, is de notie dat er een thuis, een ‘natuurlijke’ plaats voor de mens bestaat: hetzij de wereld van de ‘noösfeer’ van waaruit we op deze wereld zijn beland en waarnaar onze zielen hunkeren, hetzij de aarde zelf. Heidegger toont de uitweg uit dit lastige parket: zijn wij niet op deze wereld ‘geworpen’, zonder er ooit volledig thuis te zijn, altijd ontwricht, ‘uit het lid’, en is deze ontwrichting niet onze essentiële staat, onze oerstaat, de horizon van ons zijn? Bestaat er misschien helemaal geen vroeger

‘thuis’ van waaruit wij op deze wereld zijn beland; is deze ontwrichting misschien de basis van de ‘extatische’ opening van de mens tot de wereld?

Zoals Heidegger benadrukt in *Sein und Zeit* betekent het feit dat er geen *Sein* (zijn) is zonder *Dasein* (erzijn) NIET dat er geen dingen zouden overblijven als het *Dasein* zou verdwijnen. Er zouden entiteiten blijven bestaan, maar ze zouden niet worden ontsloten binnen een betekenishorizon – er zou geen wereld zijn. Daarom spreekt Heidegger van *Dasein* en niet van mens of subject: het subject staat BUITEN de wereld en verhoudt zich er van daaruit mee. Zo genereert het de schijnproblemen van de correspondentie van onze representaties met de buitenwereld, van het bestaan van de wereld, etc. De mens is een eenheid BINNEN de wereld. *Dasein* is, in tegenstelling tot deze twee, het ‘extatische’ dat zich verhoudt met de entiteiten binnen een betekenishorizon, die bij voorbaat op de wereld ‘geworpen’ is, temidden van ontsloten entiteiten.

Er blijft evenwel nog een ‘naïeve’ vraag over: indien entiteiten als realiteit bestaan voorafgaand aan *Lichtung* (lichting), hoe verhouden de twee zich dan uiteindelijk tot elkaar? *Lichtung* moest op de een of andere wijze ‘exploderen’ uit de beslotenheid van de loutere entiteiten – worstelde Schelling al niet (tevergeefs) met dit probleem in de aantekeningen voor zijn *Weltalter*, die erop gericht waren de *logos* uit de proto-kosmische realiteit van de goddelijke bestiering te bevrijden? Moeten wij het risico nemen het filosofisch potentieel te bevestigen van de moderne fysica, waarvan de uitkomsten lijken te wijzen op een kloof/opening die reeds te onderscheiden valt in de preontologische natuur zelf? Bovendien: wat als DIT het gevaar van technologie is: dat de wereld zelf, zijn opening, zal verdwijnen, dat wij zullen terugkeren tot de voormenselijke sprakeloze staat van entiteiten zonder *Lichtung*?

Tegen deze achtergrond moet men ook de relatie van Heidegger met het oosterse denken bezien. In zijn gedachtewisseling met Heidegger stelt Medard Boss dat in het Indiase denken, in tegenstelling tot Heideggers denken, de lichting (*Lichtung*) waarin wezens verschijnen de mens (*Dasein*) niet nodig heeft als ‘herder van het zijn’ – een mens is slechts een van de domeinen van het ‘staan in de lichting’ die in en voor zichzelf schijnt. De mens verenigt zich met de lichting door zijn zelfvernietiging, door de extatische onderdompeling in de lichting.⁴ Dit verschil is van cruciaal belang: het feit dat de mens de unieke ‘herder van het zijn’ is, introduceert de notie van de baanbrekende *historicit* van de lichting zelf, een motief dat in het Indiase denken volledig ontbreekt. Al in de jaren dertig benadrukte Heidegger de fundamentele ‘gestoordheid (*Ver-Rücktheit*)’ die de verschijning van de mens in de orde der entiteiten introduceert: de gebeurtenis van de lichting is op zichzelf een *Ent-Eignen*, een radicale en grondige vervorming, zonder mogelijkheid om ‘terug te keren naar de onvervormde orde’. *Ereignis* is cosubstantieel met de vervorming/gestoordheid, het is NIETS DAN zijn eigen vervorming. Ook deze dimensie ontbreekt volledig in het oosterse denken – en Heideggers ambivalentie is hier symptomatisch. Enerzijds beklemtoonde hij herhaaldelijk dat het de voornaamste taak van het huidige westerse denken is om de Griekse doorbraak, het oergebaar van het ‘Westen’, de overwinning op het voorfilosofische, mythische ‘Aziatische’ universum, te verdedigen tegen de hernieuwde ‘Aziatische’ bedreiging – de grootste tegenpool van het Westen is ‘het mythische in het algemeen en het Aziatische in het bijzonder’.⁵ Anderzijds gaf hij bij tijd en wijle aanwijzingen hoe zijn noties van lichting en gebeurtenis resoneren met de oosterse notie van de oerleegte.

De filosofische overwinning op de mythe is niet zomaar een achter zich laten van het mythische, maar een voortdurende worsteling ermee en erin: de filosofie moet haar toevlucht tot de mythe kunnen nemen, niet alleen om externe redenen, teneinde haar conceptuele leer te kunnen verklaren aan de ongeschoolde massa's, maar ook van binnenuit, om haar eigen conceptuele bouwwerk te kunnen 'hechten' waar ze niet kan doordringen tot de binnenste kern – van Plato's mythe van de grot tot Freuds mythe van de oervader en Lacans mythe van *lamella*. De mythe is dus de realiteit van de *logos*: de vreemde indringer, van wie men zich onmogelijk kan ontdoen en bij wie men onmogelijk volledig kan blijven. Daarin ligt de les van de *Dialectiek van de verlichting* van Adorno en Horkheimer: de verlichting 'contamineert' altijd de mythische naïeve onmiddellijkheid. De verlichting is zelf mythisch, wat wil zeggen dat haar eigen oergebaar de mythische operatie *herhaalt*. En wat is 'postmodernisme' anders dan de uiteindelijke *nederlaag* van de verlichting in haar uiterste triomf: wanneer de dialectiek van de verlichting haar climax bereikt, genereert de dynamische, ontwortelde postindustriële samenleving *direct haar eigen mythe*. Het technologische reductionisme van de cognitivistische partizanen van de kunstmatige intelligentie en de heidense mythische verbeelding met haar tovenarij en mysterieuze magische krachten vertegenwoordigen strikt genomen twee kanten van hetzelfde verschijnsel: de nederlaag van de moderniteit in haar uiterste triomf.

De uiteindelijke postmoderne ironie is dan ook de vreemde uitwisseling tussen Europa en Azië: op hetzelfde moment waarop, op het niveau van de 'economische infrastructuur', de 'Europese' technologie en het kapitalisme wereldwijd triomferen, wordt op het niveau van de 'ideologische

superstructuur' het joods-christelijke erfgoed in Europa zelf bedreigd door de stormaanval van het 'Aziatische' new age-denken, dat zich in zijn verschillende gedaanten – van het 'westerse boeddhisme' (het huidige contrapunt van het westerse marxisme, als tegenhanger van het 'Aziatische' marxisme-leninisme) tot verschillende 'tao's' – aan het vestigen is als de zegevierende ideologie van het mondiale kapitalisme.⁶ Daarin zetelt de hoogste speculatieve identiteit van de tegenpolen in de huidige mondiale beschaving: hoewel het 'westers boeddhisme' zich opwerpt als de remedie tegen de grote spanning van de kapitalistische dynamiek, waardoor we ons daarvan los kunnen maken en onze innerlijke vrede en *Gelassenheit* kunnen bewaren, fungeert het in werkelijkheid als het perfecte ideologische supplement ervan. Hier moet het bekende thema van de 'toekomstschok' ter sprake komen, namelijk hoe vandaag de dag de mensen psychologisch niet langer zijn opgewassen tegen het verbijsterende ritme van de technologische ontwikkelingen en de sociale veranderingen die daarmee gepaard gaan – de zaken gaan eenvoudigweg te snel. Voordat men gewend heeft kunnen raken aan een uitvinding, is hij alweer vervangen door een nieuwe, zodat men steeds minder toekomt aan de meest elementaire vorm van het 'cognitief in kaart brengen' van de dingen.

De toevlucht tot het taoïsme of boeddhisme biedt een uitweg uit deze benarde toestand die beslist beter werkt dan een wanhopige ontsnapping naar oude tradities: in plaats van te proberen het versnellende ritme van de technologische vooruitgang en de sociale veranderingen bij te benen, kan men beter nalaten greep te houden op de gebeurtenissen en ze afwijzen als uiting van de moderne logica van de overheersing – men moet zich in plaats daarvan 'laten gaan' en wegdrijven, met behoud van innerlijke distantie en

onverschilligheid tegenover de krankzinnige dans van dit versnelde proces, een distantie die berust op het inzicht dat al deze sociale en technologische beroering uiteindelijk slechts een niet-wezenlijke verbreiding van uiterlijke schijn is die niet werkelijk raakt aan de diepste kern van ons wezen . . . Men komt haast in de verleiding hier het beruchte oude marxistische cliché uit de kast te halen van de religie als ‘opium van het volk’, als het imaginaire supplement van aardse ellende: de meditatieve houding van het ‘westers boeddhisme’ is voor ons aantoonbaar de efficiëntste manier om ten volle deel te nemen aan de kapitalistische dynamiek terwijl we de indruk blijven wekken geestelijk gezond te zijn. Als Max Weber nu zou leven, zou hij ongetwijfeld een tweede deel schrijven ter aanvulling op zijn *Protestantse ethica*, getiteld *De taoïstische ethica en de geest van het mondiale kapitalisme*.⁷

Het ‘westers boeddhisme’ sluit aldus volmaakt aan bij de fetisjistische vorm van ideologie in onze vermeende ‘postideologische’ tijd, als tegenpool van de traditionele *symptomatische* vorm, waarin de ideologische leugen die onze perceptie van de werkelijkheid structureert wordt bedreigd door symptomen als ‘de terugkeer van wat verdrongen werd’ en soortgelijke scheuren in het weefsel van de ideologische leugen. De fetisj is in feite een soort *omkering* van het symptoom. Dat wil zeggen, het symptoom is de uitzondering die het oppervlak van de valse schijn verstoort, het punt waarop het verdrongen Andere Beeld naar boven komt, terwijl de fetisj de belichaming is van de leugen die het ons mogelijk maakt de onverdraaglijke waarheid te verdragen. Laten we als voorbeeld de dood van een geliefde nemen: in het geval van een symptoom ‘verdring’ ik deze dood, ik probeer er niet aan te denken, maar het verdrongen trauma keert terug in het symptoom. In het geval van een fetisj, daarentegen, accepteer

ik 'rationeel' deze dood volkomen, en toch klamp ik me vast aan de fetisj, aan iets dat voor mij de ontkenning van deze dood belichaamt. In deze zin kan een fetisj een zeer constructieve rol spelen om ons de harde werkelijkheid het hoofd te laten bieden: fetisjisten zijn geen dromers, verloren in hun eigen wereldje, ze zijn door en door 'realist', in staat om te accepteren wat de werkelijke stand van zaken is – omdat ze hun fetisj hebben waaraan ze zich kunnen vastklampen om de volledige impact van de werkelijkheid ongedaan te maken. In Nevil Shutes melodramatische oorlogsroman *Requiem for a WREN* doorstaat de heldin de dood van haar geliefde zonder zichtbare trauma's. Ze zet haar leven voort en kan zelfs rationeel over zijn dood praten – omdat ze nog steeds de hond bezit die het favoriete huisdier van haar geliefde was. Wanneer enige tijd later de hond door een vrachtwagen wordt overreden, stort ze in en valt haar hele wereld uit elkaar . . . ⁸ In precies dezelfde zin is volgens Marx geld een fetisj: ik pretendeer een rationeel, utilitaristisch subject te zijn, zich welbewust van de ware stand van zaken – maar ik belichaam mijn verloochende geloof in de geldfetisj . . . Soms valt de grens tussen de twee bijna niet vast te stellen: een object kan fungeren als het symptoom (van een verdrongen begeerte) en vrijwel gelijktijdig als een fetisj (die het geloof belichaamt dat we officieel afwijzen). Zo kan een relikwie van de dode, een kledingstuk van hem of haar, fungeren als fetisj (daarin leeft de dode op magische wijze voort) en als symptoom (het verontrustende detail dat herinnert aan zijn/haar dood). Is deze ambigue spanning niet van eenzelfde aard als die tussen het fobische en het fetisjistische object? De structurele rol is in beide gevallen dezelfde: als dit uitzonderlijke element wordt verstoord, stort het hele systeem ineen. Niet alleen stort het valse universum van het subject ineen als het wordt

gedwongen de betekenis van dit symptoom onder ogen te zien, het tegengestelde gaat ook op, dat wil zeggen: de ‘rationele’ acceptatie van de stand van zaken door het subject lost op wanneer hem zijn fetisj wordt afgenomen.

Wanneer we dus worden bestookt met beweringen dat in ons postideologische, cynische tijdperk niemand meer gelooft in de verkondigde idealen, of wanneer we iemand ontmoeten die beweert dat hij van alle geloof is genezen en de sociale werkelijkheid accepteert zoals hij werkelijk is, dan moeten we daarop altijd repliceren met de vraag: goed, maar waar is de fetisj die het je mogelijk maakt (te pretenderen) de werkelijkheid te accepteren ‘zoals hij is’? Het ‘westers boeddhisme’ is zo’n fetisj: het stelt je in staat volledig te participeren in het waanzinnige tempo van het kapitalistische spel terwijl je vasthoudt aan de perceptie dat je er niet werkelijk in bevindt, dat je terdege beseft hoe waardeloos dit schouwspel is – wat voor jou werkelijk van belang is, is de vrede van het innerlijke zelf waarvan je weet dat je er altijd naar kunt terugkeren . . . (Nog specifiek wordend moet men opmerken dat een fetisj op twee tegengestelde manieren kan fungeren: zijn rol blijft ofwel onbewust – zoals in het geval van Shutes romanheldin die de fetisjrol van de hond niet beseft – dan wel denk je dat de fetisj hetgeen is waarom het werkelijk gaat, zoals in het geval van een westerse boeddhist die niet beseft dat de ‘waarheid’ van zijn bestaan de sociale betrokkenheid is die hij wil afdoen als een spelletje.)

VAN HET DING NAAR *OBJETS A* . . . EN WEER TERUG

Het leggen van een verband tussen psychoanalyse en antikapitalisme staat tegenwoordig evenwel in een kwaad daglicht. Als men zich ontdoet van de twee standaardversies, het oude thema van het beruchte ‘anale karakter’ als de libidineuze

fundering van het kapitalisme (hét schoolvoorbeeld van psychologisch reductionisme) en zijn omkering, de niet minder belegen freudiaanmarxistische simplificaties (seksuele repressie is het gevolg van sociale overheersing en uitbuiting, zodat de klasseloze maatschappij zal leiden tot seksuele bevrijding en het volledige vermogen om van het leven te genieten), luidt het verwijt dat vrijwel automatisch opkomt tegen de voorstelling van de inherent antikapitalistische aard van de psychoanalyse, dat de relatie tussen deze twee kennisterreinen intrinsiek vijandig is: vanuit het standaard marxistische gezichtspunt beschouwd, is de psychoanalyse niet in staat te begrijpen hoe de libidineuze structuur die ze beschrijft (het oedipale stelsel) is geworteld in specifieke historische omstandigheden – de reden waarom ze toevallige historische obstakels verheft tot een a-priori van de menselijke gesteldheid – terwijl volgens de psychoanalyse het marxisme zich verlaat op een gesimplificeerd, psychologisch naïef mensbeeld, zodat het niet kan bevatten waarom pogingen tot bevrijding noodzakelijkerwijs nieuwe vormen van overheersing doen ontstaan.

Het is verleidelijk om deze spanning te beschrijven als die tussen komedie en tragedie (in de middeleeuwse betekenis): het marxisme is de zoveelste komedie, de zoveelste lezing van de menselijke geschiedenis als een proces dat uitloopt op de uiteindelijke verlossing, terwijl de visie van de psychoanalyse intrinsiek tragisch is en uitgaat van een onoplosbaar antagonisme, van het mislukken van elke menselijke daad ten gevolge van onbedoelde 'bijkomstige schade'. De huidige politieke filosofen wijzen er graag op hoe, binnen het domein van de *massapsychologie* zelf, de psychoanalyse geen verklaring heeft voor de opkomst van collectieven die geen 'menigten' zijn, ontstaan vanuit een oerschuld dan wel samengebracht onder

een totalitaire leider, maar juist verenigd in gemeenschappelijke solidariteit. Hoe is het gesteld met de magische momenten wanneer de mensen plotseling niet meer bang zijn, wanneer het tot hen doordringt dat ze uiteindelijk, om de bekende zinsnede aan te halen, niets te vrezen hebben behalve de vrees zelf, en dat de hypnotiserende autoriteit van hun meesters de ‘reflexieve determinatie’ (Hegel) is van hun eigen onderworpen houding jegens die meesters?

Het was Pascal die erop wees dat mensen een bepaalde persoon niet als koning behandelen omdat hij koning is – deze persoon lijkt juist koning omdat de mensen hem als zodanig behandelen. De psychoanalyse lijkt geen rekening te houden met dergelijke magische voorvallen die voor een moment de onverbiddelijke keten van de tragische noodzakelijkheid lijken te verbreken: vanuit haar gezichtspunt slaat elke rebellie tegen het gezag uiteindelijk terug op zichzelf. De opstand eindigt met de terugkeer van het verdrongen gezag in de gedaante van schuld of zelfvernietigende impulsen. Daartegenover staat dat psychoanalytici terecht de aandacht richten op de catastrofale gevolgen van radicale revolutionaire ondernemingen: de omverwerping van het *ancien régime* veroorzaakte nog hardvochtiger vormen van totalitaire overheersing . . . Het is het oude verhaal van de revolutionaire dwazen tegen de conservatieve knechten.

Waar brengt dit alles ons dus? Het eerste punt dat moet worden benadrukt, is dat Lacan zich welbewust was van de historische constellatie waarbinnen de psychoanalyse – niet als theorie maar als specifieke intersubjectieve praktijk, als een unieke sociale band – kon opkomen: de kapitalistische maatschappij waarin intersubjectieve relaties door geld worden geregeld. Geld – de betaling van de psychiater – is noodzakelijk om hem buiten het persoonlijk verkeer te houden, om

te voorkomen dat hij verward raakt in de chaotische hartstochten die de aandoening van de patiënt hebben veroorzaakt. De psychiater is aldus in feite een soort 'prostitué van de geest', die geld ontvangt om dezelfde reden waarom sommige prostituees betaald willen worden om seks te kunnen hebben zonder persoonlijke betrokkenheid, met behoud van distantie – hier stuiten we op de functie van geld in zijn zuiverste vorm. Hetzelfde gaat op wanneer tegenwoordig de joodse gemeenschap geld eist vanwege haar leed in de holocaust: ze bezondigt zich niet aan goedkoop gemarchandeer – het is niet zo dat de daders daardoor simpelweg de schuld kunnen afbetalen en hun gemoedsrust kunnen kopen. Men moet zich hier Lacans bewering te binnen brengen dat het de oorspronkelijke rol van het geld is om te fungeren als het onmogelijke equivalent voor dat wat GEEN PRIJS heeft, voor de begeerte zelf. Dus bevrijdt, paradoxaal genoeg, het financieel compenseren van de slachtoffers van de holocaust ons niet van onze schuld – het maakt veeleer mogelijk deze schuld als onuitwisbaar te erkennen.

De *Anti-Oedipus*⁹ van Gilles Deleuze en Félix Guattari was de laatste groots opgezette poging om de tradities van marxisme en psychoanalyse in een subversieve synthese met elkaar te combineren. Zij erkenden ten volle de revolutionaire, de-territorialiserende uitwerking van het kapitalisme, dat met zijn onverbidelijke dynamiek alle stabiele, traditionele vormen van menselijke interactie ondermijnt. Ze benaderden het kapitalisme vanuit de visie dat de de-territorialiserende werking niet grondig genoeg is, dat het nieuwe re-territoralisaties opwekt – een woordelijke herhaling van de marxistische bewering dat het definitieve obstakel voor het kapitalisme het kapitalisme zelf is, met andere woorden dat het kapitalisme een dynamiek ontketent die het niet meer in toom kan

houden. Deze verre van verouderde bewering lijkt aan actualiteit te winnen met de huidige toenemende impasse van de globalisering, waarin de inherent tegenstrijdige natuur van het kapitalisme zijn wereldwijde triomf logenstraft. Het probleem is evenwel: is het nog steeds mogelijk ons het communisme (of een andere postkapitalistische maatschappijvorm) voor te stellen als structuur die de de-territorialiserende dynamiek van het kapitalisme vrijmaakt en van haar inherente beperkingen ontdoet? Marx' fundamentele visie behelsde dat er een nieuwe, hogere sociale orde (het communisme) mogelijk is. Een orde die het potentieel van de spiraal van de uit zichzelf groeiende productiviteit niet alleen in stand houdt, maar hem zelfs naar een hoger peil brengt en volledig verwezenlijkt – waar die in het kapitalisme ten gevolge van de inherente belemmering/tegenstrijdigheid van dit systeem steeds weer wordt tegengewerkt door economische crises met een destructieve uitwerking op de samenleving.

Wat Marx over het hoofd zag is dat, om het in de vaste derridiaanse bewoordingen te formuleren, deze inherente belemmering/tegenstrijdigheid als de 'voorwaarde van onmogelijkheid' van de volledige ontplooiing van de productieve krachten tegelijk zijn 'voorwaarde van mogelijkheid' is: als we de belemmering, de intrinsieke tegenstrijdigheid van het kapitalisme wegnemen, verkrijgen we niet de volledig ontketende productiviteitsdrift die eindelijk is ontdaan van zijn belemmering, maar verliezen we juist de productiviteit die door het kapitalisme leek te worden opgewekt en tegengewerkt tegelijk – als we de belemmering ongedaan maken, vervliegt het potentieel dat door deze belemmering werd tegengewerkt . . . Daarin schuilt een mogelijke lacaniaanse kritiek op Marx, die zich toespitst op het ambigue

overlappen van meerwaarde en meergenot. De critici van het communisme hadden dus in zekere zin gelijk met hun bewering dat het marxistische communisme een onmogelijke fantasie is – wat ze niet inzagen is dat het communisme van Marx, die voorstelling van een maatschappij van zuivere, ontketende productiviteit buiten het raamwerk van het kapitaal, als fantasie inherent was aan het kapitalisme zelf, dat het de inherente overtreding van het kapitalisme in zijn zuiverste vorm was, een strikt ideologische fantasie waarin de door het kapitalisme opgewekte productieve stuwkracht werd gehandhaafd met wegneming van de ‘belemmeringen’ en tegenstrijdigheden die – zoals de trieste ervaring van het ‘werkelijk bestaande kapitalisme’ aantoonde – het enig mogelijke raamwerk voor het effectief materieel bestaan van een samenleving van permanente zelfvermeerderende productiviteit vormt.¹⁰ Men moet zich daarom concentreren op Lacans notie van het *plus-de-jouir*, waarin Lacans nabijheid en afstand tot Marx op hun extreemst zijn. Jacques-Alain Miller constateerde dat bij Lacan de beweging van het Ding naar het meergenot vaag overeenkwam met de overgang van de grote Ander naar de kleine ander. Wanneer in *Seminar VII: On the Ethics of Psychoanalysis* (1959–1960),¹¹ *jouissance* voor het eerst volledig wordt benoemd als de onmogelijke/werkelijke vreemde kern, die niet is te reduceren tot de symbolische orde, verschijnt het als de angstaanjagende afgrond van het Ding dat alleen kan worden benaderd in een suïcidale, heroïsche overtreding, waarbij men zich buitensluit uit de symbolische gemeenschap – het Ding is de substantie waaruit tragische held(inn)en als Oedipus en Antigone bestaan, zijn dodelijk verblindende intensiteit tekent voorgoed degenen die zich binnen zijn bereik begeven. De beste voorstellingen ervan zijn afgrijselijke schimmen als De Maupassants *horla*, Edgar Allan Poe’s afgrond

van de maalstroom en de *Alien* uit Ridley Scotts gelijknamige film. De ijzingwekkende blik van de Medusa is het definitieve beeld van het subject dat het Ding ontmoet. Wat we daarentegen aantreffen in *Seminar XX (Encore)*¹² is de wijdverspreide veelvoud aan *jouissances*, de verbreiding van *sinthoms* (een neologisme van Lacan: het symptoom dat het universum van het subject synthetiseert – bijeenhoudt; er is hier een echo hoorbaar van Sint Thomas en het heilige ÎLE SAINT HOMME), specifieke en toevallige ‘tics’ die de *jouissance* substantie geven. De beste voorbeelden daarvan zijn de talloze hulpmiddelen waarmee de technologie ons dagelijks bestookt.

De verwijzing naar het kapitalisme is hier opzettelijk en van cruciaal belang: het laatkapitalisme, de zogeheten ‘consumptiemaatschappij’, is niet langer de orde die in stand wordt gehouden door een oerverbod dat erom vraagt te worden overtreden in een heroïsche daad – in de algemeen geworden perversie van het laatkapitalisme worden overtredingen uitgelokt, we worden dagelijks bestookt met apparaten en sociale vormen die ons niet alleen in staat stellen met onze perversies te leven, maar die zelfs direct nieuwe perversies oproepen. Denk, in de sfeer van de seksualiteit, aan alle speeltjes die zijn uitgevonden om afwisseling en nieuwe opwinding in ons seksuele leven te brengen, van lotions die onze potentie en ons genot moeten verhogen tot verschillende uitmonsteringen en instrumenten (ringen, uitdagende kledingstukken, zwepen en kettingen, vibrators en andere kunstmatige hulpstukken, om maar te zwijgen over de pornografie en andere directe stimulerende middelen voor de geest): ze wekken niet eenvoudigweg de ‘natuurlijke’ seksuele begeerte op, ze vullen haar veeleer aan in derridiaanse zin, en geven haar een onherstelbaar ‘perverse’, excessieve en

gedetailleerde wending. Ze – al deze (vaak vervelende en saaie) hulpstukken – belichamen het meest direct wat Lacan aanduidde als *objets petit a*. Tot het bestverkopende Amerikaanse speelgoed behoorde in de zomer van 2000 ‘Death Row Marv’ (McFarlane Toys, \$24,99), waarin een op een elektrische stoel vastgebonden man zijn beul (dat is: u, de klant) bestookt met grove en obscene opmerkingen en u praktisch smeekt hem met stroomstoten te doden door op de juiste knop te drukken. En dan zijn er de elektrische stoel-spelen in diverse speelhallen, niet alleen in de Verenigde Staten, maar ook in Europa, waarop je wordt vastgebonden om een bepaalde (vrijwillig toegediende) dosis stroom te ontvangen: je ‘wint’ als je op de stoel blijft zitten totdat het apparaat je dood verklaart, je verliest als je de elektroden eerder losmaakt. Zelfs de ultieme uitoefening van de staatsmacht kan worden omgezet in een apparaat dat obsceen genot verschaft . . . Daarin schuilt de libidineuze economie van de kapitalistische ‘consumptie’: in de productie van objecten die niet alleen tegemoet komen aan een al bestaande behoefte, maar die de behoefte scheppen die ze beweren te bevredigen (de reclame werkt meestal zo dat de consument ‘zich bewust wordt van verlangens waarvan hij niet eens beseft dat hij ze bezat’), en daarmee de definitieve draai geven aan Marx’ aloude bewering dat productie de behoefte schept aan consumptie, aan het object dat wordt geproduceerd. Daarom zijn deze objecten niet langer (zoals bij Lacan in de jaren vijftig en zestig) beperkt tot de ‘natuurlijke’ vormen van oraal object, anaal object, stem, blik en fallus, maar omvatten ze het steeds groter wordende aantal vormen van de culturele sublimatie, dat evenwel strikt correleert met een bepaald gemis – de excessen van de kapitalistische consumptie fungeren altijd als de reactie op een fundamenteel gemis:

De notie van het *plus-de-jour* dient om het register van de *objets a* uit te breiden tot buiten het bereik dat als natuurlijk kan worden aangeduid, naar de sferen van de industrie, de cultuur, de sublimatie, alles wat potentieel de Phi kan vullen, uiteraard zonder hem uit te putten. Deze triviale *objets a* tieren welig in de samenleving, ze wekken begeerte op en sluiten, zij het slechts voor een ogenblik, het *manque-à-jouir* buiten . . . *Jouir*, zeker, maar slechts in geringe hoeveelheden. Lacan noemt ze *lichettes*, kleine beetjes *jouissance*. De moderne samenleving is vol plaatsvervangers van *jouissance* – in feite triviale onbenulligheden. De kleine beetjes *jouissance* geven de toon aan voor een levensstijl en een *mode-de-jouir*.¹³

Cruciaal is hier de *asymmetrische* relatie van gemis en exces: de verbreiding van *objets a* genereert het meergenot dat het gemis aan *jouissance* opvult, en hoewel deze *objets a* nooit ‘het ding zelf’ verschaffen en ze afspiegelingen zijn die altijd tekortschieten bij de volle *jouissance*, worden ze toch ervaren als excessief, als meergenot – kortom, bij hen valt het ‘niet genoeg’, het tekortschieten, samen met het exces. Hoe speculatief deze stellingen ook klinken, geven ze niet onze dagelijkse ervaringen weer wanneer we ons verlaten op de talloze seksuele speeltjes? Ze zijn excessief, ze weten een extra ‘perverse’ draai aan onze seksuele activiteit te geven en tegelijk zijn ze fletse afspiegelingen die op de een of andere manier het substantiële van het ‘ware’ missen. De paradox die hier moet worden onderschreven is dat er geen ‘nulniveau’ van substantiële *jouissance* bestaat in het licht van welke *objets a* de verspreiding van excessen belichamen: *jouissance* als zodanig is een exces, de paradox ervan is dezelfde als die van het elektron in de fysica van de elementaire deeltjes (de massa van

elk element in onze werkelijkheid bestaat uit zijn massa in rust, plus het extra dat wordt verschaft door de versnelling van zijn beweging. Omdat de massa van een elektron in rust echter nul bedraagt, bestaat zijn massa dus alleen uit het extra dat voortkomt uit de versnelling van zijn beweging, alsof we te maken hebben met een niets dat een zekere bedrieglijke substantie verkrijgt door enkel op magische wijze al tollend tot een excès van zichzelf te worden).

Lacan doelt op dit gemis aan *jouissance* wanneer hij volhoudt dat ‘er niet zoiets bestaat als de seksuele verstandhouding’ – er bestaan, natuurlijk, seksuele relaties, de veelvoud aan geïmproviseerde vormen waarin individuen interacties met elkaar aangaan om seksueel genot te verkrijgen. We moeten deze vormen evenwel zorgvuldig ontdekken om het gemis aan ‘natuurlijke’ verstandhouding aan te vullen. Zoals Miller benadrukt, is *Seminar XX*:

inderdaad de cursus van de niet-verstandhouding. Alle bewoordingen die een soort samengaan garandeerden – de Ander, de Naam van de Vader, de fallus – en als oeroud en zelfs transcendentaal golden, omdat ze alle ervaringen conditioneerden, zijn nu teruggebracht tot de status van verbindingsstukken. In plaats van de transcendentale structurerende termen, die behoren tot een autonome dimensie die voorafgaat aan de ervaring en hem conditioneert, is er de suprematie van de praxis. In plaats van de transcendentale structuur bestaat er een soort sociaal pragmatisme.¹⁴

Kortom: in plaats van het proto-transcendentale structurele a-priori van de symbolische Orde krijgen we de talloze geïmproviseerde manieren waarop fundamenteel solitaire mensen, ieder uiteindelijk gebonden aan de masturbatoire *jouissance* van

het eigen lichaam ('er bestaat niet zoiets als de seksuele verstandhouding' impliceert dat *jouissance* in essentie idioot en solitair is),¹⁵ pogen te improviseren en een soort schijn pogen op te bouwen van het hebben van relaties en interacties met anderen. Hoe ver zijn we hier niet verwijderd van de voorstelling van de 'structuralist' Lacan van de grote Ander als de symbolische orde die bij voorbaat de handelingen van het subject bepaalt, zodat we zelfs niet spreken, maar door de Ander 'worden gesproken'! Hoe ver zijn we niet verwijderd van 'begeerte als de begeerte van de Ander', van de notie van het onbewuste als 'het discours van de Ander'! Lacans individualisme is niet naturalistisch: het is niet zijn idee dat mensen 'van nature' eenzame, in zichzelf verzonken individuen zijn, maar dat de overgang van dierlijke copulatie naar echt menselijke seksualiteit het menselijke dier zodanig aangrijpt dat het leidt tot zijn radicale terugtrekking in zichzelf, zodat het nulniveau van de menselijke seksualiteit niet de 'normale' seksuele omgang is, maar de solitaire daad van masturbatie op basis van fantaseren¹⁶ – de overgang van dit in zichzelf verzonken zijn naar betrokkenheid met een Ander, naar het vinden van genot in het lichaam van de Ander, is geenszins 'natuurlijk', het vergt een reeks traumatische breuken, sprongen en vindingrijke improvisaties. Seksueel contact met de Ander is geen kwestie van de symbolische Wet, maar van perverse contracten, van kwetsbare, door onderhandelen tot stand gekomen vormen die altijd uiteen kunnen vallen. De Naam van de Vader is niet langer de uiteindelijke garantie voor seksualiteit (zoals Lacan nog beweerde op de allerlaatste bladzijde van *Four Fundamental Concepts*, waar we kunnen lezen dat een draaglijke seksuele relatie alleen kan plaatsvinden onder het beschermende schild van de Naam van de Vader),¹⁷ maar eenvoudigweg een van de vele perverse

contracten, van de tijdelijke ontdekkingen die, om willekeurige historische redenen, werden gedaan en die langer standhielden dan andere – daarin schuilt de betekenis van Lacans woordspeling om *perversion* te schrijven als *pere-version*: de versie van de vader (de vaderlijke Wet) is slechts een van de vele perversies:

Waar het Lacan in *Seminar XX* om gaat, is het onthullen van alles wat in *jouissance jouissance*-Eén is, dat wil zeggen: *jouissance* zonder de Ander. De titel van de cursus, *Encore*, zou homofoon moeten worden gelezen als *en-corps*: in het lichaam. Het lichaam neemt hier een centrale plaats op het toneel in . . . het impliceert de herontdekking in de psychoanalyse van wat tegenwoordig succes heeft in sociaal verband: het moderne individualisme, en de ambiguïteit die daaruit voortkomt in alles wat berust op verstandhouding en gemeenschappelijkheid. De huwelijksband bijvoorbeeld, waarbij zelfs zij die als conservatief gelden, die routine en traditie vereren, neigen tot de ontwikkeling van nieuwe vormen van verstandhouding, gesteund door de politieke consensus. *Jouissance* als uitgangspunt vormt de ware fundering van wat vervolgens leidt tot de expansie van, en zelfs de waanzin in het contemporaine individualisme.¹⁸

De paradox zit hem hier, opnieuw, in de overlapping van tegengestelden. In zijn *Consciousness Explained* erkent Daniel Dennett, de grote verdediger van het cognitivistisch evolutionisme – zonder twijfel ironisch maar toch met een serieuze ondertoon – de nauwe verwantschap van zijn ‘pandemonium’-theorie met het deconstructionisme uit de cultuurwetenschappen:

De lezer denke zich mijn gemengde gevoelens in toen ik ontdekte dat, nog voordat ik mijn variant van het denkbeeld

[van het Zelf als centrum van narratieve graviteit] fatsoenlijk in boekvorm had kunnen publiceren, er al een satire aan was gewijd in een roman, *Small World* van David Lodge. Het is kennelijk een denkbeeld dat bij de deconstructionisten zeer in zwang is.¹⁹

Bovendien bepleit een hele school van cyberspace-theoretici de notie dat cyberspace-verschijnselen in onze alledaagse ervaringswerkelijkheid het deconstructionistische ‘gedecentreerde subject’ tastbaar maken: men moet beamen dat er sprake is van een ‘uitzaaiing’ van het unieke Zelf in een veelvoud van met elkaar wedijverende aspecten, in een ‘collectieve geest’, in talloze zelfbeelden zonder globaal coördinatiecentrum die werkzaam zijn in de virtuele werkelijkheid en die het zelf losmaken van pathologische traumata – door in virtuele ruimten te spelen kan ik nieuwe aspecten van ‘mijzelf’ ontdekken, een rijkdom aan verschuivende identiteiten, aan maskers zonder ‘werkelijke’ persoon erachter. Aldus kan ik het ideologisch mechanisme van de productie van het Zelf ervaren en het immanente geweld en het arbitraire karakter van deze productie/constructie . . .

En dus is – op het moment waarop de beide officiële vijanden, de cognitivisten en deconstructionisten, het erover eens zijn dat er geen ‘substantieel’ Zelf bestaat dat voorafgaat aan het open veld van de willekeurige sociale interactie, en zelfs de westerse boeddhisten zich bij hen aansluiten met de voorstelling dat mijn Zelf niets anders is dan een ongegronde bundeling van ongrijpbare en heterogene (mentale) gebeurtenissen – onze ervaring steeds meer die van een geïsoleerd Zelf is dat is ondergedompeld in zijn eigen hallucinatorische sfeer. Daarin was al de les vervat van de postmoderne deconstructie van het Zelf: het beroven van het Zelf van iedere

substantiële inhoud loopt uit op radicale subjectivering, op het verlies van de vaste, objectieve werkelijkheid zelf (volgens de postmoderne mantra bestaat er geen vaste werkelijkheid, alleen een veelheid aan willekeurige sociale constructies).

Het is dan ook geen wonder dat Leibniz een van de voornaamste filosofen is aan wie de cyberspace-theoretici refereren: wat tegenwoordig de meeste weerklank heeft, is niet alleen zijn droom van een universele rekenmachine, maar ook de griezelige gelijkenis tussen zijn ontologische concept van de monaden en de cyberspace-gemeenschap die nu opkomt en waarin globale harmonie en solipsisme op wonderlijke wijze samengaan. Anders gezegd: gaat onze onderdompeling in de cyberspace niet hand in hand met onze reductie tot een monade in leibniziaanse zin, waarin – al is hij ‘zonder vensters’ die direct uitzicht bieden op de externe werkelijkheid – het complete universum wordt weerspiegeld? Zijn wij niet steeds meer monaden zonder vensters met direct uitzicht op de werkelijkheid, die alleen nog interactie hebben met het computerscherm, die alleen virtuele schijnbeelden op ons pad vinden en toch meer dan ooit zijn ondergedompeld in het wereldomspannende netwerk, waarin we synchroon communiceren met de hele wereld? De impasse die Leibniz trachtte op te lossen door de introductie van het concept van de ‘vooraf bepaalde harmonie’ tussen de monaden, die wordt gewaarborgd door God zelf, de opperste, alomvattende monade, doet zich tegenwoordig nogmaals voor in de gedaante van het probleem van de communicatie: hoe weet ieder van ons dat hij of zij contact heeft met de ‘echte ander’ achter het scherm, niet alleen met schimmige schijnbeelden?²⁰

Twée theoretische verbanden dringen zich hier op: Richard Rorty (door Miller zelf vermeld) en de door Ulrich Beck uitgewerkte theorie van de ‘reflexieve samenleving’.²¹ Vanuit

Lacans laatste paradigma zou men kunnen aanvoeren dat Rorty DE filosoof van ons tijdperk is, met zijn neo-pragmatische opvatting dat de taal geen transcendentiaal a-priori van onze samenleving is, en niet in habermasiaanse zin kan worden gebaseerd op een aantal universele normen, aangezien hij is opgebouwd uit een lappendeken aan procedures. En wijst Lacans nadruk op de geïmproviseerde en door onderhandelingen tot stand gekomen aard van alle sociale verbanden niet in de richting van de 'reflexieve samenleving', waarin alle interactiepatronen, van de vormen van seksueel partnerschap tot de etnische identiteit zelf, opnieuw moeten worden besproken en opnieuw moeten worden ontwikkeld?

Het geval van de moslims als een etnische, en niet louter religieuze groepering in Bosnië kan hier als exemplarisch gelden: gedurende de hele Joegoslavische geschiedenis was Bosnië een plaats van potentiële spanningen en geschillen, de locatie waar de strijd om de hegemonie tussen de Serviërs en de Kroaten werd uitgevochten. Het probleem was dat de grootste bevolkingsgroep in Bosnië niet werd gevormd door de orthodoxe Serviërs of de katholieke Kroaten, maar door de moslims, wier etnische herkomst altijd al een twistpunt vormde: want zijn ze Serviërs of Kroaten? (Deze rol van Bosnië liet zelfs zijn sporen in het idioom na: in alle naties van het voormalige Joegoslavië gaf de uitdrukking 'dus Bosnië is rustig' aan dat elke dreiging van een conflict met succes was afgewend.) Om deze brandhaard van potentiële (en werkelijke) conflicten bij voorbaat te blussen, troffen de communisten in de jaren zestig een wonderbaarlijk eenvoudige maatregel: ze riepen de moslims uit tot een autochtone ETNISCHE gemeenschap in plaats van alleen een religieuze groepering, zodat de moslims konden ontkomen aan de druk

om zichzelf tot Serviërs dan wel Kroaten te benoemen. Wat aanvankelijk een pragmatische politieke kunstgreep was, sloeg van lieverlede aan: de moslims gingen zich daadwerkelijk als een natie beschouwen en vervaardigden systematisch hun eigen traditie, etc. Zelfs nu nog bevat hun identiteit evenwel een element van keuze: tijdens de recente oorlog in Bosnië was men uiteindelijk gedwongen een etnische identiteit te KIEZEN: wanneer een militie iemand staande hield en hem of haar op dreigende toon de vraag stelde ‘Ben je Serviër of moslim?’, verwees deze vraag niet naar waar iemand in etnische zin bij hoorde. Anders gezegd: hij bevatte altijd een echo van de vraag ‘Voor welke kant heb je *gekozen*?’ (zo heeft filmregisseur Emir Kusturica, die stamt uit een gemengde moslim-Servische familie, de Servische identiteit gekozen). De werkelijk FRUSTRERENDE dimensie van deze keuze wordt misschien het best weergegeven door de situatie waarbij men, winkelend op het internet, een product moet uitkiezen en een welhaast eindeloze reeks keuzes moet maken: wilt u het product met X, druk dan op A, zo niet druk op B . . . De paradox ligt daarin dat datgene wat in deze posttraditionele ‘reflexieve samenlevingen’ – waarin we voortdurend worden bestookt met de noodzaak tot kiezen en waarin zelfs zulke ‘natuurlijke’ zaken als de seksuele gerichtheid en de etnische identiteit als keuzegevoelig worden ervaren – volkomen wordt uitgesloten de elementaire, authentieke *keuze zelf* is.

Natuurlijk moet men hier een overhaaste volledige gelijkstelling vermijden: zowel Rorty als de theorie van de ‘reflexieve samenleving’ ontberen de lacaniaanse notie van hoe de verbreiding van geïmproviseerde en door onderhandelingen tot stand gekomen relaties plaatsvindt tegen de achtergrond van niet zomaar de desintegratie van oude traditionele

patronen, maar van de overmaat aan *jouissance* – van hoe deze verbreiding een manier is om deze overmaat, dit excès, te hanteren en te ‘veredelen’. Aan de andere kant dwingt, ten aanzien van Lacan, dit relateren van de ‘paradigma’s van *jouissance*’ aan concrete socio-historische formaties ons ertoe Lacans theorie nogmaals onder de loep te nemen: wanneer Miller de opeenvolging van de verschillende ‘paradigma’s van *jouissance*’ in Lacans leer onderscheidt, is men in eerste aanleg geneigd deze opeenvolging in historisch perspectief te beschouwen, wat wil zeggen dat er niet alleen de inherente logica van Lacans ontwikkeling in te zien, maar ook een weerspiegeling van de fundamentele veranderingen in de Franse samenleving van na de Tweede Wereldoorlog. Zo verschijnt een andere Lacan, die uiterst gevoelig is voor de veranderingen in de heersende ideologische trends. Laten we ons beperken tot de vier voornaamste door Miller onderscheiden paradigma’s:

- (1) Ten eerste is er Lacan de ‘structuralist’ met de nadruk op de quasi-transcendentale bepalende rol van de ‘grote Ander’, van de symbolische orde die bij voorbaat de mogelijke waarden van het menselijk leven vaststelt. *Jouissance* wordt hier opgevat als de valse denkbeeldige volheid die getuigenis aflegt van de wijze waarop het subject de ware aard van zijn of haar verlangen heeft gemeden: het is de taak van de psychoanalyse de symptomen (waarvan het subject geniet) te doen verdwijnen door het proces van interpretatie – wat in de plaats moet komen van de *jouissance* is de volledige aanvaarding van de betekenis van het symptoom. Het is meer dan een louter irrelevante toevalligheid dat dit paradigma vergezeld gaat van Lacans heftige anti-Amerikaanse retoriek: dit is, vlakaf gezegd,

- de conservatieve Gaullist Lacan, die het verval van het authentieke symbolische gezag betreurt.
- (2) Daarop, in het volgende paradigma, slaat de *Jouissance*, als de onmogelijke realiteit die de grote Ander ontglijpt, krachtig terug als de angstaanjagende afgrond van het Ding – de aanbidding van de Structuur en haar Wet slaat om in de fascinatie door de heroïsche suïcidale overtreding die het subject buiten de symbolische gemeenschap sluit. Wat betreft de sociaal-politieke achtergrond moet men bedenken dat Lacan, toen hij zijn beroemde interpretatie van *Antigone* schreef, de teksten van zijn colleges aan zijn dochter Laurence Bataille voorlegde, die gevangen zat vanwege haar betrokkenheid bij de Algerijnse onafhankelijkheidsstrijd. Is dit niet Lacans reactie op de eerste scheuren die verschenen in het solide bouwwerk van de naoorlogse Franse samenleving?
- (3) Seminar XVII (1969–1970) over de vier discoursen²² is Lacans antwoord op de gebeurtenissen van 1968 – de premisse ervan valt het best te omschrijven als zijn omkering van de bekende antistructuralistische graffititekst ‘Structuren lopen niet op straat!’ – deze colleges willen vooral aantonen dat structuren WEL DEGELIJK op straat lopen, oftewel: hoe structurele veranderingen kunnen leiden tot sociale uitbarstingen als die van 1968. In plaats van één symbolische orde met een samenstel van a priori regels die sociale cohesie waarborgen, krijgen we het model van de overgangen tussen de discoursen. Lacans belangstelling concentreert zich op de overgang van het discours van de meester naar het discours van de universiteit als het zegevierende discours in de contemporaine samenleving. Geen wonder dat de revolutie plaatsvond op de universiteiten: als zodanig signaleerde

hij alleen de overgang naar de nieuwe vormen van overheersing, waarin het wetenschappelijk discours de relaties van de overheersing moet legitimeren. Lacans onderliggende premisse is dan ook opnieuw sceptisch conservatief: zijn diagnose is het best te vangen in zijn beroemde repliek op de revolutionaire studenten: ‘Ah, hysterici, jullie eisen een nieuwe meester. Jullie zullen hem krijgen!’

- (4) Seminar XX, ten slotte, behandelt de libidineuze economie van de huidige postmoderne, postrevolutionaire ‘consumptiemaatschappij’, die in de Verenigde Staten ontstond en ook in Frankrijk in zwang raakte – de samenleving ‘zonder betrekkingen’ waarin alle stabiele vormen van sociale cohesie desintegreren, en waarin de idiote *jouissance* van de individuen alleen wordt gesocialiseerd in de vorm van fragiele en veranderlijke pragmatische uitvindingen en nieuw overeengekomen gewoonten (de verbreiding van nieuwe, geïmproviseerde vormen van seksueel contact in plaats van het basismodel van het huwelijk, etc.).

De logica van deze opeenvolging is aldus duidelijk genoeg: we beginnen bij de stabiele symbolische orde en gaan vervolgens naar de heroïsche suïcidale pogingen om zich daaraan te onttrekken. Wanneer de orde bedreigd lijkt te worden, komen we met het model van wijzigingen dat verklaart hoe de revolutie precies datgene is dat de overgang van de ene naar de andere vorm van sociale binding veroorzaakt. Ten slotte hebben we te maken met de samenleving waarin de revolutie zelf betekenisloos is geworden omdat de overtreding daarin niet alleen wordt gladgestreken maar zelfs direct door het systeem wordt uitgelokt als vorm van reproductie. Om het in

de woorden van Hegel te formuleren: de ‘waarheid’ van de overtredende studentenrevolte tegen het establishment is de opkomst van een nieuw establishment, waarin overtreding bij het leven hoort en wordt uitgelokt door de speeltjes die ons leven structureren als een permanente omgang met excessen.

Komt Lacan nu uiteindelijk uit op conservatieve berusting, op een soort afsluiting, of laat deze benadering radicale sociale veranderingen toe? Ten eerste moet worden opgemerkt dat de zojuist beschreven paradigma’s niet zomaar oplossen in hun opvolgers: ze blijven bestaan en werpen hun schaduw over hun opvolgers. De laatkapitalistische mondiale marktmaatschappij wordt geenszins gekarakteriseerd door de onbetwiste heerschappij van de zich verbreidende *objets a*: deze samenleving wordt tegelijk geobsedeerd door het vooruitzicht van de confrontatie met het Ding in zijn verschillende gedaanten – niet langer hoofdzakelijk de nucleaire catastrofe, maar ook de talloze andere catastrofes die aan de einder op de loer liggen (de ecologische catastrofe, het vooruitzicht dat de aarde door een asteroïde zal worden getroffen, de mogelijkheid dat een virus op hol zal slaan en het menselijk leven zal vernietigen). Leidt bovendien – zoals Miller zelf opmerkte ten aanzien van het concept van ‘extimiteit’ en zoals Lacan zelf in het begin van de jaren zeventig voorspelde – de kapitalistische globalisering niet tot het ontstaan van een nieuw racisme dat zich concentreert op de ‘diefstal van genot’, op de figuur van de Ander die ons óf onze kostbare ‘leefwijze’ dreigt te ontfutselen, óf/en een excessieve *jouissance* bezit en vertoont die ons bevattingsvermogen te boven gaat? Kortom, de overgang van het traumatische Ding naar *lichettes*, de ‘kleine beetjes *jouissance* [die] de toon zetten voor een levensstijl’, slaagt nooit volledig; het Ding blijft zijn schaduw werpen. En zo zien we

tegenwoordig de verbreiding van de levensstijl-liches tegen de achtergrond van het onheilspellende Ding, de catastrofe die het kostbare evenwicht van onze diverse levensstijlen dreigt te vernietigen.

Deze zwakte van Millers beschrijving van de paradigma's van de *jouissance* heeft een diepere oorzaak. Tegenwoordig, in een tijd vol voortdurende snelle veranderingen, van de 'digitale revolutie' tot het verdwijnen van oude sociale vormen, staat het denken meer dan ooit bloot aan de verleiding 'zijn kop te verliezen' en voorbarig de oude conceptuele waarden op te geven. De media bestoken ons constant met de noodzaak de 'oude paradigma's' op te geven: willen we overleven, dan moeten we onze fundamenteelste voorstellingen wijzigen van wat bepalend is voor de persoonlijke identiteit, de maatschappij, het milieu, etc. Volgens de new age-wijsheid betreden we een nieuw 'posthumaan' tijdperk. Het postmoderne politieke denken vertelt ons dat we toe zijn aan postindustriële samenlevingen, waarin oude categorieën als arbeid, collectiviteit en klasse theoretische zombies zijn geworden en niet langer toepasbaar zijn op de dynamiek van de modernisering. De ideologie annex politieke praktijk van de Derde Weg is in feite HET model van deze nederlaag, van dit onvermogen om te erkennen dat het Nieuwe bestaat om het Oude te laten overleven. Gesteld tegenover deze verleiding kan men beter het onovertroffen voorbeeld van Pascal volgen en zich de moeilijke vraag stellen: hoe moeten we in de nieuwe omstandigheden trouw blijven aan het Oude? ALLEEN op deze wijze kunnen we iets daadwerkelijk Nieuws teweegbrengen. Hetzelfde geldt voor de psychoanalyse: vanaf de opkomst van de egopsychologie in de jaren dertig raken de psychoanalytici in verwarring en leggen ze de (theoretische) wapens neer. Haastig erkennen ze dat het oedipale model van

de socialisatie niet langer werkt, dat we in een tijd van universele perversie leven en dat het concept van de ‘verdringing’ in onze tolerante tijd zinloos is. Helaas lijkt zelfs een scherpzinnig theoreticus als Miller voor deze verleiding te bezwijken. Wanhopig probeert hij, vanuit de angst het contact met de laatste sociale ontwikkelingen te verliezen, bij te blijven in de zogeheten postpatriarchale ‘nieuwe tijd’, en daarom komt hij met dubieuze snelle generalisaties, beweert hij dat de eigenlijke symbolische orde in onze samenleving van imaginaire schijngestalten niet langer werkzaam is, dat de feminisering globale dimensies aanneemt, dat het concept van de interpretatie zijn werkzaamheid heeft verloren . . . Millers beschrijving van Lacans laatste *jouissance*-paradigma is exemplarisch voor dit falen van het conceptuele denken, waarvan de tekortkomingen door haastige, pretheoretische generalisaties worden weggepoetst.

LIEVER GEEN SEKS, WE ZIJN DIGITAAL!

Binnen deze waarden kan de voorstelling van de cyberspace-ideoloog van het Zelf dat zich losmaakt van de gebondenheid aan zijn natuurlijke lichaam – dat zich, anders gezegd, omvormt tot een virtuele entiteit die van de ene naar de andere willekeurige en tijdelijke belichaming zweeft – zich presenteren als de uiteindelijke wetenschappelijk-technologische realisatie van de gnostische droom van het Zelf dat loskomt van het verval en de traagheid van de stoffelijke werkelijkheid. Dat wil zeggen: is de voorstelling van het ‘etherlichaam’ dat we in de virtuele werkelijkheid voor onszelf kunnen scheppen niet de verwezenlijking van de oude gnostische droom van het ‘astraallichaam’? Wat moeten we dus aan met het schijnbaar overtuigende argument dat cyberspace op gnostische wijze fungeert en

ons belooft te verheffen naar een niveau waarop we bevrijd zullen zijn van onze lichamelijke traagheid en voorzien zullen worden van een ander, 'etherisch' lichaam? Tegenover de cyberspace bestaan vier belangrijke theoretische opstellingen:

- (1) De zuiver technologische bejubeling van het nieuwe potentieel van supercomputers, nanotechnologie en gentechnologie.²³
- (2) Het new age-contrapunt hiervan, oftewel: de nadruk op de gnostische achtergrond die zelfs het 'neutraalste' wetenschappelijk onderzoek schraagt.²⁴
- (3) De historiserende en maatschappijkritische, 'deconstructionistische' inzet van het bevrijdende potentieel van de cyberspace die, doordat hij de grenzen van het cartesiaanse ik, de cartesiaanse identiteit, het cartesiaanse monopolie van het denken en de cartesiaanse gebondenheid aan het biologische lichaam doet vervagen, ons in staat stelt over te gaan van het mannelijk-cartesiaans-liberaal-identiteitsgebonden subject in verstrooid-virtuele, 'post-humane' vormen van subjectiviteit – van het biologische lichaam naar veranderlijke belichamingen.²⁵
- (4) De heideggeriaanse filosofische bespiegelingen over de implicaties van de digitalisering, die zich concentreren op de notie van het *Dasein* als zijn-in-de-wereld, als de betrokken handelende persoon die in een afgeperkte situatie in het leven en de wereld is 'neergeworpen'.²⁶ In deze denkwijze vertegenwoordigen de opkomst van de gentechnologie en het technologische perspectief om de menselijke geest in een computer te 'uploaden' het duidelijkst het visioen dat Heidegger voor ogen had toen hij sprak van het 'gevaar' van de planetaire technologie:

wat hier wordt bedreigd is de ‘extatische’ essentie van het Dasein, van de mens die in staat is het zelf te overschrijden door zich te relateren aan entiteiten binnen de ‘lichting’ van zijn of haar wereld (veelbetekenend genoeg vertegenwoordigde voor Heidegger het gezicht op de aarde vanuit de ruimte het einde van de essentie van de mens als wezen dat tussen hemel en aarde verblijft – als we de aarde eenmaal vanuit de ruimte bekijken, is hij in zekere zin niet langer de aarde). Juist dit ‘gevaar’ stelt ons evenwel in staat het lot van de mensheid op radicale wijze het hoofd te bieden en misschien een andere modaliteit te vinden voor onze omgang met de technologie, die juist het cartesische subject van de technologische overheersing ondergraaft.

De beide eerste opstellingen hebben de premisse gemeen van de totale losmaking van het lichamelijke, van de reductie van de (post)humane geest tot een softwarepatroon dat vrij rondzweeft tussen verschillende belichamingen. De beide andere blijven uitgaan van de eindigheid van de aan het lichaam gebonden handelende persoon als de definitieve horizon van ons bestaan. Om de beknopte formulering van Katherine Hayles te citeren:

Is mijn nachtmerrie een cultuur die wordt bewoond door posthumane wezens die hun lichaam beschouwen als modeaccessoires in plaats van als de grondslag van hun bestaan, dan is mijn droom een variant van het posthumane wezen dat de mogelijkheden van de informatietechnologie omhelst zonder te worden verleid door fantasieën van onbeperkte macht en lichaamsloze onsterfelijkheid, dat de eindigheid erkent en toejuicht als een eigenschap van de mens, en dat begrijpt dat het menselijk leven is ingebed in

een stoffelijke wereld van grote complexiteit, waarvan wij voor onze verdere overleving afhankelijk zijn.²⁷

Men voelt niettemin de verleiding zich af te vragen of deze oplossing niet te gemakkelijk is: op het moment waarop men de noodlottige stap zet van het tastbare (eindige, biologische) lichaam dat wij 'zijn' naar de biotechnologische belichaming met zijn veranderlijke en onstabiele karakter, kan men niet meer loskomen van de schim van het 'ondode' eeuwige lichaam. Van Konrad Lorenz is de dubbelzinnige opmerking dat wijzelf (de 'feitelijk bestaande' mensheid) de vurig gezochte 'ontbrekende schakel' tussen mens en dier zijn – hoe moeten we dit opvatten? Natuurlijk is de eerste associatie die zich hier opdringt het besef dat de 'feitelijk bestaande' mensheid nog verkeert in wat Marx aanduidde als de 'prehistorie', en dat de ware menselijke geschiedenis zal beginnen met de communistische samenleving. Oftewel: dat, in de bewoordingen van Nietzsche, de mens slechts een brug is, een overgang tussen dier en supermens. (Om niet te spreken van de new age-variant: we betreden een nieuw tijdperk waarin de mensheid zich zal transformeren tot een wereldgeest en het klein-geestige individualisme achter zich zal laten.) Wat Lorenz 'bedoelde' ging ongetwijfeld in deze richting, maar met een wat humanistischer draai: de mensheid is nog onrijp en barbaars, ze is nog niet tot volledig inzicht gekomen. Er is evenwel ook een tegengestelde lezing mogelijk: deze overgangstatus van de mens IS juist zijn grootheid, omdat de mens in diepste wezen een overgang IS – de eindigheid die uitkomt op een afgrond.

Het zijn juist historische traumata als de holocaust die een dergelijke nietzschiaanse visie lijken in te perken. Volgens Nietzsche blijft de verwezenlijking van onze wil onvolledig

als wij de ‘wil tot macht’ niet radicaliseren tot de ‘eeuwige terugkeer van hetzelfde’. We blijven voorgoed ingeperkt door de traagheid van het verleden dat we niet hebben verkozen of gewild en dat als zodanig het bereik van onze vrije zelfverwezenlijking beperkt: alleen de eeuwige terugkeer van hetzelfde verandert ieder ‘het was’ in een ‘het zal zijn’, ten aanzien waarvan ik kan zeggen ‘ik heb het zo gewild’.

Er bestaat een intrinsiek verband tussen de noties van trauma en herhaling, dat is vervat in Freuds welbekende motto dat men gedoemd is te herhalen wat men zich niet kan herinneren: een trauma is per definitie iets wat men zich niet kan herinneren – dat wil zeggen: weer kan terughalen om het tot onderdeel te maken van zijn symbolische verhaal. Als zodanig herhaalt het zich onbeperkt en keert het terug om het subject te achtervolgen – preciezer gezegd, wat zich herhaalt is de onmogelijkheid om het trauma goed te herhalen, dan wel het zich te herinneren. Nietzsches ‘eeuwige terugkeer tot hetzelfde’ mikt natuurlijk precies op een dergelijke volledige herinnering: de ‘eeuwige terugkeer van hetzelfde’ betekent uiteindelijk dat een traumatische kern zich niet langer tegen de herinnering verzet, dat het subject zich zijn of haar verleden volledig kan toe-eigenen en het in de toekomst kan projecteren alsof het dat verleden wil laten terugkeren. Is het echter daadwerkelijk mogelijk om zich een subjectieve houding aan te meten waarbij men actief WIL dat de traumatische gebeurtenis zich onbeperkt herhaalt?

Hier worden we geconfronteerd met de holocaust als ethisch probleem: is het mogelijk de idee van de ‘eeuwige terugkeer’ zelfs vol te houden ten aanzien van de holocaust, wat wil zeggen: om ook tegenover de holocaust de positie van ‘ik heb het zo gewild’ in te nemen? Het is veelbetekenend dat, ten aanzien van dit thema, Primo Levi met de oude paradox

van het verbieden van het onmogelijke komt: 'Misschien kan men niet begrijpen wat er gebeurd is, en bovendien mag men het niet begrijpen.'²⁸ Dat is een omkering van Kants: 'Je kunt omdat je moet', namelijk 'Je kunt het niet, omdat je het niet mag!' Dit speelt ook een grote rol in het huidige religieuze verzet tegen genetische manipulatie: 'Men kan de menselijke geest niet reduceren tot de genen, en daarom mag men dat ook niet doen!' Wat Levi niettemin onderscheidt van de modieuze verheffing van de holocaust tot een onaantastbaar transcendentaal kwaad is dat hij, precies op dit punt, het onderscheid tussen begrip en kennis introduceert (waarop Lacan steeds vertrouwt). Hij vervolgt: 'We kunnen het niet begrijpen, maar we kunnen en moeten begrijpen waaruit het voortkomt . . . Is begrijpen onmogelijk, weten is verplicht, want wat is gebeurd zou nogmaals kunnen gebeuren.'²⁹ Deze kennis (die juist tot doel heeft de 'terugkeer van hetzelfde' te voorkomen) moet NIET tegenover begrip worden gesteld in de zin van ('innerlijk') begrip tegenover een ('uitwendige') verklaring: er valt niets te begrijpen, omdat de daders zelf ZICHZELF niet begrepen, ze waren 'niet op de hoogte van wat ze deden', oftewel: ze waren zich niet in subjectieve zin meester over hun daden en de gevolgen daarvan. Daarom moet men de vaste notie omkeren van de holocaust als de historische verwerkelijking van het 'radicale (of beter diabolische) kwaad': Auschwitz is het definitieve argument TEGEN de geromantiseerde notie van het 'diabolische kwaad', van de verdorven held die het kwaad verheft tot een a priori beginsel. Zoals Hannah Arendt terecht heeft benadrukt,³⁰ zit de ondraaglijke gruwelijkheid van Auschwitz hem in het feit dat de daders GEEN Byroneske figuren waren met de lijfspreuk van Miltons Satan: 'Let Evil be my Good!' De ware reden tot verontrusting is gelegen in de onoverbrugbare

KLOOF tussen de gruwelijkheid van de gebeurtenissen en de ‘menselijke, al te menselijke’ aard van de daders. Levi zelf hield vast aan de traumatische externaliteit van het antisemitisme (in bewoordingen die, met een wrede ironie, welhaast herinneren aan de nazistische kijk op de joden als externe indringers in ons maatschappelijk stelsel, als een giftig vreemd element):

Er steekt geen rationaliteit in de nazistische haat: het is een haat die niet in ons is. Deze haat is buiten de mens, hij is een giftige vrucht die is ontsproten aan de dodelijke stam van het fascisme, maar hij staat buiten het fascisme zelf.³¹

Toen Heidegger in zijn beruchte verklaring de vernietiging van de joden op één lijn stelde met de mechanisatie van de landbouw, als willekeurig ander voorbeeld van de totale productieve mobilisatie van de moderne technologie die alles, mensen inbegrepen, reduceert tot materiaal voor de meedogenloze technologische exploitatie (‘De landbouw is nu een gemotoriseerde voedselindustrie – in wezen gelijk aan de vervaardiging van lijken in gaskamers en vernietigingskampen, gelijk aan de uithongering van naties, gelijk aan de vervaardiging van waterstofbommen.’³²) was dit van toepassing op het stalinistisch socialisme, dat een samenleving van totale meedogenloze mobilisatie had gevormd, en niet op het nazisme dat de excessen van antisemitisch geweld had geïntroduceerd. Of zoals Primo Levi het bondig formuleert: ‘het is mogelijk, en zelfs gemakkelijk, zich een socialisme zonder gevangenkampen voor te stellen. Een nazisme zonder concentratiekampen is daarentegen ondenkbaar.’³³

Zelfs als we erkennen dat de stalinistische terreur de noodzakelijke uitkomst van het socialisme was, hebben we nog steeds te maken met de tragische dimensie van een mislukt

emancipatoir project, van een onderneming die op noodlot-tige wijze de consequenties van zijn eigen ingrijpen verkeerd beoordeelde – dit in contrast tot het nazisme, dat een anti-emancipatoire onderneming was die juist zeer goed slaagde. Anders gezegd: streefde het project van het communisme naar broederschap en algemene welvaart, terwijl dat van het nazisme was gericht op overheersing. Toen Heidegger zinspeelde op de ‘innerlijke grootheid’ van het nazisme die door de nazistische ideologische zwetsers was verraden, schreef hij dan ook nogmaals iets aan het nazisme toe dat in feite alleen voor het communisme geldt: het communisme heeft een ‘innerlijke grootheid’, een explosief bevrijdend potentieel, terwijl het nazisme door en door geperverteerd was in de ware zin van het woord: het is eenvoudigweg belachelijk de holocaust voor te stellen als een soort tragische perversie van de nobele nazistische onderneming – de onderneming van het nazisme WAS de holocaust.³⁴

Deze paradoxen leveren de juiste achtergrond voor *Les particules élémentaires* (Elementaire deeltjes) van Michel Houellebecq,³⁵ het verhaal van een radicale DESUBLIMATIE die zijn weerga niet kent: in onze postmoderne, ‘onttoverde’, tolerante wereld is de seksualiteit gereduceerd tot het apathisch deelnemen aan collectieve orgieën. *Les particules*, een schitterend voorbeeld van wat door sommige critici helder is betiteld als ‘links conservatisme’, vertelt het verhaal van twee halfbroers. Bruno, leraar aan een middelbare school, is een hedonist met weinig seksuele interesse, Michel is een briljant maar emotioneel verdord biochemicus. Ze zijn op heel jonge leeftijd door hun hippiemoeder in de steek gelaten en zijn dat geen van beiden goed te boven gekomen. Al hun pogingen om gelukkig te worden, door het huwelijk, de studie van de filosofie of de consumptie van pornografie, leiden alleen maar tot

eenzaamheid en frustratie. Bruno belandt uiteindelijk in een psychiatrische inrichting na de zinloosheid van de ‘tolerante’ seksualiteit te hebben ervaren (de uiterst deprimerende beschrijvingen van de seksuele orgieën van veertigers behoren tot de schrijnendste in de moderne literatuur), terwijl Michel een oplossing vindt: een nieuw, zichzelf replicerend gen voor de gedeseksualiseerde posthumane entiteit. De roman besluit met een profetisch visioen: in 2040 is de mensheid vervangen door deze humanoïden die geen echte hartstochten kunnen beleven en geen intens zelfgevoel kennen dat tot destructieve woede kan leiden.

Bijna vier decennia geleden deed Michel Foucault de ‘mens’ af als een figuur in het zand die op dat moment werd weggespoeld. Daarmee introduceerde hij het (toen) modieuze thema van de ‘dood van de mens’. Hoewel Houellebecq deze verdwijning in veel naïefer literaire bewoordingen gestalte geeft als de vervanging van de mensheid door een nieuwe posthumane soort, bestaat er een gemeenschappelijke noemer tussen deze twee auteurs: de verdwijning van het verschil tussen de seksen. In zijn laatste werken voorzag Foucault ruimte voor genoegens die waren bevrijd van de seks, en de verleiding dringt zich op om te beweren dat Houellebecqs posthumane samenleving van klonen de verwezenlijking is van Foucaults droom van de ‘zelden’ die het ‘gebruik van genoegens’ praktiseren.

Terwijl deze oplossing op pure fantasie berust, is de impasse waar hij uit voortkomt reëel – hoe moeten we uit deze impasse komen? Volgens de standaardmethode zouden we moeten proberen op de een of andere manier de ‘zondige’ erotische passie nieuw leven in te blazen. Dit volgens het welbekende principe, dat voor het eerst volledig tot uiting kwam in de traditie van de hoofse liefde, dat de enige ware

liefde de ‘zondige’ verboden liefde is – we hebben nieuwe verboden nodig, zodat er een nieuwe Tristan en Isolde of Romeo en Julia kunnen verschijnen . . . Het probleem is dat in de huidige tolerante samenleving de overtreding juist de norm is. Wat is dan de uitweg? Men moet zich hier de belangrijkste les van Lacan over de sublimatie te binnen brengen: in zekere zin is ware sublimatie *precies hetzelfde* als desublimatie. Neem een liefdesrelatie: ‘subliem’ is niet de koude, verheven gestalte van de dame die onbereikbaar voor ons is – als ze van haar voetstuk zou stappen, zou ze veranderen in een afstotende feeks. ‘Subliem’ is de magische *combinatie* van de twee dimensies, wanneer de sublieme dimensie door de ordinairste details van het dagelijks leven van de gelieven heen schemert – het ‘sublieme’ moment van het liefdesleven doet zich voor wanneer de magische dimensie zelfs doorschemert in alledaagse handelingen als het doen van de afwas of het schoonmaken van de woning. (In deze exacte betekenis moet sublimering als de tegenstelling van idealisering worden beschouwd.)

Misschien kan deze functie van de seksuele liefde het best worden omschreven door de voorstelling van reflexiviteit of wederkerigheid als ‘de beweging waarin dat wat is gebruikt om een systeem te genereren door een verandering van perspectief deel wordt van het systeem dat het genereert.’³⁶ Deze reflexieve verschijning van de genererende beweging in het genererende systeem, in de gedaante van wat Hegel de ‘oppositionele determinatie’ noemde, neemt als regel de vorm aan van het tegengestelde: in de stoffelijke wereld verschijnt geest in de gedaante van het allertraagste (vormloos zwart gesteente). In de latere fase van een revolutionair proces, waarin de revolutie haar eigen kinderen begint op te eten, wordt de politicus die het proces op gang heeft gebracht

in de rol van grootste obstakel van de revolutie gedrukt – van weifelaar of zelfs uitgesproken verrader die niet bereid is de revolutionaire logica tot zijn uiterste consequentie te volgen. Is het op dezelfde manier niet zo dat, wanneer de socio-symbolische orde eenmaal volledig is ingesteld, de dimensie die de ‘transcendentale’ instelling heeft veroorzaakt die bepalend is voor de mens – namelijk de SEKSUALITEIT, de uniek menselijke ‘ondode’ seksuele hartstocht – verschijnt als zijn tegengestelde, als het voornaamste OBSTAKEL voor de verheffing van de mens tot de pure spiritualiteit, als datgene wat hem of haar bindt aan de traagheid van het lichamelijke bestaan? Daarom zal het einde van de seksualiteit in de zo bejubelde ‘posthumane’, zichzelf klonerende entiteit die zich naar verwachting spoedig zal voordoen, beslist niet de weg naar de pure spiritualiteit vrijmaken, maar juist het einde betekenen van wat traditioneel wordt aangeduid als de uniek menselijke spirituele transcendentie. Alle opgetogenheid over de nieuwe ‘vergroete’ mogelijkheden van het seksuele leven die door de virtuele werkelijkheid worden geboden, kan niet verhelen dat wanneer het klonen eenmaal het verschil tussen de geslachten opheft, het spel voorbij is.³⁷

We kennen allemaal het bekende ‘imitatiespel’ van Alan Turing dat moet dienen als test of een machine al dan niet kan denken: we communiceren met twee computerinterfaces en stellen ze alle denkbare vragen. Achter een van de interfaces tikt een mens de antwoorden in, achter de ander bevindt zich een machine. Als we, op grond van de antwoorden die we krijgen, de intelligente machine niet kunnen onderscheiden van de intelligente mens, dan bewijst dit volgens Turing dat machines kunnen denken. Minder bekend is dat het er in de eerste opzet niet om ging onderscheid te maken tussen mens en machine, maar tussen man en vrouw. Waarom deze

vreemde verschuiving van geslachtsverschil naar het verschil tussen mens en machine? Was dit te wijten aan Turings excentriciteit (denk aan zijn problemen vanwege zijn homoseksualiteit)? Volgens sommige interpretaties ging het erom de beide experimenten tegenover elkaar te stellen: een succesvolle imitatie van de antwoorden van een vrouw door een man (of vice versa) zou niets bewijzen, omdat de geslachtelijke identiteit niet afhangt van de rangschikking van symbolen, terwijl een geslaagde imitatie van de mensheid door een machine zou bewijzen dat deze machine denkt, omdat ‘denken’ in laatste instantie de juiste wijze is om symbolen te rangschikken . . . Maar wat als de oplossing van dit raadsel veel simpeler en radicaler is? Als het verschil tussen de seksen eens niet simpelweg een biologisch feit is, maar de realiteit van een antagonisme dat *de mensheid definieert*, zodat wanneer het verschil tussen de seksen eenmaal is opgeheven een mens in feite niet meer te onderscheiden is van een machine?

Ook moet Turings blindheid voor het onderscheid tussen woorden en daden worden benadrukt: zoals menig interpreter heeft opgemerkt, bezat Turing eenvoudigweg geen gevoel voor het eigenlijke SYMBOLISCHE domein van de communicatie in zaken als seksualiteit en machtspolitiek, waarin de taal wordt gehanteerd als een retorisch hulpmiddel, waarbij de referentiële betekenis duidelijk ondergeschikt is gemaakt aan de dimensie van de taaldaad (van verleiding, dwang, etc.). In Turings ogen moesten er uiteindelijk alleen zuiver intellectuele problemen worden opgelost – in die zin was hij de definitieve ‘normale psychoticus’, die blind was voor het verschil tussen de seksen. Katherine Hayles benadrukt terecht dat de cruciale interventie van de test van Turing zich precies voordoet op het moment dat we zijn basis-dispositief aanvaarden, namelijk het verlies van een

stabiele ‘belichaming’, de splitsing tussen werkelijke en weergegeven lichamen: er gaapt een niet te dichten kloof tussen het ‘echte’ lichaam van vlees en bloed achter het scherm en zijn weergave in de symbolen die op het computerscherm opflikkeren.³⁸ Een dergelijke splitsing is co-substantieel met de ‘mensheid’ zelf: op het moment dat een levend wezen begint te spreken, krijgt het medium van zijn spraak (zeg: de stem) een minimale belichaming, in die zin dat het niet lijkt voort te komen uit de stoffelijke realiteit van het lichaam dat we zien, maar uit een onzichtbare ‘innerlijkheid’ – een gesproken woord is altijd minimaal de stem van een buikspreeker, er klinkt altijd een bovenzinnelijke dimensie in mee. Men kan kortom beweren dat de ‘mensheid’ als zodanig altijd al ‘post-humaan’ WAS – daarin ligt de kern van Lacans stelling dat de symbolische orde een parasitaire machine is die de mens binnendringt en hem aanvult als een prothese.

De vaste feministische vraag die hier moet worden gesteld luidt natuurlijk: is deze opheffing van de gebondenheid aan het lichaam sekseneutraal, of is er sprake van een geheim sekseonderscheid, zodat het onderscheid tussen de seksen niet alleen het feitelijke uitgebeelde lichaam achter het scherm betreft, maar ook de ongelijke relatie tussen de niveaus van weergave en uitbeelding? Is het mannelijk subject losgemaakt van het lichaam terwijl het vrouwelijk subject met een navelstreng aan haar ‘belichaming’ verbonden blijft? In ‘De rondingen van de naald’, een kort essay over de grammofoon uit 1928,³⁹ signaleert Adorno de fundamentele paradox van de geluidsopname: hoe meer de machine zijn aanwezigheid kenbaar maakt (door opvallende geluiden, zijn onhandigheid en onderbrekingen), des te sterker is de ervaring van de feitelijke aanwezigheid van de zanger – of, om deze constatering om te keren, hoe volmaakter de opname en hoe

natuurgetrouwer de machine de menselijke stem reproduceert, des meer wordt het menselijke verwijderd, des te sterker is het effect dat we te maken hebben met iets 'onechts'.⁴⁰ Deze observatie moet in verband worden gebracht met Adorno's roemruchte 'antifeministische' opmerking dat de stem van een vrouw niet goed kan worden opgenomen omdat haar lichamelijke aanwezigheid vereist is, dit in tegenstelling tot een mannenstem, die zijn volle kracht behoudt als hij van het lichaam is losgemaakt – stuiten we hier niet op een duidelijk geval van de ideologische notie van het verschil tussen de seksen, waarin de man een van het lichaam losgemaakte geestsubject is, terwijl een vrouw verankerd blijft aan haar lichaam? Deze uitspraken moeten evenwel worden beschouwd tegen de achtergrond van Adorno's notie van de vrouwelijke hysterie als het protest van de subjectiviteit tegen de verstoffelijking: het hysterische subject neemt in wezen een tussenpositie in, zij is niet langer volledig één met haar lichaam, maar ook nog niet klaar voor de positie van de van het lichaam losgemaakte spreker (of, ten aanzien van de mechanische reproductie: niet langer de rechtstreekse aanwezigheid van de 'levende stem' en nog niet de volmaakte mechanische reproductie daarvan). Subjectiviteit is niet de onmiddellijke levende aanwezigheid die we bereiken wanneer we de vervormende mechanische reproductie laten vallen. Het is veeleer dat restant van 'echtheid' waarvan we de sporen nog kunnen onderscheiden in een onvolmaakte mechanische reproductie. Het subject is kortom iets wat 'aanwezig geweest zal zijn' in zijn onvolmaakte weergave. Adorno's stelling bepaalt aldus in feite de vrouwelijke hysterie (en niet de van het lichaam losgemaakte mannenstem) tot de oorspronkelijke dimensie van de subjectiviteit: in een vrouwenstem blijft het pijnlijke proces van de losmaking van

het lichaam doorklinken, de sporen daarvan zijn nog niet uitgewist. In de woorden van Kierkegaard, berust het verschil tussen de seksen op het verschil tussen ‘zijn’ en ‘worden’: man en vrouw zijn beiden losgemaakt van het lichaam. Maar waar de man zich dit direct als een voltooide toestand toe-eigent, staat de vrouwelijke subjectiviteit voor de losmaking van het lichaam ‘in wording’.⁴¹

Zal de volledige ontraadseling van het menselijk genoom nu daadwerkelijk de subjectiviteit en/of het verschil tussen de seksen opheffen? Toen op 26 juni 2000 bekend werd gemaakt dat het menselijk genoom in een ‘voorlopige versie’ in kaart was gebracht, maakte de stortvloed van commentaren over onder meer de ethische en medische consequenties van deze doorbraak de eerste paradox van het genoom manifest, namelijk de directe overeenkomst tussen de tegengestelde houdingen die er tegenover worden ingenomen: aan de ene kant is de gedachte dat we nu de positieve identiteit van een mens kunnen vaststellen, dat wat hij of zij ‘in objectieve zin is’ en wat zijn of haar ontwikkeling bepaalt. Aan de andere kant maakt de kennis van het complete genoom – de ‘blauwdruk voor het menselijk leven’, zoals het meestal wordt omschreven – de weg vrij voor technische manipulatie en stelt hij ons in staat onze (of beter: andermans) lichamelijke en geestelijke eigenschappen te ‘herprogrammeren’. Deze nieuwe situatie lijkt het einde te beduiden van een hele reeks traditionele voorstellingen: het theologisch creationisme (uit de vergelijking van het menselijk genoom met dat van dieren blijkt dat mensen zich uit dieren hebben ontwikkeld – we hebben meer dan 99 procent van onze genen gemeen met de chimpansee), de geslachtelijke voortplanting (overbodig geworden door het vooruitzicht van de kloontechniek), en, als laatste, de psychologie of de psychoanalyse – verwezenlijkt

het genoom niet Freuds droom om psychische processen te vertalen in objectieve chemische processen?

We moeten hier echter letten op een formulering die vaak terugkeert in reacties op de identificatie van het genoom: 'Het oude adagium dat elke ziekte, met uitzondering van traumata, een genetische component heeft, gaat bewaarheid worden.'⁴² Hoewel deze uitspraak is bedoeld als bevestiging van een triomf moeten we ingaan op de uitzondering die erin wordt erkend, de uitwerking van een trauma. Hoe serieus en uitgebreid is deze beperking? Het eerste dat we hier moeten bedenken is dat 'trauma' NIET zomaar een algemene aanduiding is voor de onvoorspelbare chaos van externe invloeden die ons doet uitkomen bij de vaste stelling dat de identiteit van een mens voortkomt uit de interactie tussen zijn of haar erfelijke eigenschappen en de invloed van zijn of haar omgeving ('nature versus nurture'). Het voldoet evenmin om deze stelling te vervangen door de verfijnder notie van de 'belichaamde geest' die werd ontwikkeld door Francisco Varela:⁴³ een mens is niet het resultaat van de interactie tussen de genen en het milieu als tegengestelde entiteiten, maar veel eerder een betrokken handelende persoon in het lichaam die, in plaats van 'relaties' aan te knopen met zijn of haar omgeving, zijn of haar leefwereld tot stand brengt of schept – een vogel leeft in een ander milieu dan een vis of een mens . . . 'Trauma' duidt evenwel op een schokkende ontmoeting die de onderdompeling in de leefwereld juist VERSTOORT, op een gewelddadig binnendringen van iets wat daar niet thuishoort.

Natuurlijk kunnen dieren ook traumatische gebeurtenissen ervaren: ontspoot het universum van de mieren niet volkomen wanneer menselijke interventie hun milieu ontwricht? Het verschil tussen dieren en mensen is hier echter cruciaal: voor dieren zijn zulke traumatische gebeurtenissen

uitzonderlijk, ze worden ervaren als catastrofen die hun leefwijze vernietigen. Voor mensen daarentegen is de traumatische ontmoeting een universele toestand, de indringing die het proces van de ‘menswording’ op gang brengt. De mens wordt niet simpelweg overweldigd door de uitwerking van de traumatische ontmoeting, zoals Hegel het uitdrukte, maar is bij machte te ‘talmen met het negatieve’ en de destabiliserende uitwerking van het trauma tegen te gaan door verfijnde symbolische gedachtespinsels te creëren. Dit is de les van zowel de psychoanalyse als de joods-christelijke traditie: de specifieke menselijke roeping berust niet op de ontwikkeling van het inherente potentieel van de mens (op het wekken van de slapende spirituele krachten OF van een genetisch programma). Het wordt in werking gezet door een externe traumatische ontmoeting, door de ontmoeting met de begeerte van de Ander in zijn ondoordringbaarheid. Anders gezegd (en met alle respect voor Steve Pinker):⁴⁴ *er bestaat geen aangeboren ‘taalinstinct’*. Er zijn uiteraard genetisch bepaalde voorwaarden waaraan moet worden voldaan, wil een levend wezen kunnen spreken. Men begint echter pas te spreken en betreedt pas het universum der symbolen in reactie op een traumatische schok – de wijze waarop we reageren, namelijk het feit dat we, om een trauma het hoofd te bieden, symbolen gebruiken, ligt NIET ‘in onze genen besloten’.

DE TEGENSTRIJDIGHEID VAN DE CYBERSPACE-LOGICA

De verdere decodering van het menselijk lichaam en het vooruitzicht dat het genoom van ieder mens wordt vastgesteld, confronteren ons dringend met de radicale vraag naar wat we zijn: ben ik dat, die code die op één cd-tje kan worden weggeschreven? Zijn we ‘niets en niemand’, niet meer dan een illusie van zelfbesef met als enige realiteit een complex

netwerk van neuronen en andere knooppunten? Het onprettige gevoel dat we krijgen door te spelen met speelgoedjes als een tamagotchi houdt verband met het feit dat we een virtuele non-entiteit behandelen als een entiteit: we handelen ‘alsof’ (we geloven dat) er achter het scherm een heus Zelf bestaat, een dier dat reageert op onze signalen, ook al weten we heel goed dat er niets en niemand ‘achter zit’, alleen het digitale elektronische circuit. Nog verontrustender is evenwel de impliciete wederkerige omkering van dit inzicht: als er inderdaad niemand achter dat schermpje zit, *hoe moet het dan als bij mij hetzelfde aan de hand is?* Als de ‘ik’, mijn zelfbewustzijn, eveneens slechts een ‘scherm’ is, waarachter zich een ‘blind’, complex neurale netwerk bevindt?⁴⁵ Of, om vanuit een ander perspectief op hetzelfde uit te komen, waarom zijn mensen zo bang voor vliegtuigongelukken? Het is niet de lichamelijke pijn als zodanig – wat zoveel afgrijzen opwekt zijn de twee of drie minuten waarin het toestel neerstort en de inzittenden ten volle beseffen dat ze snel dood zullen gaan. Brengt de identificatie van het genoom ons niet allemaal in een soortgelijke situatie? Dat wil zeggen: het griezelige aspect van de genoom-identificatie houdt verband met de tijdsspanne tussen de kennis over wat een bepaalde ziekte veroorzaakt en de ontwikkeling van technieken om het optreden van deze ziekte te voorkomen – de periode waarin we zeker weten dat we, zeg, een gevaarlijke vorm van kanker zullen krijgen maar nog niets kunnen doen om dat tegen te gaan. En wat te denken van het ‘objectief’ vaststellen van ons IQ of de genetische aanleg voor andere intellectuele vermogens? Hoe zal het besef van deze volledige zelfobjectivering onze ervaring van onszelf veranderen? Het standaardantwoord (de kennis van ons genoom zal ons in staat stellen in de genen in te grijpen en onze lichamelijke en geestelijke eigenschappen ten goede te

veranderen) laat de cruciale vraag onbeantwoord: als de zelf-objectivering volledig is, wie is dan de ‘ik’ die ingrijpt in zijn eigen genetische code om die te veranderen? Is dit ingrijpen zelf niet al geobjectiveerd in de volledig gescande hersenen?

Het ‘eindpunt’ waarop het vooruitzicht van het volledig aflezen van de menselijke hersenen anticipeert, zit hem niet alleen in de volledige correlatie tussen de afgelezen neurale activiteit in onze hersenen en onze subjectieve ervaring (zodat een geleerde een impuls aan onze hersenen kan toedienen en vervolgens kan voorspellen tot welke subjectieve ervaring deze impuls zal leiden), maar ook in de veel radicaler notie dat de hele subjectieve ervaring wordt gepasseerd: wat bij een scan kan worden geïdentificeerd zal DIRECT onze subjectieve ervaring zijn, zodat de geleerde ons niet eens zal hoeven vragen wat we ervaren – hij zal het ONMIDDELIJK van zijn scherm kunnen AFLEZEN.⁴⁶ Aan de andere kant kan men betogen dat dit zo weinig utopische vooruitzicht berust op een cirkelredenering: er wordt stilzwijgend vanuit gegaan dat het oude Zelf dat fenomenologisch vertrouwt op de kloof tussen ‘mijzelf’ en de objecten in de ‘buitenwereld’, zal blijven bestaan na de voltooide zelfobjectivering.

De paradox is natuurlijk dat deze totale zelfobjectivering zijn tegenpool overlapt: aan de horizon van de ‘digitale revolutie’ ligt het vooruitzicht op de loer dat mensen het vermogen zullen verwerven dat Kant en andere Duitse Idealisten ‘intellectuele intuïtie (*intellektuelle Anschauung*)’ noemden: het dichten van de kloof tussen (passieve) intuïtie en (actieve) productie, oftewel: de intuïtie die het object dat zij waarneemt onmiddellijk genereert – een vermogen dat tot dusverre was voorbehouden aan de onbegrensde goddelijke geest. Aan de ene kant zal het, door neurologische implantaten, mogelijk worden om van onze ‘gewone’ werkelijkheid over te

schakelen naar een andere, door computers gegenereerde werkelijkheid zonder gebruikmaking van de onhandige hulpstukken van de huidige virtuele werkelijkheid (de lompe brillen, handschoenen, etc.), omdat de signalen van de virtuele werkelijkheid rechtstreeks onze hersenen zullen bereiken, waarbij ze aan onze zintuigen voorbijgaan:

Je neurale implantaten zullen voor de gesimuleerde zintuiglijke invoer in het virtuele milieu – en je virtuele lichaam – zorgen . . . Een kenmerkende ‘website’ zal bestaan uit een door jou waargenomen virtueel milieu, zonder dat er externe hardware nodig is. Je ‘komt er’ door mentaal de site uit te kiezen en vervolgens die wereld te betreden.⁴⁷

Aan de andere kant bestaat de complementaire notie van de ‘werkelijke virtuele werkelijkheid’: door middel van ‘nanobots’ (miljarden zichzelf besturende, intelligente microrobots) zal het mogelijk worden om het driedimensionale beeld van verschillende werkelijkheden ‘uit de buitenwereld’ te herscheppen voor onze ‘echte’ zintuigen, zodat we ze kunnen zien en betreden (de zogenaamde ‘utility fog’).⁴⁸ Veelbetekenend genoeg weerspiegelen deze beide tegengestelde versies van de volledige virtualisering van onze werkelijkheidservaring (directe neurale implantaten versus de utility fog) het verschil tussen subjectief en objectief: bij de utility fog hebben we nog contact met de werkelijkheid buiten onszelf via onze zintuiglijke ervaring, terwijl de neurale implantaten ons feitelijk reduceren tot ‘hersenen in het vat’ en ons afsnijden van elke directe waarneming van de werkelijkheid – met andere woorden: in het eerste geval nemen we ‘werkelijk’ een afspiegeling van de werkelijkheid waar, terwijl in het tweede geval de waarneming wordt gesimuleerd door directe neurale implantaten. In beide gevallen bereiken we evenwel een soort

almacht. Alleen door de kracht van onze gedachten kunnen we van de ene werkelijkheid overgaan naar de andere en ons lichaam, het lichaam van onze partners etc. etc. transformeren: ‘Met deze technologie kun je met praktisch iedereen, wanneer dan ook, bijna elke soort van ervaring – echt dan wel gefantaseerd – hebben.’⁴⁹ De vraag die we ons hier moeten stellen luidt: zal dit nog als ‘werkelijkheid’ worden ervaren? Is voor een mens de ‘werkelijkheid’ niet ONTOLOGISCH gedefinieerd door een zeker minimum aan WEERSTAND – is het werkelijke niet datgene wat weerstand biedt, datgene wat niet volledig plooibaar is voor de grillen van onze verbeelding?

Op de voor de hand liggende repliek: ‘Maar niet alles kan worden gevirtualiseerd – er moet één “werkelijke werkelijkheid” overblijven, die van de digitale of biogenetische circuits die de talloze virtuele universa genereren!’ ligt een antwoord klaar in de vorm van het vooruitzicht dat de complete menselijke hersenen (wanneer het mogelijk is ze volledig te scannen) kunnen worden ‘gedownload’ in een elektronisch apparaat dat efficiënter werkt dan onze logge hersenen. Op dat cruciale ogenblik zal de ontologische status van een mens veranderen ‘van hardware in software’: hij of zij zal niet langer worden geïdentificeerd met (gebonden zijn aan) zijn of haar materiële drager (de hersenen in het menselijk lichaam). De identiteit van ons Zelf bestaat uit een bepaald neurale patroon, een netwerk van golven, dat in principe kan worden overgezet naar andere materiële dragers. Natuurlijk bestaat er geen ‘zuivere geest’, er moet altijd een soort ‘belichaming’ zijn. Maar als onze geest een softwarepatroon is, zou het in beginsel mogelijk moeten zijn om over te gaan van de ene materiële drager op de andere (gebeurt dit overigens niet al steeds op een ander niveau: is het ‘materiaal’ waaruit

onze cellen bestaan niet voortdurend aan verandering onderhevig?). De gedachte is dat dit doorknippen van de navelstreng die ons verbindt aan één enkel lichaam, deze overgang van het hebben van (en gebonden zijn) aan een lichaam naar het vrij zweven tussen verschillende belichamingen, de ware geboorte van de mens zal betekenen en de hele vroegere geschiedenis van de mensheid zal degraderen tot de status van een verwarde overgangsperiode van het dierenrijk naar het ware koninkrijk van de geest.

Hier komen echter weer filosofisch-existentiële kwesties in het spel en zijn we teruggekeerd bij het leibniziaanse probleem van de identiteit van de niet van elkaar te onderscheiden grootheden: als (het patroon van) mijn hersenen wordt overgebracht in een andere materiële drager, welke van de beide geesten is dan 'mijzelf'? Waaruit bestaat de identiteit van 'mijzelf', als deze zich noch in de materiële drager (die steeds verandert) bevindt, noch in het formele patroon (dat exact kan worden gekopieerd)?⁵⁰ Het is dan ook geen wonder dat Leibniz een van de voornaamste filosofen is aan wie de cyberspace-theoretici refereren: wat tegenwoordig de meeste weerklink heeft, is niet alleen zijn droom van een universele rekenmachine, maar ook de griezelige gelijkenis tussen zijn ontologische concept van de monaden en de cyberspace-gemeenschap die nu opkomt en waarin een mondiale harmonie en solipsisme op wonderlijke wijze samengaan. Anders gezegd: gaat onze onderdompeling in de cyberspace niet hand in hand met onze reductie tot een monade in leibniziaanse zin, waarin – al is hij 'zonder vensters' die direct uitzicht bieden op de externe werkelijkheid – het complete universum wordt weerspiegeld? Zijn wij niet steeds meer monaden zonder vensters met direct uitzicht op de werkelijkheid, die alleen nog interactie hebben met het

computerscherm, die alleen virtuele schijnbeelden op ons pad vinden en toch meer dan ooit zijn ondergedompeld in het wereldomspannende netwerk, waarin we synchroon communiceren met de hele wereld? De impasse die Leibniz trachtte op te lossen door de introductie van het concept van de ‘vooraf bepaalde harmonie’, tussen de monaden, die wordt gewaarborgd door God zelf, de opperste, alomvattende monade, doet zich tegenwoordig nogmaals voor, in de gedaante van het probleem van de communicatie: hoe weet ieder van ons dat hij of zij contact heeft met de ‘echte ander’ achter het scherm, niet alleen met schimmige schijnbeelden? Daarin schuilt een van de voornaamste onbeantwoorde raadsels uit *The Matrix*, een film van de gebroeders Wachowski: waarom construeert de Matrix een *gemeenschappelijke* virtuele werkelijkheid waarin alle mensen interactie met elkaar hebben? Het zou veel economischer zijn geweest om ieder mens ALLEEN interactie met de Matrix te laten hebben, zodat alle andere mensen die hij of zij zou tegenkomen digitale wezens zouden zijn. Waarom? De interactie van ‘werkelijke’ individuen door de Matrix schept zijn eigen grote Ander, alsmede ruimte voor impliciete betekenissen, veronderstellingen, etc., die niet meer kunnen worden gecontroleerd door de Matrix – de Matrix wordt aldus gereduceerd tot alleen een instrument/medium, tot het netwerk dat slechts dient als materiële drager voor de ‘grote Ander’ die niet onder zijn toezicht verkeert.

Nog radicaler: wat te denken van de voor de hand liggende heideggeriaanse tegenwerping dat de notie van de ‘hersenen in het vat’ waarop dit hele scenario berust, uitgaat van een ontologische fout? Wat bepalend is voor de specifiek menselijke dimensie is immers niet een eigenschap of patroon van de hersenen, maar de wijze waarop een mens is gesitueerd in zijn of haar wereld en ‘extatische’ betrekkingen heeft met de

dingen daarin. De taal is niet de relatie tussen een object (een woord) en een ander object (een ding of gedachte) in de wereld, maar de locatie van de historisch bepaalde openbaring van de wereldhorizon als zodanig . . . De verleiding is groot om hierop cynisch te antwoorden: goed, en wat dan nog? Als we worden ondergedompeld in de virtuele werkelijkheid zullen we de facto beroofd zijn van het 'extatische' zijn in de wereld dat hoort bij de menselijke eindigheid – maar als dat verlies nu eens een andere, ongekende spirituele dimensie voor ons opent? Geen wonder dat de oude helden van de LSD-scene, zoals Timothy Leary, de virtuele werkelijkheid zo gretig omhelsden: maakt het vooruitzicht van de virtuele werkelijkheid niet de drugreis in de etherische ruimte van nieuwe percepties en ervaringen mogelijk ZONDER directe chemische interventie in de hersenen, namelijk door van buitenaf, door middel van computers, de beelden te verschaffen die onze hersenen met behulp van de drug nog zelf moesten creëren?

De paradox – of beter de *tegenstrijdigheid* – van de cyberspace-logica betreft nu juist het lot van het lichaam. Zelfs pleitbezorgers van de cyberspace waarschuwen ons dat we ons lichaam niet volkomen mogen vergeten, dat we onze binding aan het 'werkelijke leven' moeten bewaren door regelmatig uit de cyberspace terug te keren en ons lichaam intens te ervaren, in activiteiten variërend van seks tot joggen. We zullen onszelf nooit veranderen in virtuele entiteiten die vrijelijk van het ene virtuele universum naar het andere zweven: ons 'werkelijke' lichaam en zijn sterfelijkheid vormen de uiteindelijke begrenzing van ons bestaan, de uiteindelijke onmogelijkheid die het uitgangspunt vormt voor de onderdompeling in alle mogelijke meervoudige virtuele universa. Tegelijkertijd maakt het lichaam in de cyberspace echter een

geduchte comeback: in het populaire denken ‘IS cyberspace GELIJK AAN harde porno’, dat wil zeggen: men gaat er vanuit dat cyberspace vooral voor harde porno wordt gebruikt. De letterlijke ‘verlichting’, de ‘lichtheid van het bestaan’, de opluchting die we voelen wanneer we vrij door de cyberspace (of zelfs de virtuele werkelijkheid) zweven, is niet de ervaring van lichaamsloosheid, maar de ervaring van het bezitten van een *ander* – etherisch, virtueel, gewichtloos – lichaam, een lichaam dat ons niet bindt aan de trage stoffelijkheid en eindigheid, een engelachtig *spectraal* lichaam, dat kunstmatig kan worden herschapen en gemanipuleerd. De cyberspace markeert aldus een wending, een soort ‘ontkenning van een ontkenning’ in het geleidelijke proces van de ‘ontlichamelijking’ van onze ervaring (allereerst het schrift in de plaats van de ‘levende’ spraak, en vervolgens de drukpers, de massamedia, de radio en de tv): in de cyberspace keren we terug naar de lichamelijke onmiddellijkheid, zij het een geheimzinnige, virtuele onmiddellijkheid. In deze zin is de bewering dat de cyberspace een gnostische dimensie heeft volledig gerechtvaardigd: de bondigste definitie van gnosticisme behelst juist dat het een soort *vergeestelijkt materialisme* is: het richt zich niet op de hogere werkelijkheid van de zuivere voorstellingen, maar op een ‘hogere’ LICHAMELIJKE werkelijkheid, een proto-realiteit van schimmige spoken en ondode entiteiten.

De uiteindelijke les van de cyberspace is evenwel nog radicaler: niet alleen verliezen we ons stoffelijke lichaam, maar ook leren we dat zo’n lichaam er nooit is geweest – ons lichamelijke zelfgevoel was altijd al dat van een denkbeeldig gevormde entiteit. Tegen het einde van zijn leven erkende Heidegger dat voor de filosofie ‘het fenomeen lichaam het moeilijkste probleem is’: ‘Het lichamelijke (*das Leibliche*) in de

mens is niet iets dierlijks. De wijze van begrip die ermee gepaard gaat, is iets wat de metafysica tot dusverre niet heeft kunnen beroeren.⁵¹ Men voelt de verleiding om de gedurfde hypothese te stellen dat nu juist de psychoanalytische theorie als eerste deze wezenlijke vraag heeft aangestipt: is niet uitgerekend het freudiaanse geërotiseerde lichaam, dat steunt op de libido en is opgebouwd rond erogene zones, het niet-dierlijke, niet-biologische lichaam? Is niet DIT lichaam (en niet het dierlijke lichaam) het eigenlijke object van de psychoanalyse?

Het *moet* je een reet kunnen schelen!

Twee

HET ANALE OBJECT

Bij nadere beschouwing kan men dit niet-biologische spectrale lichaam terugbrengen tot het zogenoemde *anale* object. Verrassend genoeg was het Hegel die als eerste de contouren daarvan schetste in het hoofdstuk over 'natuurlijke religie' in zijn *Phänomenologie des Geistes*, waarin hij het concept ontwikkelt van de religie van de ambachtsman (*Kunstmeister*). In deze religie culmineert de natuurlijke religie en verwijst zij naar haar eigen sublimatie: na het besef van God als het Licht en de verering van planten en dieren als goddelijke schepselen, waar dus het object van de verering iets is wat in de natuur wordt *aangetroffen*, gaan de subjecten zelf de objecten *vervaardigen* die ze vereren (zoals de Egyptische piramiden en obeliskken).¹ Deze ambachtsman moet tegenover de Oudgriekse *kunstenaar* (*Künstler*) worden gesteld. Een 'ambachtsman' wordt gekenmerkt door twee tegengestelde eigenschappen: anders dan bij de vrije subjectiviteit van de kunstenaar is zijn creativiteit een zaak van 'blinde' dwang. Het schoolvoorbeeld daarvan zijn de tienduizenden arbeiders die in het oude Egypte een piramide bouwen en hun werk uitvoeren als 'een instinctieve bezigheid, zoals het maken van een honingraat door bijen'.² Aan de andere kant is, in tegenstelling tot de organische spontaneïteit van de kunstenaar, het werk van de ambachtsman de

‘weerspiegeling’ van een inspanning, en geen spontaan gegroeid geheel.

De ambachtsman worstelt nog met het materiaal en is niet bij machte er de geest direct in uit te drukken. We hebben niet te maken met een feitelijke betekenis, die in gearticuleerde taal wordt uitgedrukt, maar met een onbeperkt *verlangen* naar een betekenis die een mysterie blijft – en die niet alleen voor ons, maar ook voor de oude Egyptenaren zelf een raadsel was. De Grieken waren heuse kunstenaars, die de geest direct uitdrukten in de organische vorm. De ruimte voor deze directe, harmonieuze expressie ontstond nadat Oedipus het raadsel van de sfinx had opgelost. Vergeleken met de Griekse kunst spreekt de Egyptische kunst nog niet echt: de spraak is gecodeerd in hiërogliefen, in pseudo-concrete vormen, nog niet in abstracte alfabetische tekens. Hierop volgt Hegels bekende, eindeloos vaak geciteerde analyse van de sfinx als half-mens en half-dier, als de geest die nog niet is bevrijd van zijn stoffelijke beperking. Binnen deze begrenzungen verschijnt de mens als zodanig alleen als en in een graftombe, als de lege plaats voor het dode lichaam, niet als een levende subjectiviteit:

Daarom is het werk, zelfs wanneer het geheel is gezuiverd van het dierlijke element en alleen de vorm van het zelfbewustzijn draagt, nog altijd de geluidloze vorm die de stralen van de opkomende zon nodig heeft om klank te verkrijgen die, opgewekt als hij is door het licht, zelfs dan nog louter lawaai en geen spraak is en alleen een uiterlijk zelf en niet het innerlijke zelf onthult.³

Hier – en ook later, in zijn *Vorlesungen über Ästhetik* – verwijst Hegel naar het Oudegyptische afgodsbeeld dat bij elke zons-
ondergang als door een wonder een diep nagalmende klank

voortbracht. Dit mysterieuze geluid, dat op magische wijze weerklonk vanuit een onbezield object, is de beste metafoor voor de geboorte van de subjectiviteit, voor de subjectiviteit in zijn proto-ontologische hoedanigheid. De subjectiviteit is hier gereduceerd tot een spectrale, spookachtige stem, een stem waarin niet de aanwezigheid van een levend subject doorklinkt, maar de leegte van zijn afwezigheid. We moeten dan ook afstappen van de algemene notie van een volledig gevormde oerwerkelijkheid, waarin beeld en geluid elkaar op harmonieuze wijze aanvullen: een onoverbrugbare kloof scheidt een menselijk lichaam voorgoed van 'zijn' stem. De stem legt een spectrale autonomie aan de dag, hij hoort nooit helemaal bij het lichaam dat we zien, zodat zelfs wanneer we een levend persoon zien spreken er altijd een zeer geringe mate van buiksprekerij in het spel is: het is alsof de stem van de spreker hem uitholt en in zekere zin 'uit zichzelf' door hem spreekt. Dit betekent dat we hier moeten oppassen om niet de gespannen verhouding, het antagonisme, tussen de stille kreet en de vibrerende klank over het hoofd te zien, anders gezegd: het moment waarop deze stille kreet *weerklinkt*. De ware objectstem is stom en 'zit vast in de keel'. Wat feitelijk weergalmt is de leegte: iets weerklinkt altijd in een vacuüm – de klank als zodanig is oorspronkelijk de weeklacht om het verloren object. De weerklink is dan ook niet de secundaire echo van 'natuurlijke' spraak: hij treedt op VÓÓR de opkomst van het 'volledig' sprekende subject. Meestal wordt Hegels voorstelling van het Oudgriekse universum geïnterpreteerd als een verwijzing naar het verloren gegane organische, harmonieuze Geheel, dat is vernietigd door toedoen van de negativiteit – we hebben dan te maken met de PREHISTORIE van het Griekse harmonieuze geheel, met het spectrale verleden waardoor dit wordt achtervolgd. (Is de Griekse religie van de

kunst daarom een oplossing voor het Egyptische raadsel? Bepast niet: het reflexief excès keert er extra sterk in terug – het feit alleen al dat Oedipus degene is die het raadsel oplost moet voldoende zijn om iedere gedachte aan een gelukkige afloop uit te bannen.)

Hegels betoog bevat nog een andere, zelfs nog vreemdere reflexieve wending. In de Egyptische religieuze kunst worstelt het bewustzijn om zich uit te drukken, maar de expressie mislukt. De kloof blijft bestaan tussen het innerlijk wezen en zijn externe expressie, die niet meer is dan een ‘niet wezenlijke schil’, een ‘bedekking voor het innerlijk wezen’.⁴ Wil het innerlijk wezen kunnen volharden in zijn mislukte expressie, dan moet deze kloof tussen het innerlijk wezen en zijn inadequate schil op reflexieve wijze in de externe objectieve werkelijkheid worden gegrift, in de gedaante van een extern object waarin het innerlijk wezen een directe existentie verkrijgt – en dit innerlijk wezen is in eerste instantie ‘de eenvoudige duisternis, het roerloze, de zwarte, vormloze steen’ (‘die einfache Finsternis, das Unbewegte, der schwarze formlose Stein’).⁵ (Deze nieuwe variant op het thema van de ‘geest is een bot’ verwijst uiteraard op anachronistische wijze naar de zwarte steen in de Kaäba in Mekka, de vormloze donkere meteoriet die in de islam tot heilig object is verheven.)

De anale associatie is hier volledig gerechtvaardigd: de onmiddellijke verschijning van het Innerlijk is vormloze stront.⁶ Het kind dat zijn poep cadeau doet schenken in zekere zin het directe equivalent van zijn Innerlijke Zelf weg. Freuds welbekende betiteling van uitwerpselen als de oervorm van een geschenk, van een innerlijk object dat het kind aan zijn ouders schenkt, is dan ook minder naïef dan hij lijkt: wat vaak over het hoofd wordt gezien is dat dit deel van mijzelf dat ik aanbied aan de Ander op radicale wijze heen en weer geslingerd

wordt tussen het Sublieme en, niet het Belachelijke, maar, inderdaad: het excrementale, het drekachtige.⁷ Daarom is volgens Lacan een van de eigenschappen die de mens van het dier onderscheiden dat voor mensen de verwerking van uitwerpselen problematisch wordt: niet alleen omdat ze stinken, maar omdat ze uit ons meest innerlijke zelf afkomstig zijn. We schamen ons voor onze uitwerpselen omdat we daarin onze meest innerlijke intimiteit blootleggen en externaliseren. Dieren kennen dit probleem niet omdat ze niet, zoals de mensen, een ‘innerlijk’ hebben. We moeten hier verwijzen naar Otto Weininger, die vulkanische lava betitelde als ‘de stront van de aarde’ (‘Die Lava ist der Dreck der Erde’).⁸ Hij komt uit het binnenste van het lichaam, en dit binnenste is slecht en misdadig: ‘Het binnenste van het lichaam is zeer misdadig.’ (‘Das Innere des Körpers ist sehr verbrecherisch.’)⁹

Hier stuiten we op dezelfde speculatieve ambiguïteit als bij de penis, het orgaan dat dient voor het urineren en voor de voortplanting: wanneer ons binnenste zelf direct wordt geëxternaliseerd, is het resultaat weerzinwekkend.

Dit blootgeven van zichzelf krijgt tot voor kort onvoorstelbare dimensies: een korte zoektocht op het internet brengt je bij sites waar je kunt bekijken wat de minicamera bovenop de dildo ziet wanneer hij de vagina penetreert, of bij sites die zijn verbonden met een camera in een toiletpot, zodat je van onderaf vrouwen kunt zien defeceren en urineren. Als er één voorbeeld bestaat van wat Hegel in zijn *Phänomenologie des Geistes* de ‘wereld op zijn kop’ (‘die verkehrte Welt’) heeft genoemd, is het wel de opmerkelijke scène in Buñuels *Le Fantôme de la liberté* waarin de verhoudingen tussen het eten en de stoelgang zijn omgedraaid: de mensen zitten op toiletpotten rond de tafel gezellig te converseren, en wanneer een van hen wat wil eten, vraagt hij stilletjes aan de huishoudster ‘Waar vind ik het

kleinste kamertje, u weet wel?’, waarna hij naar een klein achterkamertje wegsliuip. Deze scène gaat uit van een dialectiek die veel complexer is dan de gangbare constatering dat de tegenstelling tussen goed fatsoen in het openbaar en obsceniteit in de privé-sfeer uiteindelijk arbitrair is en kan worden omgedraaid – de boodschap aan de kijker luidt: ‘In het dagelijks leven denk je: “Inderdaad, de mens is een dier dat verachtelijke dingen doet zoals het uitscheiden van stront, maar we mogen niet vergeten dat hij desondanks ook nobele dingen doet, zoals het verheffen van de handeling van het eten (waardoor stront wordt geproduceerd) tot een subliem sociaal ritueel.” Je werkelijke mening luidt echter: “Inderdaad, de mens doet enkele werkelijk aangename dingen, zoals zich ontlasten op het toilet, maar desondanks mogen we niet vergeten dat hij daarvoor moet betalen met het vervelende beschaafde eetritueel.” (Dit is de ware mening en niet, zoals men zou verwachten: ‘Inderdaad, de mens is in staat zelfs de dierlijke functie van het eten te verheffen tot een subliem ritueel, maar laten we niet vergeten dat hij uiteindelijk de vulgaire daad van het naar het toilet gaan moet verrichten.’)

Vladimir Sorokins buitengewone ‘postmoderne’ roman *Norma* (uit 1994 – in het Russisch betekent de titel ‘norm’, ook in de zin van ‘productienorm’, oftewel: de hoeveelheid werk die in een bepaald tijdsbestek moet worden verricht) geeft blijk van een diep inzicht in de werking van het anale object. Elk hoofdstuk is geschreven als pastiche van een klassiek of modern voorbeeld. In een ervan wordt de legendarische ontmoeting uit het begin van de jaren zestig beschreven tussen Alexander Solzjenitsyn en Konstantin Tvardovsky, de hoofdredacteur van de *Novy Mir*, het blad waarin Solzjenitsyns *Een dag van Ivan Denisovitsj* voor het eerst als feuilleton werd gepubliceerd. Wanneer Solzjenitsyn Tvardovsky’s

kantoor betreedt, komt Tvardovsky naar hem toe en vraagt hem op vertrouwelijke toon: 'Hebt u HEM? U weet wel, de norm . . .'. Nadat Solzjenitsyn bevestigend heeft geantwoord, laat Tvardovsky een diepe zucht van voldoening weerklinken: 'Oooo, ja . . .' Een ander hoofdstuk, waarin perfect de heroïsche stijl van Sovjetoorlogsromans wordt nagebootst, gaat over twee Russische soldaten in een loopgraaf. Ze liggen onder vuur van de Duitsers, en wanneer een van hen wordt geraakt, roept hij naar zijn kameraad: 'Maar hoe moet het nu met de norm, ik heb hem nog niet voor elkaar . . .'. Zo gaat het verder, totdat we aan het slot eindelijk ontdekken wat de mysterieuze 'norm' behelst: niets minder dan stront. Stront is aldus de benaming voor het vormloze 'ding op zichzelf', voor datgene wat in alle mogelijke symbolische universa hetzelfde blijft en daarin verschillende gedaanten van kostbare objecten kan aannemen: van een dissident manuscript, van de laatste brief aan een geliefde . . .

Deze geëxternaliseerde stront is precies het equivalent van het vreemde monster dat het menselijk lichaam koloniseert, dat erin binnendringt en er van binnenuit over regeert en dat, op het hoogtepunt van de sciencefiction horrorfilm door de mond of vanuit de borstkas uit het lichaam uitbreekt. Nog exemplarischer dan Ridley Scotts *Alien* is in dit verband misschien Jack Sholders *Hidden*, waarin het wormachtige wezen dat aan het slot van de film uit het lichaam wordt gedreven directe anale associaties oproept (van een reusachtige drol, omdat het wezen de mensen waarin het zich heeft gevestigd ertoe brengt met grote gulzigheid te eten en op een gênante en weerzinwekkende manier te braken).

In een nadere analyse moet dit geëxternaliseerde INNERLIJKE object (stront) als het directe equivalent van het subject tegenover de EXTERNE dominante vorm worden

geplaatst: tegenover de voorstelling van een MASKER als het Boze Object dat een eigen leven leidt en dat zich meester maakt van het subject dat het masker opzet – plotseling voelt het subject, nadat het het masker heeft opgezet, een onverklaarbare dwangimpuls. Denk aan *Liar Liar* met Jim Carrey, een film die net als zijn eerdere rolprent *The Mask* gaat over een ex-tieme (van buiten opgelegde, maar een inwendige aandrift weerspiegelende) absolute dwangimpuls: in *The Mask* is dit de impuls voor de hoofdfiguur om pret te maken, om zich te gedragen als een maniakale tekenfilmachtige figuur nadat het masker bezit van hem heeft genomen. In *Liar Liar* heeft een advocaat een dwangimpuls opgedaan door zijn zoon te beloven dat hij 24 uur lang uitsluitend de waarheid zal spreken. De overeenkomst is griezelijk: in beide gevallen ervaart het subject het vrij baan geven aan het innerlijke zelf als een kolonisatie door een parasitaire indringer die tegen zijn wil bezit van hem neemt, enigszins vergelijkbaar met het gehinderd worden door een ordinair melodietje – hoe we ons er ook tegen verzetten, uiteindelijk bezwijken we voor het liedje en de mimetische kracht ervan en gaan we bewegen op het stompzinnige ritme ervan . . .

Jim Carrey is het bekendst om zijn ‘bekkentrekkerij’, om de belachelijke, overdreven vertrokken gezichten die zijn wanhopige verzet tegen de koloniserende impuls van de externe aandrift weergeven. Het is de moeite waard om zijn ‘bekkentrekkerij’ te vergelijken met die van een andere acteur (en regisseur), namelijk Jerry Lewis. Het waarschijnlijk belangrijkste moment in een Jerry Lewis-film doet zich voor wanneer de door hem gespeelde dwaas genooddaakt is de ravage onder ogen te zien die zijn gedrag heeft veroorzaakt: op dat moment, wanneer hij door alle aanwezigen wordt aangestaard en hij hun blikken niet kan verdragen, vervalt hij

tot zijn unieke vorm van bekkentrekken, waarbij hij zijn gelaatsuitdrukking op ridicule manier vervormt, terwijl hij met zijn handen wringt en met zijn ogen rolt. Deze wanhopige poging van het gegeneerde subject om zijn aanwezigheid uit te wissen, om uit het blikveld van de anderen te verdwijnen, moet tegenover de ‘bekkentrekkerij’ van Carrey worden gesteld. Die werkt precies andersom – juist als een wanhopige poging om zijn aanwezigheid te bevestigen.

Het griezelige zit hem hier juist in de parallel tussen *jouissance* en waarheid, tussen de dwangimpuls tot genieten en de dwangimpuls om de waarheid te spreken, wat betekent dat de waarheid zelf kan fungeren in de vorm van het Reële. Deze parallel doet denken aan het wonderlijke, lang geleden door Lacan opgemerkte feit dat Freud exact dezelfde bewoordingen gebruikt om de volharding in driftmatig en redelijk gedrag aan te duiden: in beide gevallen is de stem laag en traag, maar persistent en nadrukkelijk hoorbaar. Zelfs een zo radicale opstelling als die van het boeddhisme voldoet hier niet – het begin van alle wijsheid is, in de woorden van de Dalai Lama, ‘het besef dat alle levende wezens hierin gelijk zijn dat ze geen ongeluk en lijden willen en dat ze gelijk zijn in het recht om zich van het lijden te bevrijden’.¹⁰ De freudiaanse driftmatigheid duidt precies de paradox aan van het ‘ongeluk willen’, van het scheppen van buitensporig genoeg in het lijden zelf.

Wat deze twee tegengestelden (het innerlijke vormloze lichaam dat het subject overheerst en de externe dwangimpuls) gemeen hebben, is hun DWINGENDE aard: in beide gevallen – als het van buiten aangebrachte masker en als het innerlijk, vormloos object – berooft het Ding het subject van zijn autonomie en treedt het op als een dwangimpuls die hem verandert in een hulpeloze marionet.

Nergens is deze overlapping van het Sublieme en het Excrementale evidenter dan ten aanzien van Tibet, dat een centrale plaats inneemt in de postchristelijke 'spirituele' belevingswereld. Tegenwoordig speelt Tibet in toenemende mate de rol van zo'n fantasmagorisch Ding (het bouwsel van de fantasie waarnaar we verwijzen wanneer we het over Tibet hebben), van een juweel dat, wanneer we er te dichtbij komen, verandert in het excrementale object. Het is algemeen bekend dat de fascinatie die Tibet op de westerse verbeelding – met name die van het grote publiek in de Verenigde Staten – uitoefent, een schoolvoorbeeld is van de 'kolonisatie van het imaginaire': deze fascinatie reduceert het echte Tibet tot een scherm waarop westerse ideologische fantasieën kunnen worden geprojecteerd. Het inconsistente karakter van dit beeld van Tibet, met zijn directe samenvallen van tegengestelden, geeft blijk van de fantasmagorische status ervan. De Tibetanen worden voorgesteld als mensen die een eenvoudig leven in spirituele tevredenheid leiden en hun lot volledig aanvaarden, bevrijd als ze zijn van de buitensporige begeerten van het westerse subject, dat steeds op zoek is naar meer, EN TEGELIJK als vuile, leugenachtige, wrede, seksueel promiscue, primitieve lieden. Lhasa wordt zo een variant op Kafka's slot: op het eerste gezicht, vanuit de verte gezien, is het subliem en majestueus, maar het verandert in een 'paradijs van smerigheid', een reusachtige mestvaalt, voor wie daadwerkelijk de stad betreedt. Potala, het centraal gelegen paleis dat boven Lhasa uittorent, is een soort hemels verblijf op aarde, dat op magische wijze in de lucht zweeft, EN een labyrint van mufte, smerige vertrekken en gangen vol monniken die zich bezighouden met obscure rituelen, onder meer met perverse seksuele gedragingen. De maatschappelijke orde wordt voorgesteld als een model van organische harmonie EN

als een tirannie van een wrede, corrupte theocratie die de gewone mensen dom houdt. Het Tibetaanse boeddhisme wordt tegelijkertijd beschouwd als de spiritueelste religie die er bestaat, als het laatste toevluchtsoord voor aloude wijsheid, EN als het allerprimitiefste bijgeloof, dat vertrouwt op gebedsmolens en andere goedkope tovermiddeltjes . . . Dit heen en weer geslingerd worden tussen juweel en stront is niet het heen en weer geslingerd worden TUSSEN geïdealiseerde, verheven fantasie en rauwe werkelijkheid: in dat geval zijn BEIDE extremen fantasmen, anders gezegd: de ruimte van de fantasmen is juist die waarin zich de directe overgang van het ene extreem naar het andere afspeelt.

Bij wijze van eerste medicijn tegen dit cliché van het geschonden juweel, van de geïsoleerde woonplaats van mensen die met rust gelaten wilden worden maar veelvuldig door indringers werden geplaagd, moeten we ons in herinnering roepen dat Tibet VAN ZICHZELF al een tegenstrijdige, gespleten samenleving was en geen organisch geheel waarvan de harmonie alleen door vreemde indringers werd verstoord. De eenheid en onafhankelijkheid van Tibet werden van buitenaf opgelegd: Tibet werd – in een vorm die tot 1950 bleef bestaan – één natie in de negende eeuw, toen het met de Mongolen een soort ‘beschermheer-priester’-relatie aanknoopte. De Mongolen beschermden daarbij de Tibetanen, die op hun beurt Mongolië spirituele leiding gaven. (De betiteling ‘Dalai Lama’ zelf is van Mongoolse oorsprong en werd door de Mongolen toegekend aan de Tibetaanse religieuze leider.) De gebeurtenissen namen eenzelfde wending in de zeventiende eeuw, toen de vijfde en allergrootste Lama – opnieuw dankzij welwillende buitenlandse beschermers – de grondslagen voor het huidige Tibet legde en de bouw van Potala begon. Daarop begon een lange traditie van

partijtwisten, waarvan de winnaars als regel buitenlandse mogendheden (de Mongolen of de Chinezen) ontboden om te interveniëren. Dit verhaal eindigt met de recente wijziging van de Chinese strategie: in plaats van alleen militaire dwang uit te oefenen, vertrouwen de Chinezen nu op etnische en economische kolonisatie, waarbij Lhasa razendsnel wordt omgevormd in een Chinese variant op het kapitalistische wilde westen, waar karaoke-bars naast Disney-achtige 'boeddhistische themaparken' voor westerse toeristen liggen. Wat kortom door het uit de media bekende beeld van brute Chinese soldaten en politieagenten die boeddhistische monniken terroriseren wordt verhuld, is een veel effectievere sociaal-economische transformatie in Amerikaanse stijl: over een jaar of twintig zullen de Tibetanen eenzelfde status hebben gekregen als de indianen in de Verenigde Staten.

Het tweede medicijn is dan ook de tegenpool van het eerste: het dient om de gespletenheid van het westerse beeld van Tibet als 'reflexieve determinatie' en de gespleten houding van het Westen – waarin gewelddadige verovering werd gecombineerd met eerbiedige heiligverklaring – zelf aan de kaak te stellen. Kolonel Francis Younghusband, die in 1904 het Engelse regiment van 1200 man aanvoerde dat – vooruitlopend op de recente Chinese invasie – doordrong tot Lhasa en een handelsovereenkomst aan de Tibetanen oplegde, gaf genadeloos bevel om met machinegeweervuur honderden Tibetaanse soldaten af te slachten die alleen bewapend waren met zwaarden en lansen. Op deze manier forceerde hij zich een doortocht naar Lhasa. Deze zelfde man beleefde echter op zijn laatste dag in Lhasa een heuse spirituele openbaring: 'Nooit meer kon ik denken aan het kwaad, en nooit meer kon ik vijandig tegenover enig mens staan. De hele natuur en de hele mensheid baadden in een rozig opgloeiend schijnsel, en

mijn toekomstig leven leek te bestaan uit niets dan opgewektheid en licht.’¹¹ Niet anders was het gesteld met zijn bevelhebber, de beruchte Lord Curzon, die de expeditie van Younghusband als volgt rechtvaardigde: ‘De Tibetanen zijn een zwak en lafhartig volk. Hun lafheid maakt dat ze zich direct onderwerpen aan een krachtig militair gezag dat hun bij het betreden van hun land terstond een strenge les geeft en hun een gezonde vrees voor overtredingen inboezemt.’¹² Maar deze zelfde Curzon, die volhield dat ‘er met de Tibetanen niets aan te vangen valt voordat ze angstig zijn’, verklaarde in een toespraak tijdens een banket van oud-Eton leerlingen:

Het Oosten is een hogeschool waar de geleerde nimmer zijn graad behaalt. Het is een tempel waar de smekeling het object van zijn vroomheid aanbidt maar nooit te zien krijgt. Het is een reis waarvan het doel steeds in zicht is maar nooit wordt bereikt.¹³

Wat Tibet ABSOLUUT vreemd was en is, is deze westerse logica van de begeerte om zonder voorbehoud tot het ontoegankelijke object door te willen dringen – onder grote beproevingen, en natuurlijke obstakels en waakzame patrouilles ten spijt. In zijn in 1924 gepubliceerde reisverslag *To Lhasa in Disguise* wierp William McGovern

de fascinerende vraag op: wat brengt een man ertoe zoveel risico te nemen op zo’n zware, gevaarlijke en onnodige reis naar een plaats die zo manifest onaantrekkelijk is wanneer hij er ten slotte aankomt? De Tibetanen scheen een dergelijke nutteloze tocht in elk geval onzinnig toe. McGovern schreef over zijn pogingen om zijn motieven uit te leggen aan een ongelovige Tibetaanse ambtenaar in Lhasa: ‘Het was

onmogelijk hem het genoeg te doen inzien van het ondernemen van een avontuurlijke en gevaarlijke reis. Als ik over antropologisch onderzoek zou hebben gesproken, zou hij me voor gek hebben gehouden.’¹⁴

De les voor onze aanhangers van de Tibetaanse wijsheid luidt dan ook dat we, als we Tibetanen willen zijn, Tibet uit ons hoofd moeten zetten en HIER Tibetaan moeten worden. Daarin schuilt de uiteindelijke paradox: hoe meer Europeanen trachten door te dringen tot het ‘ware’ Tibet, des te meer ondermijnt de VORM van hun onderneming hun doel. We moeten deze paradox in zijn volle omvang bevatten, met name ten aanzien van het ‘eurocentrisme’. De Tibetanen plaatsten zichzelf in extreme mate in het middelpunt: ‘Voor hen was Tibet het middelpunt van de wereld, het hart van de beschaving.’¹⁵ Kenmerkend voor de Europese beschaving is daarentegen nu juist haar *excentrische* karakter: de notie dat we de definitieve zuil der wijsheid, het geheime *agalma*, de spirituele schat, het verloren gegane felbegeerde voorwerp dat we in het Westen al lang geleden hebben verraden, op een verboden exotische plaats kunnen terugvinden. De kolonisatie behelsde nooit alleen het opleggen van westerse waarden, het assimileren van de (oosterse, en andere) Anderen aan de Europese Gelijkheid. Altijd was er ook sprake van een speurtocht naar de verloren spirituele onschuld van ONZE EIGEN beschaving. Het verhaal begint al bij de dageraad van de westerse beschaving, in het oude Griekenland: voor de Grieken was Egypte zo’n mythische plaats van verloren gegane oude wijsheid.

Hetzelfde gaat tegenwoordig op in onze eigen samenlevingen: het verschil tussen authentieke fundamentalisten en de geperverteerde fundamentalisten van de ‘moral majority’ is

dat de eersten (zoals de Amish in de Verenigde Staten) uitstekend kunnen opschieten met hun Amerikaanse burens omdat ze gericht zijn op hun eigen wereld en niet worden gehinderd door wat zich erbuiten afspeelt. De ‘moral majority’-fundamentalist is daarentegen altijd in de ban van een ambigue houding van afgrijzen en afgunst tegenover de onuitsprekelijke genoegens waaraan de zondaars zich overgeven. De verwijzing naar de afgunst als een van de zeven hoofdzonden kan dan ook dienen als een perfect instrument om ons te helpen het authentieke fundamentalisme te onderscheiden van zijn imitatie door de ‘moral majority’: authentieke fundamentalisten MISGUNNEN hun burens hun andere soort *jouissance* NIET.¹⁶ De afgunst is gefundeerd in wat men de ‘transcendentale illusie’ van de begeerte zou willen noemen: een natuurlijke ‘geneigdheid’ in de mens om het object dat het oergemis belichaamt (ten onrechte) aan te zien voor het object dat ontbreekt, dat verloren is gegaan (en dientengevolge werd bezeten voordat het verloren ging). Deze illusie houdt de begeerte om het verloren gegane object terug te winnen in stand, alsof dit object een positieve substantiële identiteit bezit onafhankelijk van het feit dat het verloren is gegaan.

HET OFFER VERSUS DE VROUWELIJKE ZELFVERLOOCHENING

De conclusie die hieruit kan worden getrokken is simpel en radicaal: ‘moral majority’-fundamentalisten en tolerante multiculturalisten vertegenwoordigen twee zijden van dezelfde munt; beiden delen ze de gefascineerdheid door de Ander. Bij de ‘moral majority’ geeft deze fascinatie blijk van afgunstige haat jegens de buitensporige *jouissance* van de Ander, terwijl de multiculturalistische tolerantie tegenover het anders zijn van de Ander eveneens verwrongener is dan hij lijkt te zijn – hij

berust op een geheime begeerte dat de Ander 'anders' zal BLIJVEN en niet te veel zal worden zoals wij. In contrast tot deze beide opstellingen is de enige WAARACHTIG tolerante houding tegenover de Ander die van de authentieke radicale fundamentalist.

Dit is misschien de enige echte les die wij als westerlingen kunnen leren van het onfortuinlijke Tibet: het overbodige en onechte karakter van de dwang tot het offer. Om het Ding te bemachtigen hoeven we NIET eerst het scenario te construeren van het verlies ervan – van hoe het ons door de Ander werd afgenomen of hoe het door ons werd verraden. Wat is dan het offer? Wat is er a priori vals aan? In zijn elementairste zin berust het offer op de notie van ruil: ik offer de Ander iets dat voor mij waardevol is om van de Ander iets terug te krijgen dat voor mij zelfs nog kostbaarder is ('primitieve' stammen offeren dieren en zelfs mensen opdat de goden dit zullen terugbetalen met voldoende regen, overwinningen in de strijd, etc.). Op het volgende, al wat complexere niveau wordt het offer voorgesteld als een gebaar dat niet direct gericht is op een profijtelijke ruil met de Ander aan wie we offeren: het elementairder doel ervan is veeleer om zeker te stellen dat er een Ander IS die al dan niet kan antwoorden op onze offeranden. Zelfs als de Ander mijn wens niet inwilligt, kan ik er tenminste verzekerd van zijn dat er een Ander IS, die wellicht een volgende keer anders zal reageren: de buitenwereld, met daarbij inbegrepen alle catastrofes die mij kunnen overkomen, is geen betekenisloze blinde machinerie, maar een partner in een mogelijke dialoog, zodat zelfs een catastrofale uitkomst kan worden opgevat als een zinvol antwoord en niet als een daad van het blinde toeval . . . Lacan gaat hier nog een stap verder: de notie van het offer die meestal met zijn psychoanalyse wordt geassocieerd,

is die van een gebaar dat de ontkenning van de onmacht van de grote Ander uitbeeldt: in zijn elementairste vorm brengt het subject zijn offer niet om er zelf van te profiteren, maar om het tekort in de Ander op te vullen, om de schijn van diens almacht of in elk geval diens consistentie in stand te houden.

Laten we *Beau Geste* eens onder de loep nemen, een klassieke melodramatische Hollywood-avonturenfilm uit 1938. Daarin steelt de oudste van drie broers (gespeeld door Gary Cooper) die inwonen bij hun goedgunstige tante het uiterst kostbare collier met diamanten dat de trots van haar familie is – in wat een gebaar van extreme ondankbaarheid en wreedheid lijkt te zijn. Hij verdwijnt ermee, in de wetenschap dat zijn reputatie kapot is en dat hij voorgoed bekend zal staan als de ondankbare bedrieger van zijn weldoenster – waarom heeft hij dus het collier gestolen? Aan het slot van de film leren we dat hij dit heeft gedaan om de beschamende onthulling te voorkomen dat het collier een vervalsing is. Buiten medeweten van alle anderen was hij op de hoogte van het feit dat de tante enige tijd eerder het collier aan een rijke maharadja had moeten verkopen om de familie voor een bankroet te behoeden en het had vervangen door een waardeloze imitatie. Kort voor zijn ‘diefstal’ vernam hij dat een verre oom en mede-eigenaar van het collier het uit winstbejag wilde verkopen. Als het collier verkocht moest worden, zou zonder meer worden ontdekt dat het een vervalsing was, en dus was de diefstal de enige manier om de eer van zijn tante en de familie te redden . . .

Dit is het geëigende bedrog van de misdaad van het stelen: het feit uitsluiten dat er uiteindelijk NIETS TE STELEN IS – op deze manier wordt het essentiële gemis van de Ander verhuld, anders gezegd: de illusie blijft behouden dat de Ander bezat wat hem ontstolen werd. Als men uit liefde iets geeft wat men

niet bezit, dan steelt men in een misdaad uit liefde iets van de geliefde Ander wat deze Ander niet bezit . . . hierop zinspeelt de titel van de film: 'beau geste' ('mooi gebaar'). En daarin ligt ook de betekenis van het offer besloten: men offert zichzelf op (zijn eer en toekomst in de respectabele samenleving) om de schijn van de eer van de Ander in stand te houden, om de geliefde Ander voor schande te behoeden.

Lacans afwijzing van het offer als iets onechts plaatst de valsheid van het offergebaar evenwel ook in een andere, angst-aanjagender dimensie. We nemen als voorbeeld *Enigma* van Jeannot Szwarc (1981), een van de betere varianten op wat aantoonbaar het basisschema is van de in de Koude Oorlog spelende spionagethriller met artistieke pretenties à la John le Carré (Een agent wordt erop uitgestuurd om een missie te volbrengen. Wanneer hij op vijandelijk gebied wordt ver-raden en gevangen genomen, dringt het tot hem door dat hij is opgeofferd, oftewel: dat het falen van zijn missie door zijn superieuren vanaf het eerste begin was gepland met het oog op het werkelijke doel van de operatie – bijvoorbeeld het beschermen van de identiteit van de echte westerse infiltrant in het KGB-netwerk . . .). *Enigma* vertelt het verhaal van een dissidente journalist die spion is geworden. Hij emigreert naar het Westen, wordt gerekruteerd door de CIA en vervolgens naar Oost-Duitsland gestuurd om een speciale computerchip te bemachtigen waarmee men de volledige communicatie tussen het KGB-hoofdkwartier en de buitenposten kan volgen. Kleine signalen leren de spion echter dat er iets niet in orde is met zijn missie, namelijk dat de Oost-Duitsers en de Russen al bij voorbaat over zijn komst zijn ingelicht. Wat is er aan de hand? Hebben de communisten een 'mol' in het CIA-hoofdkwartier die hen over deze geheime missie heeft geïnformeerd? Naarmate het slot

van de film nadert, blijkt de oplossing steeds vernuftiger in elkaar te steken: de CIA bezit de chip al, maar helaas wordt dit door de Russen vermoed en zijn zij tijdelijk gestopt met het gebruik van het bewuste computernetwerk voor hun geheime communicatie. Het ware doel van de operatie is een poging van de CIA om de Russen ervan te overtuigen dat de CIA de chip niet bezit. De CIA heeft een agent gestuurd om hem te bemachtigen en tegelijk met opzet aan de Russen laten weten dat er een operatie gaande was om de chip te bemachtigen. Natuurlijk is men er daarbij vanuit gegaan dat de Russen de agent zullen arresteren. Het eindresultaat moet zijn dat de Russen ervan overtuigd zijn dat de Amerikanen de chip niet bezitten, zodat het voor hen veilig is hem als schakel in de communicatie te gebruiken . . . Het tragische van het verhaal wordt natuurlijk gevormd door het feit dat het falen van de missie op de koop toe wordt genomen: de CIA wil zelfs dat hij mislukt; dat wil zeggen, de arme dissidente agent wordt bij voorbaat opgeofferd ter wille van het hogere doel de tegenstander ervan te overtuigen dat men zijn geheime chip niet bezit.

De hier gevolgde strategie behelst het opzetten van een zoekoperatie om de Ander (de vijand) ervan te overtuigen dat men dat wat men zoekt niet bezit – men veinst kortom een gemis, een behoefte, om voor de Ander te verhelen dat men het *agalma*, het diepste geheim van de Ander al bezit. Deze constructie houdt op de een of andere wijze verband met de elementaire paradox van de symbolische castratie als constitutief voor de begeerte – daarbij moet het object verloren gaan om te kunnen worden heroverd op de omgekeerde ladder van de begeerte die wordt gereguleerd door de Wet. Symbolische castratie wordt meestal gedefinieerd als het verlies van iets wat men nooit heeft bezeten, anders gezegd: het object annex

de oorzaak van de begeerte is een object dat ontstaat door het gebaar van zijn verlies of terugtrekking. Hier, in het geval van *Enigma*, stuiten we echter op de omgekeerde constructie waarbij een verlies wordt geveinsd. Voorzover de Ander van de symbolische Wet *jouissance* verbiedt, kan het subject slechts genieten door te veinzen dat hij het object dat *jouissance* verschaft niet heeft, oftewel: door het bezit ervan voor de blik van de Ander te verbergen met behulp van het schouwspel van een wanhopige zoektocht naar dit object.

Dit werpt tevens een nieuw licht op het thema van het offer: men offert niet om van de Ander iets te verkrijgen, maar om de Ander te duperen, om hem ervan te overtuigen dat men iets bepaalds, namelijk *jouissance*, nog mist. Daarom ervaren bezetenen veelvuldig de dwangimpuls om hun dwangmatige offerrituelen te voltrekken – teneinde hun *jouissance* in de ogen van de Ander te loochenen. Gaat op een ander niveau hetzelfde niet op voor ‘de opoffering van de vrouw’, voor de vrouw die een rol aanneemt waarbij ze op de achtergrond blijft en zichzelf opoffert voor haar man of haar gezin? Is ook dit offer niet vals in die zin dat het dient om de Ander te duperen, om hem er door het offer van te overtuigen dat de vrouw wanhopig hunkert naar iets wat ze mist? In deze exacte zin moeten offer en castratie tegenover elkaar worden gesteld: het offer brengt beslist geen vrijwillige aanvaarding van de castratie met zich mee, maar vormt juist de meest verfiende manier om hem te loochenen, anders gezegd: om te handelen alsof iemand daadwerkelijk de verborgen schat bezat die hem/haar maakte tot een object dat het waard was bemind te worden . . . ¹⁷

In zijn niet gepubliceerde colleges over angst (1962/1963, het college van 5 december 1962) benadrukt Lacan de wijze waarop de angst van de hystericus zich verhoudt tot het

fundamentele gemis in de Ander dat de Ander inconsistent en ontoegankelijk maakt: een hystericus ziet het gemis in de Ander, zijn onmacht, inconsistentie en valsheid, maar is niet bereid om het deel van zichzelf op te offeren dat de Ander zou completeren en zijn gemis zou opheffen – deze weigering zich op te offeren ondersteunt de eeuwige klacht van de hystericus dat de Ander hem op de een of andere wijze zal manipuleren en uitbuiten en hem van zijn kostbaarste bezit zal beroven . . . Preciezer gezegd betekent dit niet dat de hystericus zijn castratie ontkent: de hystericus (neuroticus) verzwijgt zijn castratie niet (hij is geen psychoticus of geperverteerde, dat wil zeggen: hij aanvaardt zijn castratie volledig). Hij wil hem alleen ‘functionaliseren’, hem in dienst stellen van de Ander. Hij weerhoudt zich er met andere woorden van ‘zijn castratie te maken tot dat wat de ander ontbeert, dat wil zeggen, tot iets positiefs dat de waarborg van deze functie van de Ander is.’ (In tegenstelling tot de hystericus neemt de geperverteerde met graagte de rol op zich van iemand die zichzelf opoffert, oftewel: die dient als het objectinstrument dat het gemis van de Ander opheft – in de woorden van Lacan ‘offert de geperverteerde zich loyaal op aan de *jouissance* van de Ander’.) De valsheid van het offer schuilt in de onderliggende aanname, die behelst dat ik het kostbare bestanddeel waarnaar de Ander hunkert en dat zijn gemis belooft op te heffen daadwerkelijk bezit en voor mezelf houd. Bij nadere beschouwing treedt de weigering van de hystericus uiteraard in al zijn ambiguïteit naar voren: ik weiger het agalma in mezelf op te offeren OMDAT ER NIETS OP TE OFFEREN VALT, omdat ik niet in staat ben je gemis op te heffen.¹⁸

We moeten steeds bedenken dat voor Lacan het uiteinde-lijke doel van de psychoanalyse niet is gelegen in het in staat

stellen van het subject om het noodzakelijke offer uit te voeren (om 'de symbolische castratie te aanvaarden' en onrijpe narcistische bindingen op te geven), maar in het weerstaan van de verschrikkelijke aantrekkingskracht van het offer – een aantrekkingskracht die, uiteraard, afkomstig is van niets minder dan het superego. Het offer is in laatste aanleg het gebaar waarmee we trachten de schuld te delgen die is opgelegd door het onmogelijke bevel van het superego (de door Lacan geschetste 'obscure goden' zijn een andere aanduiding voor het superego). Het is daarom van des te crucialer belang om niet de logica van het 'irrationele' offer dat is gericht op de verlossing of redding van de Ander (of op zijn misleiding, wat uiteindelijk hetzelfde inhoudt) te verwarren met een ander soort zelfverloochening, die typerend is voor vrouwelijke personages in de literatuur uit de moderne periode – voor een traditie waarvan de prinses De Clèves en Isabel Archer de belangrijkste voorbeelden zijn. In *La princesse de Clèves* van Madame de Lafayette wordt een tweeledig antwoord gegeven op de vraag: 'Waarom hertrouwt de prinses, na de dood van haar man, niet met de hertog van Nemours, terwijl ze hartstochtelijk verliefd op elkaar zijn en er geen wettelijke of morele obstakels voor een huwelijk bestaan?' In de eerste plaats is er de herinnering aan haar goede en liefhebbende echtgenoot, die is gestorven vanwege haar liefde voor de hertog, omdat hij niet bestand was tegen de foltering van de jaloezie toen hij dacht dat zijn vrouw en de hertog tweemaal de nacht met elkaar hadden doorgebracht. Voor haar is de enige manier om de nagedachtenis van haar man niet te verraden: geen enkele verbintenis met de hertog aangaan. Maar, zoals ze openlijk tegenover de hertog bekend in het lange, traumatische gesprek waarmee de roman besluit, zou dit motief op zichzelf niet voldoende en niet sterk genoeg zijn als

het niet werd geschraagd door een andere angst, namelijk het besef van de vluchtigheid van de mannelijke liefde:

Wat ik naar mijn gevoel verschuldigd ben aan de nagedachtenis van Monsieur De Clèves zou zwak zijn als het niet werd ondersteund door de kwestie van mijn eigen gemoedsrust, en de argumenten ten gunste daarvan moeten worden geschraagd door die van de plicht.¹⁹

Ze beseft terdege dat de liefde van de hertog voor haar zo duurzaam en sterk is omdat hij niet snel wordt beloond, oftewel: omdat de obstakels ervoor zo onoverkomelijk zijn. Als ze zouden trouwen zou zijn liefde waarschijnlijk overgaan en zou hij door andere vrouwen worden verleid. De gedachte aan deze toekomstige kwellingen is voor haar onverdraaglijk. En dus moeten ze, juist om het absolute en eeuwige karakter van hun liefde in stand te houden, gescheiden blijven en zodoende de ‘weg van alle vlees’, de achteruitgang die met-tertijd komt, vermijden. Na haar wanhopige kreet: ‘Waarom heeft het noodlot zo’n onoverkomelijke barrière tussen ons opgeworpen?’, antwoordt de hertog verwijtend: ‘Er bestaat geen barrière, madame. U alleen staat mijn geluk in de weg. U alleen onderwerpt zich aan een wet waaraan de zedelijkheid noch de rede u kunnen onderwerpen.’ Daarop antwoordt zij: ‘Het is waar dat ik veel opoffer aan een voorstelling van plicht die alleen in mijn geest bestaat.’²⁰ We zien hier de tegenstelling tussen de eenvoudige externe obstakels die onze begeerten dwarsbomen en het innerlijk obstakel dat constitutief is voor de begeerte als zodanig, of, in de zin van Lacan, tussen de wet die onze begeerten extern reguleert en de Wet die de inherente omkering, de constituent van de begeerte is en aldus in laatste instantie identiek is aan de begeerte zelf.

Cruciaal is hier de elementaire structuur van ‘overdeterminatie’, oftewel: het feit dat de prinses gehoorzaamt aan twee motieven in haar beslissing niet met haar geliefde te trouwen: het eerste (morele) motief kan alleen de overhand hebben voorzover het wordt ondersteund door het tweede motief (van ‘gemoedsrust’, van het vermijden van de kwellingen die in het verschiet liggen). In de antagonistische spanning tussen *jouissance* en plezier staat de symbolische Wet aan de kant van het beginsel van het plezier, hij fungeert als een barrière tegen de traumatische ontmoetingen met het Reële die de precaire balans van het plezier zouden verstoren. Precies in deze zin beweert Lacan dat de symbolische Wet alleen het quasi-natuurlijke obstakel voor de volledige bevrediging van de begeerten tot verbod verheft:

... het is niet de Wet zelf die de toegang van het subject tot de *jouissance* belemmert – veeleer schept hij uit een bijna natuurlijke barrière een belemmerd subject. Want het is het plezier dat de *jouissance* beperkingen oplegt, het plezier als dat wat het onsamenvhangende leven samenbindt.²¹

In het geval van de onfortuinlijke prinses De Clèves komt deze overheersing van het beginsel van het plezier duidelijk naar voren uit haar verwijzing naar de zorg om haar ‘gemoedsrust’ als het ware motief voor haar afwijzing van een huwelijk met de hertog: ze geeft de voorkeur aan ‘gemoedsrust’, aan een evenwichtig en gelijkmatig leven boven de pijnlijke heftigheid van de hartstochtelijke liefde. Het gebod dat haar in naam van de nagedachtenis van haar overleden echtgenoot ervan weerhield met de hertog te trouwen, verhief deze ‘natuurlijke barrière’ van het beginsel van het plezier tot een zedelijk verbod. De benarde situatie van de prinses De Clèves maakt het ons ook mogelijk Lacans stelling te begrijpen dat

‘begeerte een verdediging is, een verbod om in de *jouissance* een bepaalde grens te overschrijden’:²² het verbod (om met de hertog te trouwen) dat haar verlangen naar hem in stand houdt, verduurzaamt en tot iets absoluuts verheft, is een verdediging tegen de pijnlijke heftigheid van de excessieve *jouissance* in de geconsumeerde relatie met hem. De ware Wet of het ware Verbod wordt aldus niet opgelegd door ‘deugzaamheid en redelijkheid’, oftewel: door een externe instantie, maar door de begeerte zelf – de Wet IS de begeerte.

We kunnen langs een andere weg tot dezelfde slotsom komen wanneer we ons rekenschap geven van het feit dat in fictie de verdrongen waarheid meestal wordt verwoord in de vorm van ‘een verhaal in een verhaal’ – bijvoorbeeld in Goethes *Die Wahlverwandschaften*, waar de moreel juiste houding om ‘je verlangen niet te compromitteren’ wordt verwoord in een verhaal over twee jonge gelieven uit een klein dorpje, dat wordt verteld door een bezoeker aan het huis. In *La princesse de Clèves* wordt deze waarheid verwoord in een verhaal dat de prinses van haar man te horen krijgt: zijn beste vriend Sancerre raakt daarin zwaar aangeslagen door de plotselinge dood van zijn grote liefde Madame de Tournon. Er wacht hem evenwel een nog hardere klap wanneer hij, na te hebben getreurd om zijn geïdealiseerde geliefde, opeens ontdekt dat ze hem op uiterst berekenende wijze ontrouw is geweest. Deze tragische situatie, deze ‘tweede dood’, de dood van het verloren ideaal zelf, is wat de onfortuinlijke prinses wil vermijden. Ze staat kortom voor een gedwongen keuze: als ze afziet van een huwelijk met de hertog, zal ze hem in elk geval ‘voor de eeuwigheid’ (Kierkegaard) als enige en ware geliefde krijgen en behouden. Trouwt ze met hem, dan zal ze vroeger of later zowel zijn lichamelijke nabijheid als zijn eeuwige passie voor haar kwijtraken.

Deze twee motieven om niet met haar geliefde te trouwen dekken echter niet alles. Men voelt de verleiding om te beweren dat de prinses ze noemt om het derde en wellicht meest cruciale motief te verhelen: de *jouissance*, de genoegdoening die voortkomt uit de daad van de afwijzing zelf, uit het bewaren van de afstand tegenover het geliefde object. Deze paradoxale *jouissance* karakteriseert de driftmatige beweging als datgene wat genoegdoening vindt in het kringetjes draaien rond en veelvuldig missen van het object. De drie motieven verwijzen aldus naar de volgende drie aspecten: het symbolische morele verbod, de *imaginaire* zorg om de balans van het plezier en de *realiteit* van de drift. Men moet het andere grote vrouwelijke ‘Nee!’, dat van Isabel Archer aan het slot van *The Portrait of a Lady* van Henry James, op eenzelfde wijze interpreteren. Waarom verlaat Isabel Osmond niet, hoewel ze beslist niet van hem houdt en ze zich volledig bewust is van zijn manipulaties? De verklaring daarvoor ligt niet in de morele druk die ze ervaart door het besef van wat er van een vrouw in haar positie wordt verwacht – Isabel heeft afdoende bewezen dat ze, zonodig, graag bereid is conventies aan haar laars te lappen: ‘Isabel blijft vanwege haar gebondenheid aan de verplichting van haar woord, en ze blijft omdat ze niet bereid is te breken met een besluit dat ze in haar ogen heeft genomen vanuit haar gevoel van onafhankelijkheid.’²³ Isabel is kortom, zoals Lacan het formuleerde ten aanzien van Sygne de Coufontaine in Claudels *l’Otage*, ook ‘de gijzelaar van het woord’. Het is dan ook onjuist om deze daad uit te leggen als een offer dat getuigt van het spreekwoordelijke ‘vrouwelijke masochisme’: hoewel Isabel duidelijk is gemanipuleerd om met Osmond te trouwen, heeft ze zelf tot haar daad besloten, en zou Osmond verlaten voor haar gelijk staan aan zich van haar autonomie beroven.²⁴ Terwijl mannen zich opofferen

voor een Ding (het vaderland, de vrijheid, hun eer), kunnen alleen vrouwen zich opofferen voor niets. (Oftewel: mannen zijn moreel, terwijl vrouwen werkelijk ethisch zijn.)

HET REËLE VAN DE (CHRISTELIJKE) ILLUSIE

Volgens ons is dit 'lege' offer het christelijke gebaar bij uitstek: alleen tegen de achtergrond van dit lege gebaar kan men komen tot een waardering van de uniciteit van de Christus-figuur. Laten we beginnen met Gilles Deleuzes voorbeeldige analyse van de late films van Chaplin:

Het verschil tussen de kleine joodse kapper en de dictator (in *The Great Dictator*) is even verwaarloosbaar als dat tussen hun beider snorren. Toch resulteert het in twee situaties die even ver van elkaar verwijderd liggen en even tegengesteld aan elkaar zijn als die van slachtoffer en beul. Op eenzelfde manier is in *Monsieur Verdoux* het verschil tussen de twee aspecten of manieren van doen van dezelfde man, de vrouwenmoordenaar en de liefhebbende echtgenoot van een verlamde vrouw, zo gering dat zijn echtgenote al haar intuïtie nodig heeft voor het voorgevoel dat hij op de een of andere manier is 'veranderd' . . . de brandende vraag in *Limelight* is: wat is dat 'niets', dat teken van bedaagdheid, dat kleine beetje afgezaagdheid, dat het nummer van de komische clown doet omslaan in een saaie vertoning?²⁵

Hét voorbeeld van dit nauwelijks waarneembare 'bijna niets' vormen de oude, paranoïde sciencefictionfilms uit het begin van de jaren vijftig over buitenaardse wezens die een klein Amerikaans stadje bezetten: ze zien eruit en gedragen zich als normale Amerikanen; we kunnen ze alleen door een miniem detail onderscheiden. In *To Be Or Not To Be* van Ernst Lubitsch bereikt deze logica haar dialectische climax. In een van de

grappigste scènes uit de film speelt de pretentieuze Poolse acteur die zich als onderdeel van een geheime missie moet voordoen als de wrede hoge Gestapo-officier Erhardt, zijn 'rol' zwaar aangedikt. Op de opmerkingen van zijn gesprekspartner over zijn wrede behandeling van de Polen reageert hij met luid vulgair gelach en een voldaan: 'Ze noemen me dus concentratiekamp-Erhardt, hahaha!' Wij als kijkers houden dit voor een lachwekkende karikatuur – maar wanneer later in de film de ECHTE Erhardt verschijnt, reageert hij op *precies dezelfde manier* op zijn gesprekspartners. Hoewel de 'echte' Erhardt dus in zekere zin zijn imitatie imiteert en 'zichzelf speelt', maakt dit huiveringwekkende toeval de kloof die hem scheidt van de arme Poolse acteur des te beter voelbaar. In Hitchcocks *Vertigo* vinden we een nog tragischer variant van ditzelfde huiveringwekkende toeval: de ordinaire Judy die, onder Scotties druk en uit liefde voor hem, tracht te lijken op, en net zo te doen als de chique en fatale Madeleine, blijkt Madeleine te ZIJN: ze zijn een en dezelfde persoon, omdat de 'echte' Madeleine die Scottie leerde kennen al 'nep' was. Deze verschillende identiteit van Judy en Judy-Madeleine, dit verschil tussen de beide 'vervalsingen', maakt opnieuw het absolute anderszijn van Madeleine ten opzichte van Judy des te sterker voelbaar – van de Madeleine die alleen bestaat in de gedaante van het vluchtige 'aura' dat Judy-Madeleine omgeeft. Het Reële is de verschijning als verschijning, het verschijnt niet alleen IN verschijningen, maar is ook NIETS DAN zijn eigen verschijning – het is niet meer dan een bepaalde GRIMAS van de werkelijkheid, een bepaalde onnaspeurlijke, onpeilbare, uiteindelijk illusoire eigenschap die verantwoordelijk is voor het absolute verschil in de identiteit.

Ten aanzien van de grimas van het reële/de werkelijkheid is

het dan ook van cruciaal belang de omkeerbaarheid van deze formulering open te houden. In een eerste benadering is de werkelijkheid een grimas van het reële – het reële, gestructureerd/vervormd in de ‘grimas’ die wij werkelijkheid noemen door het verzachtende symbolische netwerk, ongeveer zoals het kantiaanse Ding an sich (ding op zichzelf) door het transcendentale netwerk is gestructureerd tot wat wij als objectieve werkelijkheid ervaren. In een tweede, diepere benadering lijken de dingen precies hetzelfde als in een eerste benadering – maar met een kleine wending: het reële zelf is slechts een grimas van de werkelijkheid, anders gezegd: het obstakel, het ‘botje in het keelgat’ dat onze perceptie van de werkelijkheid voorgoed vervormt en er anamorfotische vlekken op aanbrengt, oftewel: de pure Schein (schijn) van het Niets dat alleen door de werkelijkheid ‘heen schemert’ omdat het ‘op zichzelf’ volstrekt substantieeloos is.²⁶

We moeten eenzelfde omkering tot stand brengen ten aanzien van de ‘illusie van de werkelijkheid’, van het postmoderne afdoen van ieder effect van het Reële als een illusie: Lacan stelt daar de veel subversiever notie tegenover van het *Reële van de illusie zelf*.²⁷ Laten we het modieuze argument onder de loep nemen als zou het reële socialisme hebben gefaald omdat het aan de werkelijkheid een illusoire, utopische visie op de mensheid probeerde op te leggen en zich geen reenschap gaf van de wijze waarop werkelijke mensen door de traditie zijn gestructureerd. Het reële socialisme faalde echter juist omdat het – in zijn stalinistische variant – AL TE ‘REALISTISCH’ was, omdat het het REËLE onderschatte van de ‘illusies’ die het menselijke doen en laten bleven bepalen (het ‘kleinburgerlijk individualisme’ en dergelijke) en zich de ‘opbouw van het socialisme’ voorstelde als een meedogenloos ‘realistische’ mobilisatie en exploitatie van individuen

om een nieuwe orde te creëren. De verleiding is dan ook groot om te beweren dat, waar Lenin nog trouw bleef aan het 'reële van de (communistische) illusie', aan het emancipatorische utopische potentieel daarvan, Stalin een eenvoudige 'realist' was, die was verwickeld in een meedogenloze machtsstrijd.

Beide delen van Freuds openingsdroom over Irma's injectie besluiten met een voorstelling van het Reële. In het besluit van het eerste deel ligt dit voor de hand: de blik in Irma's keel geeft het Reële weer in de gedaante van het oervlees, het kloppen van de levende substantie als het Ding zelf, in zijn weerzinwekkende dimensie van een kankergezwell. Maar in het tweede deel loopt de komische symbolische interactie van de drie doktoren ook uit op het Reële, dit keer in zijn tegengestelde aspect – op het Reële van het schrijven, van de betekenisloze formule van trimethylamine. Het verschil zit hem in de verschillende uitgangspunten: als we besluiten met het Imaginaire (de spiegelconfrontatie tussen Freud en Irma), krijgen we het Reële in zijn imaginaire dimensie, als een huiveringwekkend oerbeeld dat de voorstelling zelf uitwist. Beginnen we met het Symbolische (de uitwisseling van argumenten door de drie doktoren), dan wordt het betekenisgevende element zelf omgezet in het Reële van een betekenisloze brief/formule. Het is overbodig daaraan toe te voegen dat deze beide voorstellingen nu juist de twee tegengestelde aspecten van het Reële in de zin van Lacan belichamen: de afgrond van het Oerleven/Oerding en de betekenisloze brief/formule (zoals in het Reële van de moderne natuurwetenschappen). En misschien moeten we daaraan het derde Reële, het 'Reële van de illusie' toevoegen – het Reële van de pure schijn, van de spectrale dimensie die door onze gewone werkelijkheid heen schemert. Er bestaan dus DRIE modaliteiten

van het reële, met andere woorden: het drietal *Symbolisch/Imaginaire/Reël* wordt weerspiegeld in de orde van het Reële, zodat we kunnen spreken van het ‘reël Reële’ (het afgrijsselijke Ding, het oerobject, zoals Irma’s keel), het ‘symbolisch Reële’ (het betekenisgevende element gereduceerd tot een doelloze formule, zoals de formules van de kwantumfysica die niet langer kunnen worden terugvertaald naar – of gerelateerd aan – de alledaagse ervaring van onze leefwereld) EN het ‘imaginaire Reële’ (het mysterieuze *je ne sais quoi*, het onpeilbare ‘iets’ dat een onderverdeling in een gewoon object aanbrengt, zodat de sublieme dimensie er doorheen schemert). Als vervolgens, zoals Lacan het formuleert, goden tot het Reële behoren, moet ook de christelijke drie-eenheid worden beschouwd door de bril van deze drie-eenheid van het Reële: God de Vader is het ‘reël Reële’ van het gewelddadige Oerding, God de Zoon is het ‘imaginaire Reële’ van de zuivere Schein, het ‘bijna niets’ waarin het sublieme door zijn beklagenswaardige lichaam heen schemert. De Heilige Geest is het ‘symbolisch Reële’ van de gemeenschap van gelovigen.

We moeten tot een gelijksoortige omkering komen als we ons een juist beeld willen vormen van de paradoxale status van het Reële als iets onmogelijks. Het ethische stelsel van het deconstructionisme is gefundeerd op de ONMOGELIJKHEID van de daad: de daad vindt nooit plaats, het is voor hem onmogelijk zich voor te doen, hij wordt altijd opgeschort en staat steeds op het punt te geschieden. Voortdurend is er een kloof die de onmogelijke volheid van de Daad scheidt van de beperkte dimensie van onze toevallige pragmatische interventie (of: die het onvoorwaardelijke ethische appèl van de Ander scheidt van de pragmatische politieke interventie waarmee wij daarop reageren). De metafysische fantasie behelst juist dat de onmogelijke Daad KAN of KON plaatsvinden, dat hij

zou hebben plaatsgevonden als er geen toevallig empirisch obstakel in de weg had gestaan. De deconstructionistische analyse staat vervolgens voor de opgave aan te tonen hoe dat wat zich voordoet als (en ten onrechte wordt aangezien voor) een toevallig empirisch obstakel in feite substantie verleent aan een proto-transcendentiaal a-priori – dergelijke schijnbaar toevallige obstakels MOETEN zich voordoen. De onmogelijkheid is structureel, niet empirisch-toevallig. Stel dat de illusie van het antisemitisme inhoudt dat door de joodse interventie sociale tegenstellingen worden opgeroepen, zodat, als we de joden elimineren, een harmonieus sociaal geheel zonder tegenstellingen kan worden verwezenlijkt. Tegenover deze misvatting moet de kritische analyse aantonen dat de antisemitische voorstelling van de jood substantie geeft aan de structurele onmogelijkheid die constitutief is voor de sociale orde.

Ook Lacan lijkt volmaakt aan te sluiten bij deze logica: verhult de illusoire volheid van de imaginaire fantasie geen structurele kloof, en beschouwt de psychoanalyse de heroïsche aanvaarding van de fundamentele kloof en/of de structurele onmogelijkheid niet als dé voorwaarde voor het verlangen? Is uitgerekend dit niet de ‘ethiek van het Reële’ – de ethiek die het Reële van een structurele onmogelijkheid aanvaardt? Lacan doelt evenwel in laatste instantie precies op het tegenovergestelde: laten we de liefde als voorbeeld nemen. Gelieven dromen meestal dat hun liefde in een mythische Andere Wereld (‘in een andere tijd, op een andere plaats’) haar ware vervulling zou hebben gekregen en dat alleen de toevallige huidige omstandigheden deze vervulling in de weg staan. Leert Lacan hier niet dat men dit obstakel als structurele noodzakelijkheid moet accepteren en dat er GEEN ‘andere plaats’ van vervulling bestaat, dat deze Andere Wereld

toebehoort aan de fantasie? Nee: het 'Reële als iets onmogelijks' betekent hier dat HET ONMOGELIJKE WEL DEGELIJK PLAATSVINDT, dat 'wonderen' zoals de liefde (of een politieke omwenteling: 'In bepaalde opzichten is een revolutie een wonder,' verklaarde Lenin in 1921) GESCHIEDEN. Van 'KAN onmogelijk gebeuren' komen we zodoende op 'het onmogelijke GEBEURT' – dit, en niet het structurele obstakel dat de definitieve oplossing voorgoed opschort, is het moeilijkst te accepteren: 'We zijn vergeten hoe we er klaar voor moeten zijn dat er zelfs wonderen gebeuren.'²⁸

De eigenlijke daad moet aldus worden gesteld tegenover andere modaliteiten van de daad: tegenover de hysterische voorstelling, tegenover de psychotische *passage à l'acte* en tegenover de symbolische daad. In de hysterische voorstelling beeldt het subject in een soort theateropvoering de compromisoplossing uit van het trauma waarmee zij geen raad weet. In de psychotische *passage à l'acte* is de impasse zo grondig dat het subject zich zelfs geen uitweg kan voorstellen – het enige wat hij kan doen is blind om zich heenslaan, om zijn frustratie te ontladen in een zinloze uitbarsting van destructieve energie. De symbolische daad kan het beste worden voorgesteld als het zuiver formele, naar zichzelf verwijzende gebaar van de bevestiging van iemands positie als subject. Neem een situatie waarin een initiatief van arbeiders politiek schipbreuk heeft geleden. Men moet op dat moment zijn identiteit door een symbolische daad herbevestigen: door een gemeenschappelijk evenement te organiseren waarop een gezamenlijk ritueel (het zingen van een lied, of wat dan ook) plaatsvindt. Dit evenement heeft geen duidelijke politieke strekking – de boodschap ervan is alleen de in de daad besloten bevestiging die luidt: 'We zijn er nog, we zijn trouw aan onze missie, er is nog volop ruimte voor toekomstige activiteiten!'

Brassed Off van Mark Herman gaat over de verhouding tussen ‘reële’ politieke strijd (de strijd van mijnwerkers tegen een dreigende mijnsluiting die wordt geëgitimeerd als vorm van technische vooruitgang) en de geïdealiseerde symbolische uitingsvorm van de mijnwerkersgemeenschap, hun musiceren in een fanfareorkest. Aanvankelijk lijken deze twee aspecten tegenover elkaar te staan: voor de mijnwerkers die verwikkeld zijn in de strijd om hun economisch voortbestaan lijkt de mentaliteit – ‘Het gaat alleen om de muziek!’ – van de oude orkestleider die sterft aan longkanker een zinledig, fetisjistisch vasthouden aan een lege symbolische vorm die is beroofd van zijn sociale inhoud. Maar als de mijnwerkers politiek het onderspit delven, verandert de mentaliteit van ‘het gaat om de muziek’, van het doorgaan met spelen en het deelnemen aan de nationale fanfarewedstrijd, in een uitdagend symbolisch gebaar, in een heuse daad van trouw tegenover de politieke strijd – zoals een van de mijnwerkers het uitdrukt: als er geen hoop is, moet je je alleen aan je principes houden . . . Om kort te gaan, de symbolische daad vindt plaats als we op dit kruispunt – of beter, deze kortsluiting van de beide niveaus – aanlanden, zodat het vasthouden aan de lege vorm zelf (‘we blijven in ons fanfareorkest spelen, wat er ook gebeurt . . .’) het zinnebeeld wordt van de trouw aan de inhoud (aan de strijd tegen de mijnsluitingen en voor de voortzetting van de levensstijl van de mijnwerkers). In tegenstelling tot deze drie modaliteiten herstructureert alleen de eigenlijke daad de symbolische waarden van de situatie van de handelende persoon: het is een interventie in de loop waarvan de identiteit van de handelende persoon radicaal veranderd wordt.

Met geloof is het precies zo gesteld: de romans van Graham Greene leren dat geloof allesbehalve rustgevend ver troosting

behelst, maar juist het meest traumatisch te aanvaarden is. Daarin schuilt de uiteindelijke mislukking van Neil Jordans film *The End of the Affair*, waarin twee veranderingen zijn aangebracht ten opzichte van de roman van Greene waarop hij is gebaseerd: de lelijke moedervlek (en zijn wonderbaarlijke verdwijning door een kus van Sarah) verhuist van de atheïstische predikant naar de zoon van de privé-detective, en twee personages (de atheïstische predikant die door Sarah wordt bezocht na haar schokkende confrontatie met het wonder – anders gezegd: het welslagen van haar gok nadat ze haar minnaar dood heeft aangetroffen – en de bejaarde katholieke priester die Maurice, de verteller, en de man van Sarah na haar dood probeert te troosten) *versmelten* tot één personage, namelijk de priester die heimelijk door Sarah wordt bezocht en die door Maurice ten onrechte voor haar minnaar wordt gehouden.²⁹ Deze vervanging van de agnostische predikant door een priester berooft Sarahs bezoeken volledig van hun eigenlijke betekenis: in een dialectiek van het geloof waarop Greene patent heeft, gaat zij namelijk juist naar hem toe vanwege zijn heftige atheïsme: ze wil wanhopig ONTSNAPPEN aan haar geloof, aan het wonderbaarlijke bewijs van het bestaan van God, en zoekt daarom haar toevlucht tot de verklaarde atheïst – met als voorspelbare uitkomst dat hij niet alleen haar niet van haar geloof verlost, maar aan het slot van de roman ook zelf gelovig wordt (ook DAAROM moet het wonder van de verdwijnende moedervlek juist op ZIJN gezicht plaatsvinden!). De psychoanalytische benaming voor een dergelijk ‘wonder’, voor een inbreuk die tijdelijk ons gewone leven op zijn kop zet, luidt uiteraard *trauma*. In zijn door Medard Boss geredigeerde *Zollikoner Seminare* doet Heidegger Freud af als een causaal determinist:

Ten aanzien van de bewuste menselijke verschijnselen postuleert hij dat ze kunnen worden verklaard zonder hiaten, oftewel: de continuïteit van causale verbanden. Omdat 'in het bewustzijn' zulke verbanden niet bestaan, moet hij 'het onbewuste' uitvinden, waarin de causale verbanden zonder hiaten moeten bestaan.³⁰

Hier ontgaat Heidegger uiteraard volledig de wijze waarop het freudiaanse 'onbewuste' is gefundeerd in de traumatische confrontatie met een 'Anders zijn' dat door zijn inbreuk juist de continuïteit van het causale verband *verbreekt*: in het 'onbewuste' hebben we niet te maken met een compleet, ononderbroken causaal verband, maar met de repercussies, de naschokken van traumatische inbreuken.³¹ Hoewel er een overeenkomst bestaat tussen dit Reële in de zin van Lacan en de notie van de 'prioriteit van het objectieve' die is uitgewerkt door Adorno, Heideggers meest verbitterde criticus, maakt juist deze overeenkomst de kloof die ertussen gaapt des te beter voelbaar. Adorno streeft ernaar de materialistische 'prioriteit van het objectieve' te verzoenen met het idealistische erfgoed van de subjectieve 'bemiddeling' van de hele objectieve werkelijkheid: alles wat we ervaren als direct gegeven is al bemiddeld, geponeerd door een netwerk van verschillen. Elke theorie die stelt dat we toegang hebben tot de onmiddellijke werkelijkheid, of het nu gaat om fenomenologische *Wesensschau* (intuïtieve beschouwing van het wezenlijke) of empiristische perceptie van elementaire zintuiglijke gegevens, is onjuist. Aan de andere kant verwerpt Adorno ook de idealistische voorstelling dat elke objectieve inhoud wordt geponeerd dan wel geproduceerd door het subject – een dergelijk standpunt maakt van de subjectiviteit zelf iets dat direct gegeven is. Daarom is Adorno gekant tegen het

kantiaanse a-priori van de transcendentale categorieën die onze toegang tot de werkelijkheid mogelijk maken (en zodoende constitueren wat wij *als* werkelijkheid ervaren): voor Adorno verabsoluteert het kantiaanse transcendentale a-priori niet simpelweg de tussenkomst van het subject – het wist zijn *eigen* historische tussenkomst uit. De tabel van de kantiaanse transcendentale categorieën is geen aan de historie voorafgaand ‘zuiver’ a-priori, maar een historisch ‘bemiddeld’ conceptueel netwerk, dat wil zeggen, een netwerk dat is ingebed in en voortgebracht door een bepaalde historische constellatie. Hoe moeten we nu de radicale ‘bemiddeling’ van alle objectiviteit en de materialistische ‘prioriteit van het objectieve’ in ons denken SAMENBRENGEN? De oplossing is dat deze ‘prioriteit’ juist de uitkomst is van een tot het uiterste doorgevoerde ‘bemiddeling’, de kern van weerstand die we niet rechtstreeks kunnen ervaren, maar alleen in de gedaante van het afwezige referentiepunt ten gevolge waarvan uiteindelijk elke ‘bemiddeling’ MISLUKT.

Een standaardverwijt tegen Adorno's ‘negatieve dialectiek’ betreft de inherente inconsistentie ervan. Adorno's terechte antwoord daarop luidt: geformuleerd als definitieve leer, als uitkomst, IS ‘negatieve dialectiek’ daadwerkelijk ‘inconsistent’ – men kan haar op de juiste manier begrijpen door haar op te vatten als de beschrijving van een denkproces (door er, in de termen van Lacan, de positie van verkondiging die erin is vervat bij in te sluiten). ‘Negatieve dialectiek’ duidt op een positie waarin haar eigen falen is besloten, oftewel: die het waarheidseffect juist door haar falen voortbrengt. Kort en bondig geformuleerd: men tracht het object van het denken te bevatten, men slaagt daarin niet en juist door deze mislukkingen wordt de plaats van het beoogde object omcirkeld en worden de contouren ervan zichtbaar. De verleiding dringt

zich dan ook op om hier Lacans notie van het ‘belemmerde’ subject en het object als reëel/onmogelijk te introduceren: Adorno’s onderscheid tussen onmiddellijk toegankelijke ‘positieve’ objectiviteit en de in de ‘prioriteit van het objectieve’ beoogde objectiviteit is precies Lacans onderscheid tussen de (symbolisch ‘bemiddelde’) werkelijkheid en het onmogelijke Reële. Wijst bovendien Adorno’s notie dat het subject zijn subjectiviteit alleen behoudt voorzover het een ‘incompleet’ subject is en een kern van objectiviteit zich tegen de greep van het subject verzet, niet op het constitutief ‘belemmerd’ zijn van het subject?

Er zijn twee uitwegen uit de impasse waarop Adorno’s ‘negatieve dialectiek’ uitloopt, die van Habermas en die van Lacan. Habermas, die de inconsistentie van Adorno inzag, zijn zelfvernietigende kritiek op de Rede die geen rekenschap van zichzelf kan afleggen, stelde als oplossing het pragmatische a-priori van de communicatieve normativiteit voor – een soort kantiaans, in elke intersubjectieve uitwisseling voorondersteld regulatief ideaal. Lacan daarentegen bouwt voort op het concept van wat Adorno als dialectische paradoxen inzette: het concept van het ‘belemmerde’ subject dat alleen bestaat door zijn eigen onmogelijkheid, het concept van het Reële als de innerlijke – en niet externe – begrenzing van de werkelijkheid.

GOD ZIT IN DE KLEINE LETTERTJES

Op theologisch niveau wordt deze verschuiving van een externe naar een innerlijke begrenzing door het christendom tot stand gebracht. In het jodendom blijft God de transcendente, onvoorstelbare Ander. Met andere woorden is, zoals Hegel terecht benadrukte, het jodendom de religie van het Sublieme. Het probeert de bovenzintuiglijke dimensie niet

weer te geven door een overweldigende overmaat van het zintuiglijke, zoals in de Indiase beelden met tientallen handen, maar op een zuiver negatieve wijze, door afbeeldingen volledig te verwerpen. Het christendom verwerpt echter deze afstandelijke God, dit Reële dat achter het gordijn van de verschijnselen ligt. Het erkent dat zich achter de verschijnselen NIETS bevindt – niets BEHALVE de onwaarneembare grootheid die de gewone mens Christus verandert in God. In de ABSOLUTE identiteit van mens en God is het goddelijke de zuivere *Schein* van een andere dimensie die door het beklagenswaardige schepsel Christus heen schemert. Pas hier is het iconoclasme echt tot het uiterste doorgevoerd: wat daadwerkelijk ‘buiten beeld’ ligt, is de grootheid die de mens Christus tot God maakt. Precies in deze zin keert het christendom de joodse sublimatie om tot een radicale desublimatie: geen desublimatie in de betekenis van de simpele reductie van God tot mens, maar desublimatie in de zin van de afdaling van het sublieme naar het niveau van het alledaagse. Christus is een ‘kant en klare God’ (zoals Boris Groys het uitdrukte). Hij is volledig menselijk en niet te onderscheiden van andere mensen, op precies dezelfde manier waarop Judy in *Vertigo* niet van Madeleine te onderscheiden is en de ‘echte’ Erhardt in *To Be Or Not To Be* niet te onderscheiden is van de man die zich voor hem uitgeeft – alleen het nauwelijks waarneembare ‘iets’, de zuivere schijn die zich nooit in een substantiële eigenschap laat vastleggen, maakt hem goddelijk. DAAROM is het christendom de religie van de liefde en de komedie: zoals blijkt uit de voorbeelden van Lubitsch en Chaplin schuilt er altijd iets komisch in het onpeilbare verschil dat de vaste identiteit ondermijnt (Judy IS Madeleine, Hynkel IS de joodse kapper). De liefde moet hier tegenover het verlangen/de begeerte worden geplaatst: het verlangen zit altijd gevangen

in de logica van ‘dit is niet hetzelfde als dat’, het gedijt in de kloof die de *verkregen* bevrediging voorgoed scheidt van de *gewenste* bevrediging, terwijl de liefde VOLLEDIG ACCEPTEERT dat ‘dit hetzelfde IS als dat’, dat de vrouw met al haar zwakheden en doodgewone eigenschappen het Ding IS waarvan ik onvoorwaardelijk houd. Dat Christus, die meelijwekkende man, de levende God IS. Nogmaals, om een noodlottig misverstand te voorkomen: het gaat er niet om dat we de ‘transcendentie overboord moeten zetten’ en de mens met zijn/haar beperkingen volledig als het object van onze liefde moeten aanvaarden omdat ‘er niet meer is’: de transcendentie wordt niet afgeschaft, maar TOEGANKELIJK gemaakt³² – hij schemert door in dit onhandige en beklagenswaardige wezen waarvan ik houd.

Christus is dan ook niet ‘mens PLUS God’: wat in hem zichtbaar wordt is eenvoudigweg de goddelijke dimensie in de mens ‘als zodanig’. Verre van het Hoogste in de mens te zijn, de zuiver spirituele dimensie die alle mensen nastreven, is de ‘goddelijkheid’ eerder een soort obstakel, een ‘botje in de keel’ – het is iets, de onpeilbare grootheid, op grond waarvan de mens nooit volledig MENS en identiek aan zichzelf kan worden. Het gaat er niet om dat de mens, vanwege de beperking van zijn sterfelijke zondige aard, nooit volledig goddelijk kan worden, maar dat de mens, *dankzij de goddelijke vonk in hem nooit volledig MENS kan worden*. Christus als de Godgelijke mens is het unieke geval van de volledige menseelikheden (ecce homo [‘zie de mens’], zoals Pontius Pilatus het uitdrukte tegen de menigte die de kruisiging van Christus eiste). Daarom is er na zijn dood geen plaats meer voor een afstandelijke God: wat overblijft is de Heilige Geest, de gemeenschap van gelovigen waarop het onpeilbare aura van Christus overgaat nadat het is beroofd van zijn lichamelijke

incarnatie (of, om het in freudiaanse termen te formuleren, wanneer het niet langer kan vertrouwen op de *Anlehnung* [het 'leunen' op het lichaam van Christus], op dezelfde manier als volgens Freud de drift die streeft naar onvoorwaardelijke bevrediging altijd moet 'leunen op' een toevallig materieel object dat fungeert als de bron van zijn bevrediging).

Deze lezing heeft radicale gevolgen voor de voorstelling van een hiernamaals. De vaak opgemerkte raadselachtige dwaling in het jodendom heeft betrekking op het hiernamaals: de heilige boeken spreken NOOIT van een hiernamaals – het jodendom is een religie die afstand lijkt te hebben gedaan van de elementairste eigenschap die we van een religie mogen verwachten, namelijk dat ze ons troost schenkt door ons een gelukkig leven in een hiernamaals te beloven. En het is van cruciaal belang om eveneens iedere voorstelling als leugenachtig te verwerpen als zou het christendom WEL terugkeren naar de traditie van een hiernamaals (individueen zullen worden geoordeeld door God en vervolgens naar de hel of de hemel gaan). Zoals al onder anderen door Kant is opgemerkt, reduceert een dergelijke opvatting van het christendom, die uitgaat van een rechtvaardige vergelding van onze daden, dit geloof tot de zoveelste religie van de morele rekenschap, van de rechtvaardige beloning of bestraffing van onze daden. Als men zich een consequente voorstelling maakt van de Heilige Geest, is er in het christelijke stelsel eenvoudigweg GEEN PLAATS voor een hiernamaals.

Tragedie en komedie moeten met andere woorden ook tegenover elkaar worden gesteld op de as van de tegenstelling tussen verlangen en drift. Zoals Lacan in zijn hele leer heeft benadrukt, is het verlangen of de begeerte niet alleen inherent 'tragisch' (gedoemd tot uiteindelijke mislukking), maar is de

tragedie zelf (in alle klassieke voorbeelden, van Oedipus en Antigone tot Hamlet en Claudels Coufontaine-trilogie) in laatste instantie altijd de tragedie van het verlangen/de begeerte. De drift is daarentegen inherent KOMISCH in de wijze waarop hij ‘de cirkel rondmaakt’ en de kloof van het verlangen opheft, alsmede in de wijze waarop hij het samen-vallen, ja zelfs de gelijkheid, van het sublieme en het alledaagse object bevestigt. Natuurlijk blijft in de drift de kloof bestaan, in de gedaante van de afstand tussen zijn streven – bevrediging – en zijn doel – het object waarop hij ‘leunt’ (vanwege deze kloof is de drift gedoemd voorgoed in een cirkel rond te draaien). Deze kloof houdt evenwel, in plaats van de oneindige metonymie van het verlangen te doorbreken, de gesloten lus (of kromming) van de drift in stand. In Kafka’s ‘Een hongerkunstenaar’ vertelt de stervende hongerkunstenaar aan het einde van zijn langdurige vasten zijn geheim:

‘Omdat ik vasten móét, ik kan niet anders,’ zei de hongerkunstenaar. ‘Je bent een mooie,’ zei de opzichter, ‘waarom kun je niet anders?’ ‘Omdat ik,’ zei de hongerkunstenaar, hief het kopje wat op en zei met gespitste lippen alsof hij wilde zoenen in het oor van de opzichter, zodat hij geen woord zou missen, ‘omdat ik het voedsel dat mij smaakt, niet vinden kon. Als ik dat gevonden had, geloof mij, ik zou geen drukte gemaakt hebben en mij hebben volgepropt net als u en iedereen.’ Dat waren zijn laatste woorden . . .³³

Wat hier in het oog valt is het contrast met Kafka’s beroemdste tekst, ‘In de kathedraal’ uit *Het proces*, waarin, tegen het einde van diens levenslange wachten voor de deur naar de wet, de deurwachter de stervende buitenman het geheim van de deur toefluistert (de ingang was alleen voor hem bedoeld,

en er kon niemand anders worden binnengelaten, zodat hij na zijn dood zal worden gesloten): in 'Een hongerkunstenaar' is het de stervende zelf die zijn geheim vertelt aan de opzichter, terwijl in *Het proces* de deurwachter het geheim aan de stervende vertelt. Waar komt deze tegenstelling uit voort als in beide gevallen het uiteindelijk vertelde geheim een bepaalde leegte betreft (het gebrek aan goed eten, het niets achter de deur)? De hongerkunstenaar staat voor de drift in zijn zuiverste vorm: hij belichaamt Lacans onderscheid tussen 'niet eten' en 'het Niets eten', oftewel: door te vasten, door elk hem aangeboden objectvoedsel te weigeren omdat *ce n'est pas ça*, eet hij het Niets zelf, de leegte die het verlangen op gang brengt – hij draait veelvuldig kringetjes om de centrale leegte. De buitenman is daarentegen een hystericus met een obsessief verlangen naar het geheim (het Ding) achter de deur. Anders dan wat door de misleidende eerste indruk wordt gesuggereerd is Kafka's hongerkunstenaar dan ook GEEN lijder aan anorexia: anorexia is een van de huidige vormen van hysterie (de klassieke freudiaanse hysterie reageert op de traditionele patriarchale gezagsdrager, terwijl de anorexia reageert op het gezag van de kennis van deskundigen).

Het voornaamste onderscheid dat hier gehandhaafd moet blijven kan worden geïllustreerd aan de hand van de (schijnbare) tegenpool van de religie, de intense seksuele ervaring. Erotisering berust op de omkering naar zichzelf van een beweging die op een extern doel is gericht: de beweging wordt een doel op zichzelf. (Wanneer ik, in plaats van zachtjes de hand te drukken die de geliefde mij toesteekt, deze hand vasthoud en er herhaaldelijk in knijp, zal mijn activiteit automatisch worden ervaren als een – welkome of misschien opdringerig onwelkome – erotisering: wat ik doe is een doelgerichte activiteit veranderen in een doel op zichzelf.)

Daarin ligt het verschil tussen het doel en het streven van een drift: zo kan de orale drift tot doel hebben de honger op te heffen, maar zijn streven is de bevrediging die wordt verschaft door de activiteit van het eten (zuigen, slikken) zelf. Voorstelbaar is hoe de beide vormen van bevrediging volledig van elkaar gescheiden kunnen zijn: als ik in een ziekenhuis intraveneus word gevoed, wordt mijn honger bevredigd, maar mijn orale drift niet. Wanneer daarentegen een klein kind ritmisch aan een fopspeen zuigt, wordt alleen de orale drift bevredigd. Deze kloof tussen streven en doel geeft de drift een 'eeuwig' karakter en verandert de eenvoudige instinctieve beweging die rust en vrede vindt in het bereiken van zijn doel (een volle maag) in een proces dat verstrikt raakt in zijn eigen kringloop en zichzelf eindeloos wil blijven herhalen. Het cruciale punt is hier dat deze omkering niet in verband kan worden gebracht met het oergemis en de reeks metonymische objecten die (uiteindelijk tevergeefs) deze leegte trachten op te vullen. Wanneer het geërotiseerde lichaam van mijn partner gaat fungeren als het object waar mijn drift om draait, betekent dit NIET dat zijn of haar gewone ('pathologische', in de kantiaanse zin van het woord) lichaam van vlees en bloed wordt 'getranssubstantieerd' in een toevallige belichaming van het sublieme onmogelijke Ding en daarvan de lege plaats inneemt (opvult).

Om een direct en 'vulgair' voorbeeld te geven: wanneer een (heteroseksuele mannelijke) minnaar gefascineerd is door de vagina van zijn partner, er 'geen genoeg van krijgt' en deze vagina niet alleen graag wil penetreren maar haar ook op alle mogelijke manieren wil onderzoeken en strelen, is het NIET zo dat hij, in een soort bedrieglijke kortsluiting, ten onrechte dit lichaamsdeel van huid, haar en vlees aanziet voor het Ding zelf – de vagina van zijn geliefde is, in al haar

lichamelijke stoffelijkheid, ‘het ding zelf’ en geen spectrale verschijning uit een andere dimensie. Wat haar maakt tot een ‘oneindig’ begeerlijk object waarvan het ‘mysterie’ nooit volledig kan worden doorgrond, is haar niet-gelijkheid aan zichzelf, oftewel: de manier waarop ze nooit direct ‘zichzelf’ is.³⁴ De kloof die de drift zijn eeuwig karakter geeft en hem tot een eindeloze, repetitieve cirkelgang rond het object laat worden, is niet de kloof die de leegte van het Ding scheidt van zijn toevallige belichamingen, maar de kloof die het ‘pathologische’ object scheidt VAN ZICHZELF – op dezelfde manier als, zoals we zojuist zagen, Christus niet de toevallige stoffelijke (‘pathologische’) belichaming is van de suprasensibele God: zijn ‘goddelijke’ dimensie is beperkt tot de aura van een zuivere Schein.

Daarin ligt de moeilijkheid van Bernard Baas’ voortreffelijke kantiaanse lezing van Lacan in zijn *De la Chose à l’objet*,³⁵ een heroïsche poging om in het denken de kantiaanse ‘transcendentale’ lezing van Lacan te versmelten met de problematische aard van de presubjectieve drift, van het obscure proces in de loop waarvan een levend lichaam ‘explodeert’ tot een zelfbewust organisme dat tegelijkertijd binnen en buiten zichzelf verkeert (het maakt deel uit van het objectieve milieu waarin het als object bestaat, terwijl het tegelijkertijd in zijn gezichtsveld de wereld omvat). We hebben aldus te maken met wat Lacan aanduidt als de mysterieuze ‘verdubbeling (*la doublure*)’³⁶ van het levende lichaam: er ontstaat een kloof, een afstand, die verband houdt met de paradoxale topologie van het lint van Möbius of de fles van Klein.³⁷ In deze ‘verdubbeling’, die nog niet de subjectieve eigenschap tot verdubbelen is van de zelfreflectie en/of het zelfbewustzijn, onderscheidt Lacan de fundamentele structuur van de ‘ongeleide’ drift waarvoor een stel lippen dat zichzelf kust de

beste metafoor is. De mysterieuze tussenstatus van de drift is gelegen in het feit dat we – terwijl we NOG NIET te maken hebben met het aan de symbolische wet onderworpen sub-ject, dat is veroordeeld tot de eeuwige zoektocht naar het verloren oerobject ('Ding') dat in werkelijkheid al ontbreekt – ook NIET MEER te maken hebben met de onmiddellijke beslotenheid in zichzelf van een biologisch organisme: gezien vanuit het standpunt van 'louter het (biologische) leven', is hier al een bepaald *exces* in werking getreden, een bepaald 'teveel', de verslaving aan een surplus dat niet meer in bedwang gehouden kan worden – wat is 'drift' anders dan de aanduiding van een excessieve 'pressie' die het zuiver biologische levensritme doet ontsporen en verstoort?

Eric Santner brengt dit *exces* in verband met Heraclitus' oude formule *hen diapheron heauto*, waarnaar Plato in zijn *Symposium* verwijst en die Hölderlin in zijn *Hyperion* vertaalt als 'das Eine in sich selber unterschiedene' – het 'in zichzelf onderscheiden ene'.³⁸ Santner wijst erop dat wanneer Hölderlin deze formule onderschrijft als dé definitie van de schoonheid, het er niet om gaat dat kunstenaars de tegenstellingen en spanningen in de esthetische totaliteit van een harmonieus geheel met elkaar verzoenen, maar dat ze integendeel juist een plaats creëren waar mensen in extase het traumatische *exces* kunnen beschouwen waar hun leven om draait. Hiervan uitgaand stelt Santner een nieuwe lezing voor van de beroemde regels uit Hölderlins hymne *Andenken*: 'Was bleibet aber, stiften die Dichter' ('Maar wat blijft, wordt door dichters gegrondvest'). De standaardlezing houdt in dat dichters na een gebeurtenis de situatie vanuit een evenwichtig standpunt kunnen beschouwen, dat wil zeggen, vanaf de veilige afstand waar de historische betekenis van de gebeurtenissen duidelijk wordt. Maar als nu eens 'wat blijft' het *restant zelf* is, dat wat Schelling

aanduidde als ‘het ondeelbare restant’, dat wat uit het organische geheel UITSTEEKT, het exces dat niet kan worden opgenomen en geïntegreerd in de sociaal-historische totaliteit, zodat de poëzie, in plaats van een harmonieus totaalbeeld van een tijdperk te schilderen, nu juist een stem geeft aan dat wat een bepaald tijdperk NIET in zijn verhalen kon opnemen? Het feit dat de oorspronkelijke formule (*hen diapheron heauto*) afkomstig is van Heraclitus, moet ons waakzaam maken: men moet deze woorden ‘anachronistisch’ en tegendraads lezen, wat wil zeggen: NIET in de oorspronkelijke presocratische betekenis van de harmonie van het Al die voortkomt uit de strijd en spanning tussen zijn bestanddelen, maar als toegespitst op dát exces dat verhindert dat het Ene ooit een harmonieus Al kan worden. Het is alsof Heraclitus’ woorden moeten worden opgevat als een toekomstgericht fragment dat afkomstig is uit de toekomst: alleen een ‘anachronistische’ lezing vanuit de toekomst kan hun ware betekenis onthullen.

Hoe moet Baas nu zijn concept van de drift laten versmelten met zijn briljante kantiaanse lezing van Lacan, waarin hij de structurele homologie benadrukt tussen het freudiaans-lacaniaanse Ding en het kantiaanse noumenale Ding-op-zichzelf? Het Ding is immers slechts zijn eigen gemis, de ongrijpbare schim van het verloren oerobject van het verlangen dat is voortgebracht door de symbolische wet en het symbolische verbod, en l’*objet petit a* is Lacans ‘transcendentale programma’ dat bemiddelt tussen de a priori leegte van het onmogelijke Ding en de empirische objecten die ons (on)genoegen schenken – *objets a* zijn empirische objecten die toevallig zijn verheven tot de waardigheid van het Ding, zodat ze gaan fungeren als belichamingen van het onmogelijke Ding.³⁹ De oplossing van Baas is voorspelbaar: in zijn in zichzelf besloten kringloop verwezenlijkt de drift zijn streven

door herhaaldelijk zijn doel te missen, wat betekent dat hij rond een centrale leegte draait. Deze leegte is de leegte van/ als het onmogelijke/werkelijke Ding, dat wordt verboden dan wel verloren wanneer eenmaal het subject opdoemt doordat het de symbolische orde betreedt . . . Op dit punt moet men echter met klem vaststellen dat de ‘verdubbeling’, de topologische verwringing die het ‘exces’ van het leven voortbrengt dat we ‘drift’ noemen, NIET KAN worden gelijkgesteld aan (of worden gefundeerd in) de symbolische wet die het onmogelijke moederlijke reële Ding verbiedt: de kloof die door deze ‘verdubbeling’ ontstaat is NIET de leegte van het Ding dat is verboden door de symbolische Wet. Men voelt welhaast de verleiding om te opperen dat het de uiteindelijke functie van de symbolische Wet is ons in staat te stellen de uitputtende impasse van de drift te VERMIJDEN – de symbolische Wet reageert al op een bepaalde intrinsieke belemmering op grond waarvan het dierlijk instinct op de een of andere wijze ‘vast slaat’ en explodeert in de excessieve repetitieve beweging. Hij stelt het subject in staat tot een magische transformatie van deze repetitieve beweging – die het subject vastlegt aan de oorzaak/het object van de drift – in de eeuwigdurende zoektocht naar het (verloren/verboden) object van het verlangen. Om het iets anders te formuleren: terwijl Baas terecht vaststelt dat de ‘verdubbeling’ van de drift altijd plaatsvindt binnen de orde van de betekenisgever, stelt hij de betekenisgever te snel gelijk aan de symbolische orde die gefundeerd is in de Wet/het Verbod. Wat Lacan in de twee laatste decennia van zijn carrière trachtte uit te werken was nu juist de status van een betekenisgever die nog niet besloten ligt in de symbolische Wet of het symbolische Verbod. Nergens is dit onderscheid duidelijker dan ten aanzien van de sublimatie (als we met Lacan meegaan wanneer hij die definieert als de verheffing van een

[empirisch] object tot de waardigheid van het Ding):⁴⁰ het is NIET zo dat de drift ‘een (empirisch) object tot de waardigheid van het Ding verheft’ – hij kiest veeleer een object tot object dat in zichzelf de cirkelvormige structuur van het draaien rond een leegte bezit.

Welbekend is het zinnetje ‘pas op voor de kleine lettertjes’, dat inhoudt dat je bij een overeenkomst of polis goed moet letten op de minuscule gedrukte specificaties en voorwaarden onderaan de bladzijde die onprettige verrassingen kunnen bevatten en in de praktijk de voordelen van de overeenkomst teniet kunnen doen. Gaat dit in de theologie ook op? Is het waar dat God zichtbaar is in de algehele harmonie van het heelal, terwijl de duivel in ‘de kleine lettertjes’ zit, die, hoewel onbeduidend in het licht van de grote wereld, voor ons als individuen gruwelijk lijden kunnen inhouden? In elk geval ten aanzien van het christendom is de verleiding groot om de zaak om te keren: God zit in de kleine lettertjes – in de algehele saaiheid en ongedifferentieerdheid van het heelal zien we de goddelijke dimensie in nauwelijks waarneembare details – nu eens in een vriendelijke glimlach, dan weer in een onverwachts gebaar van behulpzaamheid . . . De lijkwade van Turijn met daarop de vermeende fotografische afdruk van Christus is wellicht het voorbeeld bij uitstek van dit ‘goddelijke detail’, van het ‘beetje reële’ – de discussies erover passen keurig in het drietal Symbolisch/Imaginair/Reëel: we zien het aspect van het Imaginaire (is de beeltenis een getrouwe weergave van Christus?), het aspect van het Reële (wanneer werd het materiaal gemaakt? Geeft het onderzoek waarmee werd aangetoond dat het linnen in de veertiende eeuw werd geweven definitief uitsluitsel?) en het aspect van het Symbolische (het verhaal van de complexe geschiedenis van de lijkwade door de eeuwen heen). De ware moeilijkheid

schuilt echter in de potentieel catastrofale gevolgen voor de kerk zelf als de onderzoeken zouden aantonen dat de lijkwade authentiek is (dat wil zeggen: zou stammen uit het gebied en de periode waarin Christus leefde): er zitten sporen van Christus' bloed op de lijkwade, en sommige biochemici houden zich al bezig met het DNA daaruit – wat zal dit DNA ons vervolgens vertellen over de VADER van Christus (om maar te zwijgen over de mogelijkheid om Christus te KLONEN)?

Vertoont deze minimale afstand tot een levend wezen waar-
toe dit exces leidt, deze kloof of verdubbeling van het leven in
het 'gewone' en het spectrale 'ondode' leven, niet de struc-
tuur van wat Marx beschreef als 'goederenfetisjisme', waarbij
een doodgewoon object een aura verkrijgt en er een andere
onstoffelijke dimensie doorheen begint te schemeren? Zoals
Lacan zelf heeft benadrukt⁴¹, luidt het antwoord dat goe-
derenfetisjisme zelf parasiteert op de structuur van de
'immanente transcendentie' die hoort bij de drift als zodanig:
onder bepaalde maatschappelijke omstandigheden mobili-
seren de producten van de menselijke arbeid deze functie en
verschijnen als een universum van goederen. Ten aanzien van
de Christusfiguur maakt deze verwijzing naar het universum
van goederen het ons ook mogelijk Marx' oude gedachte te
reactualiseren dat Christus is als geld onder de mensen (de
gewone goederen): net zoals geld als universele waardedragers
direct het 'exces' (het 'overschot', de 'waarde') belichaamt
dat objecten tot goederen maakt, belichaamt Christus recht-
streeks het 'exces' dat het menselijk dier tot een echt mens
maakt. In beide gevallen ruilt/geeft de universele waarde-
drager zichzelf voor alle andere excessen – net zoals geld het
goed 'als zodanig' is, is Christus de mens 'als zodanig'. Net
zoals de universele waardedragers een goed moet zijn dat is

ontdaan van iedere gebruikswaarde, heeft Christus het exces, de overmaat aan zonde van alle mensen overgenomen juist omdat hij zuiver was, zonder excessiviteit – de eenvoud zelve.

Laten we ons, teneinde de elementaire structuur van deze excessiviteit te verhelderen, wenden tot Jonathan Lear, die de freudiaanse ‘doodsdrift’ krachtig heeft bekritiseerd: Freud hypostaseert het zuiver negatieve feit van breuken en interrupties die niet direct in de ‘normale’ teleologisch georiënteerde psychische economie kunnen worden geïntegreerd, tot een positief teleologisch principe. In plaats van het feit te accepteren dat er zuiver toevallige interrupties bestaan die het teleologisch functioneren van de menselijke psyche ondermijnen, verzint hij een hoger positief beginsel dat voor deze ontwrictingen verantwoordelijk is (de ‘doodsdrift’).⁴² Lear beschuldigt Lacan van dezelfde concretiserende positivering van de kloof/breuk naar het positieve ‘Hierbuiten’ ten aanzien van de voorstelling van het Ding als het Hierbuiten, de onbereikbare harde kern van het Reële waaromheen de betekenisgevers draaien. In plaats van te accepteren dat er altijd een restant is dat niet kan worden verklaard vanuit de ‘principes’ die het psychische leven beheersen, ontwikkelt Freud een hoger principe dat in feite het hele psychische leven moet omvatten. In een fraai uitgewerkte parallel tussen Aristoteles en Freud en met ontlening van een term aan Laplanche beschrijft Lear deze operatie als de introductie van de ‘raadselachtige betekenisgever’: Freuds ‘doodsdrift’ is geen positief concept met een specifieke inhoud, maar louter een belofte van bepaalde niet-gespecificeerde kennis, de benoeming van een verleidelijk mysterie, van een entiteit die verantwoordelijk lijkt te zijn voor de verschijnselen die moeten worden verklaard, ook al weet niemand precies wat hij betekent.

Is Lacan hier daadwerkelijk schuldig? Is het niet zo dat de operatie van de ‘raadselachtige betekenisgever’ zoals beschreven door Lear juist de operatie is van de Meester-Betekenisgever, van de universaliteit en zijn constitutieve uitzondering? Lacan is zich bewust van het gevaar van het ‘substantieel maken’ van de scheuring naar een Hierbuiten – hij werkte juist de ‘vrouwelijke’ logica van het Niet-Al uit om in te gaan tegen deze logica van de universaliteit en de uitzondering daarop. Bondig geformuleerd is dat wat Lear aanduidt als ‘breuk’ de ruimte van wat Lacan de *daad* noemt, de scheuring in het symbolische narratieve continuüm, de ‘mogelijkheid van nieuwe mogelijkheden’, zoals Lear het uitdrukt – en de elementaire ‘mannelijke’ operatie vaagt juist deze dimensie van de daad weg. Cruciaal is hier Lears schets van Freuds breuk met de aristotelische ethica. Aristoteles stelt dat geluk het doel van het leven is – dit is evenwel al een GERELECTEERDE opstelling (in navolging van Socrates), omdat bij een prefilosofische onderdompeling in de eigen leefwereld de vraag naar de betekenis en/of het doel van het leven ‘als zodanig’ in al zijn geledingen niet kan opkomen. Wat betekent dat men, om deze vraag te kunnen beantwoorden, om het leven als Geheel te kunnen aanvatten, een uitzondering moet introduceren, een element dat niet langer past in het ‘gewone’ leven (bij Aristoteles is dit, uiteraard, de zuivere Theorie als de opperste zelfvoldoening schenkende activiteit). Dit is uiteindelijk echter onbereikbaar voor ons stervelingen, omdat alleen God (of goden) zich ermee kan (kunnen) bezighouden. Op het moment dat de wijsgeer zich alleen maar probeert voor te stellen wat het zou betekenen een gelukkig leven te hebben, genereert hij daarbij een excessiviteit van buitenaf ten gevolge waarvan het leven niet langer binnen zijn eigen grenzen kan worden gehouden . . . Wat

Lear hier in eigen bewoordingen (her)ontdekt, is Lacans paradoxale logica van het Niet-Al: elke totalisering moet berusten op een lege Meester-Betekenisgever die de constitutieve uitzondering ervan markeert. Verschafft derhalve Lacans logica van het Niet-Al niet juist de formule voor wat Lear aanduidt als 'leven met een restant', als het opgeven van de inspanningen om het restant te beheersen door het te verbinden met een Meester-Betekenisgever en het 'opnieuw substantieel' te maken – met aanvaarding van het feit dat we verkeren op een terrein dat nooit kan worden getotaliseerd?

Het leven verliest zo zijn tautologische, zelfvoldoening schenkende bewijskracht: het omvat een exces dat zijn evenwichtige loop verstoort. Wat betekent dit? De premisse van de theorie van de risicosamenleving en de mondiale reflexivisatie behelst dat tegenwoordig iedereen aan alles 'verslaafd' kan raken – niet alleen aan alcohol en drugs, maar ook aan eten, roken, seks en werk . . . Deze universalisering van de verslaving wijst op de radicale onzekerheid die iedere subjectieve positie tegenwoordig kenmerkt: er bestaan geen duidelijke van te voren vastgelegde patronen, alles moet steeds weer worden besproken, tot de zelfmoord aan toe. Albert Camus benadrukte in zijn verder hopeloos verouderde *Le mythe de Sisyphe* terecht dat de zelfmoord het enige echte filosofische probleem is – maar WANNEER wordt het dat? Alleen in de moderne reflexieve samenleving, wanneer het leven niet langer 'vanzelf gaat', als 'niet aangemerkt' grootheid (om de door Roman Jakobson ontwikkelde term te gebruiken), maar wanneer het wordt 'aangemerkt' en uitdrukkelijk moet worden gemotiveerd (de reden waarom euthanasie aanvaardbaar wordt). Voorafgaand aan de moderniteit was zelfmoord simpelweg een teken van een pathologische stoornis, van wanhoop of van ellende. Maar met de reflexivisatie wordt de

zelfmoord een *existentiële* daad, de uitkomst van een zuivere beslissing, die niet kan worden gereduceerd tot een objectief lijden of psychische pathologie. Dit is de keerzijde van Emile Durkheims reductie van de zelfmoord tot een maatschappelijk feit dat kwantificeerbaar en voorspelbaar is: de beide verschuivingen, de objectivering/kwantificering van de zelfmoord en zijn transformatie tot een zuivere *existentiële* daad correleren strikt met elkaar. Wat dit verlies van de spontane neiging tot leven kortom inhoudt, is dat *het leven zelf tot object van verslaving wordt*.⁴³ Het is gemarkeerd/bezoedeld door een exces en bevat een ‘restant’ dat niet langer past bij het eenvoudige levensproces. ‘Leven’ betekent niet langer het nastreven van het evenwichtige voortplantingsproces, maar houdt in dat men ‘hartstochtelijk gehecht’ of gebonden raakt aan een exces, aan een kern van het Reële, waarvan de functie contradictoir is: hij introduceert het aspect van de gehechtheid of de ‘fixatie’ in het levensproces – de mens is in laatste instantie een dier wiens leven ontspoord is door excessieve fixatie op een traumatisch Ding.

In een van zijn (ongepubliceerde) colleges become-mentarieert Jacques-Alain Miller een griezelig laboratoriumexperiment met ratten: in een labyrinthische proefopstelling wordt een begeerlijk object (een lekker hapje of een seksuele partner) voor een rat aanvankelijk gemakkelijk bereikbaar gemaakt. Vervolgens wordt de opstelling zodanig veranderd dat de rat ziet en dus weet waar het begeerlijke object is, maar het niet kan bereiken. In ruil, als een soort troostprijs, wordt een aantal vergelijkbare objecten van geringere waarde voor hem bereikbaar gemaakt – hoe zal de rat reageren? Een tijd lang probeert hij bij het ‘ware’ object te komen. Als hij daarop heeft vastgesteld dat het voorgoed buiten zijn bereik ligt, laat hij dit object en enkele van de plaatsvervangende

minderwaardige objecten voor wat ze zijn – hij handelt kortom als een ‘rationeel’ utilitaristisch subject. Pas nu echter begint het echte experiment: de onderzoekers opereren de rat en rommelen aan zijn hersenen. Ze gaan in de weer met laserstralen op een manier waarover je, zoals Miller fijnzinnig opmerkt, maar beter niets kunt weten.

Wat gebeurde er nu toen de geopereerde rat weer werd losgelaten in het labirint waar het ‘ware’ object onbereikbaar was? De rat *hield vol*: hij kon zich nooit volledig verzoenen met het verlies van het ‘ware’ object en genoeg nemen met een van de minderwaardige substituten, maar richtte zich herhaaldelijk op het ‘ware’ object en probeerde het te bereiken. De rat was kortom in zekere zin *vermenselijkt*, hij ontwikkelde de tragische ‘menselijke’ relatie tegenover het onbereikbare absolute object dat, juist vanwege zijn onbereikbaarheid, ons verlangen voorgoed blijft beheersen. (Het ging Miller er uiteraard om dat deze quasi-vermenselijking van de rat voortkwam uit zijn biologische *verminking*: de onfortuinlijke rat ging zich ten opzichte van het object van zijn verlangen als een mens gedragen nadat zijn hersenen waren aangetast door een ‘onnatuurlijke’ chirurgische ingreep.) Aan de andere kant brengt juist deze ‘conservatieve’ fixatie de mens tot aanhoudende vernieuwing, omdat hij deze excessiviteit nooit volledig in zijn levensproces kan integreren. Zo zien we waarom Freud de term ‘doodsdrift’ bezigde: de les van de psychoanalyse behelst dat mensen nooit zomaar leven, maar bezeten zijn van een vreemde drift om het leven te genieten in een vorm die de gewone gang van zaken te buiten gaat – ‘dood’ staat hier eenvoudigweg en treffend voor de dimensie buiten het ‘gewone’ biologische leven.

Het menselijk leven is nooit ‘zomaar leven’, het wordt altijd gedragen door een exces van het leven dat zich voordoet

als de paradoxale verwonding die ons ‘ondood’ maakt, die voorkomt dat we sterven (afgezien van de wonden van Tristan en Amfortas in respectievelijk Wagners *Tristan en Parsifal* is de definitieve beschrijving ervan te vinden in Kafka’s ‘Een platelandsdokter’): als deze wond is genezen kan de held in vrede sterven. Aan de andere kant zijn, zoals Jonathan Lear terecht benadrukt, de voorstellingen van het ideële leven dat is verheven boven de dagelijkse sleur (zoals de aristotelische contemplatie) stuk voor stuk impliciete plaatsvervangers van de dood: de enige manier om direct bij het exces van het leven te komen is, nogmaals, te sterven. Het elementaire christelijke inzicht behelst dat deze twee tegengestelde aspecten van dezelfde paradox worden samengevoegd: van de wond herstellen, hem genezen, is uiteindelijk gelijk aan je er volledig en rechtstreeks mee identificeren – dit is de ambiguïteit die in de Christusfiguur ligt besloten. Hij staat voor de excessiviteit, het exces van het leven, voor het ‘ondode’ surplus dat standhoudt boven de kringloop van ontstaan en verval: ‘Ik ben gekomen opdat zij leven hebben en overvloed’ (Johannes 10:10). Maar staat dit offer niet tegelijk voor het uitwissen van dit exces? Het verhaal van de zondeval gaat er duidelijk over hoe het menselijk dier het exces van het leven opdoet waardoor het tot mens wordt – het ‘paradijs’ is de benaming voor het leven dat is bevrijd van de last van deze verontrustende excessiviteit. Uit liefde voor de mensheid neemt Christus vervolgens vrijwillig het exces (de ‘zonde’) op zich waaronder de menselijke soort heeft geleden.

Had Nietzsche dus gelijk met zijn bewering dat Christus de enige echte christen was? Door alle zonden op zich te nemen en er vervolgens, met zijn dood, voor te boeten maakt Christus de weg vrij voor de verlossing van de mensheid – door zijn dood worden de mensen echter niet rechtstreeks

verlost, maar krijgen ze de MOGELIJKHEID verlost te worden en van het exces te worden bevrijd. Dit onderscheid is cruciaal: Christus knapt NIET ons werk voor ons op, hij lost onze schulden niet af, maar geeft ons ‘alleen’ EEN KANS – door zijn dood bevestigt hij ONZE vrijheid en verantwoordelijkheid, anders gezegd: hij biedt ons ‘enkel’ de mogelijkheid om onszelf te verlossen door de ‘sprong in het geloof’, oftewel: door de keuze te maken voor een ‘leven in Christus’ – in imitatio Christi HERHALEN wij Christus’ gebaar om vrijwillig het exces van het leven op ons te nemen, in plaats van het te projecteren op, of af te schuiven naar een voorstelling van de Ander. (We hebben ‘enkel’ tussen aanhalingstekens gezet, omdat, zoals Kierkegaard duidelijk was, de definitie van vrijheid behelst dat de mogelijkheid boven de feitelijkheid staat: door ons de kans te bieden onszelf te verlossen, doet Christus oneindig veel meer dan als hij ons direct had verlost.)

‘Mijn God, waarom hebt gij mij verlaten?’

Drie

Iedere grote breuk in de geschiedenis van het Westen kan worden voorgesteld als een vorm van ‘zich losmaken’. De filosofische verwondering van de Grieken ‘maakt zich los’ van de onderdompeling in het mythisch universum. Het jodendom ‘maakt zich los’ van de polytheïstische *jouissance*. Het christendom ‘maakt zich los’ van de substantiële gemeenschap. De grote vraag luidt nu: wat is het verband tussen deze drie gebeurtenissen? De consequenties ervan galmen nog na in de details van de geschiedenis van de wijsbegeerte – denk aan de totale afwezigheid van een verwijzing naar het onderscheid tussen jodendom en christendom en, meer specifiek, naar Spinoza, in het oeuvre van Heidegger.¹ Vanwaar deze afwezigheid? Misschien ligt de sleutel in de overgang van Heideggers eerste fase (*Sein und Zeit*) naar zijn tweede fase (de aan tijdperken gebonden historiciteit van het Zijn). Laten we beginnen bij *Sein und Zeit*: het tweede deel van het boek is in zekere zin een HERHALING van het eerste deel. Het analyseert nogmaals het *Dasein*, op een radicaler niveau. Geen wonder dan ook dat Hubert Dreyfus, Richard Rorty en andere voorvechters van de ‘pragmatische’ lezing de nadruk leggen op het eerste deel. Dit spitst zich toe op het ‘zijn in de wereld’, op de onderdompeling van het *Dasein* in zijn leefwereld, waar het dingen als ‘voor de hand liggend’ ontmoet en vervolgens

andere manieren inzet om zich te verhouden tot dingen als gevolg van tekortkomingen in onze onderdompeling in de leefwereld: wanneer een werktuig niet naar behoren werkt, nemen we er enige afstand van en vragen ons af wat er mis is, waarbij we het behandelen als een aanwezig object. In het tweede deel, evenwel, is het perspectief als het ware omgedraaid: de onderdompeling in de leefwereld zelf is niet het oorspronkelijke feit, maar wordt voorgesteld als secundair ten opzichte van de afgrond van de 'geworpenheid' van het *Dasein*, de staat van op de wereld geworpen zijn, die wordt ervaren in de modus van de angst die zijn constitutieve onbepaaldheid en schuld/verantwoordelijkheid voor het *Dasein* ontsluit – vanuit deze afgrond ontsnappen we uiteindelijk naar een betrokken onderdompeling in de wereld, waar altijd 'iets te doen' is.

Deze herhaling is echter nog niet alles – hij krijgt een aanvulling op de laatste bladzijden van *Sein und Zeit*, waarop Heidegger nogmaals overgaat naar een ander niveau en de overgang van de historiciteit van het *Dasein* naar de collectieve geschiedenis van een volk tracht uit te werken. Hij heeft daarbij te maken met noties als de keuze van een held en het aanvaarden van een lotsbestemming door het volk (niet het individu) door de handeling van de beslissende opening. De moeilijkheid met *Sein und Zeit* is niet dat het boek onvoltooid is, maar dat het *TE LANG* is en een excessiviteit bevat die overbodig is en niet past bij de rest van het boek – het probleem van Heidegger na *Sein und Zeit* was niet hoe hij dit boek moest afmaken, maar hoe hij af moest komen van de excessiviteit aan het slot, hoe hij die zijn juiste plaats moest geven. Aan het einde van de jaren twintig zocht hij wanhopig naar een uitweg in wat men in laatste instantie alleen kan aanduiden als de kantiaanse transcendentale horizon. Hij speelde daarbij

enige tijd met de gedachte om te refereren aan Kants transcendente schematische ordening of morele Wet als achtergrond voor een juist begrip van *Sein und Zeit*.² Het is ons standpunt dat Heidegger, als hij deze weg tot het einde toe had bewandeld, in zijn theoretische stelsel een plaats had vrijgemaakt voor de fundamentele joods-christelijke ervaring van het wezen van de mens dat is gefundeerd in een traumatische ontmoeting met een radicaal Anderszijn – een goddelijk Anderszijn dat zelf de mens, de mensheid nodig heeft als de plaats van zijn openbaring. Het was in een gebaar van DEFAITISME dat Heidegger halverwege de jaren dertig koos voor wat door vele critici, onder wie Philippe Lacou-Labarthe,³ is afgedaan als zijn esthetisch-politieke concept van de gemeenschap (polis als de plaats van gemeenschappelijk verblijf). Strikt correlerend met deze esthetisering van de politiek is Heideggers heropname van het afgrondelijke exces van de geschiedenis in de notie van de heroïsche daad: het exces is in laatste instantie het excessief-monstrueuze gebaar van een held die een nieuwe polis sticht . . . Dit geeft vervolgens ook een antwoord op de vraag waarom de joodse ervaring in Heideggers denken volledig ontbreekt: de plaats daarvoor ligt TUSSEN Heideggers eerste en tweede fase en zou duidelijk zijn geworden als Heidegger de 'transcendentale' weg van *Sein und Zeit* tot het einde toe zou hebben bewandeld.

In zijn welbekende bepaling van de oorsprong van de westerse filosofie noemt Heidegger Socrates de 'zuiverste denker van het Westen', wat verklaart waarom 'hij niets heeft geschreven'. Ten aanzien van de 'tocht' van de terugtrekking van het Zijn dat ons aantrekt door zijn terugtrekking, 'deed hij niets anders dan dat hij zich in deze tocht, deze stroming plaatste en zich daarin handhaafde,' zodat alle grote filosofen na Socrates uiteindelijk vluchtelingen zijn, ze gedragen zich

‘als mensen die hardlopend proberen te ontkomen aan elke tochtstroom die te sterk voor hen is.’⁴ In de terminologie van Lacan is deze ‘tocht’ van de terugtrekking de kloof in de grote Ander, zodat Socrates als enige in deze kloof standhield en optrad als plaatsvervanger – die tegenover zijn gesprekspartners deze kloof belichaamde en opvulde. Alle latere filosofen verhulden deze kloof door te voorzien in een gesloten ontologisch stelsel. Had Lacan geen gelijk toen hij, in zijn college over overdracht, de positie van Socrates voorstelde als die van een psychoanalyticus die tevens de plaats inneemt van een *objet petit a*, van het gemis van en de inconsistentie van de grote Ander?⁵ Staat Socrates niet voor de ex-tieme kern van de filosofie, voor de niet-filosofische positie van de analyticus waaruit de filosofie voortkomt, al wordt die dan noodzakelijkerwijs versluierd door haar ontwikkeling? Het is hier van cruciaal belang dat Heidegger Socrates in zuiver structurele termen definieert: van belang is de structurele plaats (van de inconsistentie van de Ander) die hij inneemt en waaraan hij vasthoudt, niet de positieve inhoud van zijn leer. Wanneer Heidegger dus benadrukt dat Socrates ‘niets heeft geschreven’, ligt het accent niet op het schrijven als tegenpool van het spreken, maar op het ontbreken van ‘werken’, van het systematisch ontvouwen van een leer: ‘Socrates’ benoemt slechts een bepaalde verkondigings-POSITIE, die van het ‘zich losmaken’ van de gemeenschap – iets waarvoor hij betaalde met zijn leven – en niet een reeks stellingen.

GELOOF ZONDER GELOVIGHEID

Laten we vervolgens beginnen bij de joodse breuk. Allereerst betreft die de veranderde status van het geloof. In zijn ‘Je sais bien, mais quand même . . .’⁶ werpt Octave Mannoni het verschil op tussen ‘geloof (*foi*)’ en ‘gelovigheid (*croyance*)’. Als ik

zeg 'ik heb geloof in jou', bevestig ik het symbolische pact tussen ons beiden, een bindende overeenkomst, een dimensie die ontbreekt in de 'gelovigheid' van het 'geloven aan' geesten etc. De oude joden GELOOFDEN AAN vele goden en geesten, maar wat Jahweh van hen vroeg was om alleen IN HEM TE GELOVEN, om het symbolische pact te respecteren tussen de joden en hun God die hen had uitverkoren. Men kan aan geesten geloven zonder vertrouwen in hen te stellen, met andere woorden, zonder in hen te geloven (door hen voor listig en boosaardig te houden en zich niet gebonden te voelen aan pacten of afspraken met hen). In een lastiger maar hieraan tegengesteld voorbeeld van cruciaal belang kan men X geloven (vertrouwen in hem hebben) zonder in X te geloven. Dit laatste is volgens Lacan het geval met de grote Ander, de symbolische Orde: 'er is geen grote Ander', hij is niet meer dan een virtuele orde, een gedeelde fictie, we hoeven ER niet IN te geloven om HET te geloven, om ons gebonden te voelen aan een symbolische afspraak. Om precies dezelfde reden wordt in het geval van het imaginaire 'geloof in' het geloof altijd afgeschoven (ik ben het nooit die, in de eerste persoon enkelvoud, klaarstaat om het geloof te bevestigen, altijd is de fictie vereist van een 'subject dat wordt verondersteld te geloven'), terwijl in het geval van het symbolische geloof de afspraak in de eerste persoon enkelvoud performatief wordt bevestigd.

Is het evenwel niet zo dat ELKE religie, ELKE ervaring van het heilige, verband houdt met een 'zich losmaken' van de dagelijkse sleur – of zelfs eenvoudigweg DAAROP NEERKOMT? Is dit 'zich losmaken' niet eenvoudigweg de aanduiding voor de elementaire EXTATISCHE ervaring van het betreden van het domein waar dagelijkse regels worden opgeschort, het domein van de gewijde OVERTREDING? Voor de joden daarentegen maakt de Wet zelf ons los van de dagelijkse

regels en voorschriften – in en door het ‘zich losmaken’ doen we niet mee aan de uitspattingen die de Wet opschorten, we ontmoeten *de Wet zelf* als de radicaalste overtreding. We moeten hier terugkomen op het gesprek uit Kafka’s *Het proces* tussen Josef K. en de priester – het gesprek dat ze voeren na (en over) de gelijkenis van de deur van de wet: wat daaraan wel moet opvallen is het volstrekt a-mystieke, puur ‘externe’, pedant-juridische karakter van dit gesprek. In deze onovertroffen bladzijden beoefent Kafka de unieke joodse kunst van het lezen als de manipulatie van de betekenisgever, van de ‘dode letter’, die het best naar voren komt uit de uitspraak van de exegeten die door de priester wordt aangehaald: ‘Juist inzicht in een kwestie en verkeerd begrijpen van diezelfde kwestie sluiten elkaar niet helemaal uit.’⁷ Het volstaat om de bewering van de priester te vermelden dat de werkelijk misleide figuur in de gelijkenis niet de buitenman is, maar de deurwachter zelf, ‘want hij is ondergeschikt aan die man en hij weet het niet’.⁸ Waarom? Een gebondene is altijd ondergeschikt aan een vrij man, en de buitenman is duidelijk vrij. Hij kan gaan waarheen hij wil, hij is uit eigen vrije wil naar de deur van de wet gekomen, terwijl de deurwachter aan zijn post gebonden is. Omdat de deur uitsluitend bedoeld was voor de buitenman, moest de deurwachter jaren achtereen wachten op de beslissing van de buitenman om de deur van de wet door te gaan . . .⁹ – is er een groter contrast denkbaar dan met de extatische, obscurantistische hermeneuten die zoeken naar verborgen spirituele boodschappen? We benaderen hier geen mystiek geheim, we gaan geen graal ontdekken, er is alleen sprake van droog bureaucratisch gekissebis – wat, natuurlijk, de hele passage des te huiveringwekkender en raadselachtiger maakt.¹⁰

Opent het jodendom daadwerkelijk de dimensie ‘buiten de

geschiedenis'? Ja en nee: pas met de joods-christelijke traditie **BEGINT** de eigenlijke geschiedenis – de geschiedenis onderscheiden van de eenvoudige organische ontwikkeling of de kringloop van de opkomst en ondergang van rijken. De eigenlijke geschiedenis **IS** de spanning tussen de geschiedenis en de 'eeuwige' (a-historische) traumatische kern. Men komt hier zelfs in de verleiding om de onfortuinlijke, halfvergeten Francis Fukuyama lof toe te zwaaien: de idee van het 'einde van de geschiedenis' ligt veel dichterbij de ware historische benadering dan het simplistische geglobaliseerde historicisme (oftewel, de naïeve tegenwerping dat de geschiedenis helemaal nog niet voorbij is, dat er nog steeds sprake is van conflicten en veranderingen), aangezien het de notie inhoudt van een radicale **BREUK**, een scheuring tussen **VOOR** en **NA** – en een dergelijke scheuring in het continuüm van de evolutie **IS** het kenmerk van de **GESCHIEDENIS** – 'geschiedenis' is in de radicale betekenis van het woord niets anders dan de opeenvolging van dergelijke scheuringen die de hele **BETEKENIS** van de geschiedenis opnieuw definiëren. Daarin ligt de ultieme paradox: juist de pleitbezorgers van het 'einde van de geschiedenis' staan, op grond van hun concept van een radicale scheuring tussen **VOOR** en **NA**, tussen historie en posthistorie, veel dichterbij de ware historiciteit dan degenen die de spot met hen drijven en volhouden dat de geschiedenis doorgaat, dat de conflicten allesbehalve voorbij zijn – deze 'conflicten' zijn plat en behelzen slechts een proces van opkomst en ondergang, een 'natuurlijke historie' zonder eigenlijke historische spanning.

Daarin schuilt overigens ook de fatale beperking van de historicistische standaardkritiek op het werk van Alain Badiou. Volgens deze kritiek is de interventie *ex nihilo* van de Gebeurtenis in de historiciteit van het Zijn een geseculariseerde

variant van de religieuze Openbaring waardoor de Eeuwigheid rechtstreeks intervenieert in de afwikkeling van de tijd: benadrukt Badiou zelf niet dat men de Gebeurtenis niet kan afleiden uit de orde van het Zijn, omdat er niet meer in de orde van het zijn steekt dan *la site évenementielle*, de locatie van de potentiële verschijning van de Gebeurtenis van de Waarheid?¹¹ Het eerste bezwaar tegen dit verwijt is dat het een open deur intrapt: Badiou zelf verwijst veelvuldig naar de Gebeurtenis als de geseculariseerde Genade.¹² Op een fundamenteeler niveau negeren deze verwijten opnieuw de kloof die voorgoed is gevallen tussen de geschiedenis (in de zin van een eenvoudig, dynamisch, evolutionair afwikkelingsproces) en de eigenlijke historiciteit die gelegen is in het spanningsveld tussen Eeuwigheid en Geschiedenis, op de unieke momenten waarop hun kortsluiting plaatsvindt. Daarom moet men, tegen incidentele misleidende formuleringen van Badiou zelf in, vaststellen dat er geen uiteindelijke ‘synthese’ van de Gebeurtenis en het Zijn bestaat: *deze ‘synthese’ is reeds de Gebeurtenis zelf*, de ‘magische’ verschijning van de ‘noumenale’ dimensie van de Waarheid in de orde van het Zijn. Het is dan ook geen wonder dat Badiou in zijn voorstelling van de Gebeurtenis van de Waarheid als iets externs dat niet valt te reduceren tot het proces van het Zijn, verzeild raakt in een wonderlijk gezelschap van mensen die hij anders krachtig afwijst. In haar ‘Wat is vrijheid?’ stelt Hannah Arendt dat een daad van vrijheid absoluut niet beheersbaar en voorspelbaar is, maar veeleer verwant is aan een wonder: de vrijheid komt naar voren in het vermogen ‘iets nieuws te beginnen en . . . niet in staat te zijn de consequenties te beheersen of zelfs te voorspellen’.¹³ Een vrije handeling omvat dan ook:

[de] *afgrond* van het niets die zich opent voor elke daad die

niet kan worden toegeschreven aan een betrouwbare keten van oorzaak en gevolg en die onverklaarbaar is in de aristotelische categorieën potentialiteit en actualiteit.¹⁴

Volgens Arendt – en hierin stemt Badiou strikt met haar overeen – is vrijheid dan ook tegengesteld aan het hele domein van het verstrekken van diensten en goederen, van het drijven van huishoudens en het uitvoeren van bestuurlijke maatregelen die niet behoren tot de eigenlijke politiek: de enige plaats voor de vrijheid is de gemeenschappelijke politieke ruimte. Daarbij wordt volledig voorbijgegaan aan niets minder dan Marx' fundamentele inzicht in hoe 'het probleem van de vrijheid is vervat in de maatschappelijke verhoudingen die in het liberale discours impliciet tot "onpolitiek" zijn verklaard – dat wil zeggen, zijn genaturaliseerd.'¹⁵

DE LENINISTISCHE VRIJHEID

Hoe is het dan gesteld met de vrijheid? Lenin bepaalde in 1922 als volgt zijn positie in een polemiek gericht tegen de kritiek van de mensjewieken en sociaalrevolutionairen op de macht van de bolsjewieken:

Inderdaad geven de preken van . . . de mensjewieken en sociaalrevolutionairen uiting aan hun ware aard: 'De revolutie is te ver gegaan. Wat u nu zegt hebben wij steeds gezegd, staat u ons toe het nog eens te zeggen.' Maar wij geven daarop ten antwoord: 'Staat u ons toe u voor het vuurpeloton te zetten vanwege deze uitspraken. Óf u ziet er vanaf uw opvattingen uit te dragen, óf u blijft uw politieke opvattingen in de openbaarheid brengen onder de huidige omstandigheden, nu onze positie veel moeilijker is dan toen de witte gardisten ons rechtstreeks aanvielen, dan hoeft u het alleen uzelf te verwijten wanneer wij u behandelen

als de slechtste en schadelijkste elementen uit de witte gardes.¹⁶

Deze leninistische keuzevrijheid – niet ‘Je geld of je leven!’ maar ‘Je kritiek of je leven!’ – is, in combinatie met Lenins laatdunkende houding tegenover de ‘liberale’ voorstelling van de vrijheid, verantwoordelijk voor zijn slechte reputatie bij liberalen. Hun argumenten berusten grotendeels op hun afwijzing van de wijze waarop het marxismeleninisme ‘formele’ en ‘feitelijke’ vrijheid tegenover elkaar plaatst: zoals zelfs linkse liberalen als Claude Lefort keer op keer benadrukken, is de vrijheid in diepste wezen ‘formeel’, zodat ‘feitelijke vrijheid’ gelijkstaat aan het ontbreken van vrijheid.¹⁷ Ten aanzien van het thema vrijheid is Lenins meest memorabele uitspraak immers: ‘Vrijheid – ja, maar voor WIE? Om er WAT mee te doen?’ – volgens hem leidde de ‘vrijheid’ van de mensjewieken om de bolsjewistische regering te bekritisieren, zoals ter sprake kwam in het citaat hierboven, in feite tot de ‘vrijheid’ om ten behoeve van de contrarevolutie de regering van arbeiders en boeren te ondermijnen . . . Is tegenwoordig, na de gruwelen van het ‘werkelijk bestaand socialisme’ niet duidelijk waar deze redenering scheef gaat? Ten eerste reduceert hij een historische constellatie tot een gesloten, volledig gecontextualiseerde situatie waarin de ‘objectieve’ consequenties van iemands daden volledig gedetermineerd zijn (‘ongeacht je bedoelingen dient wat je nu doet het objectieve doel van . . .’). Ten tweede overweldigt de positie waarin zulke uitspraken worden gedaan meestal iemands recht om te beslissen wat zijn daden ‘objectief gezien betekenen’, zodat hun ogenschijnlijke ‘objectivisme’ (het toegespitst zijn op ‘objectieve betekenis’) de verschijningsvorm is van zijn tegenpool, het grondige subjectivisme van: ik beslis wat je daden

objectief gezien betekenen, omdat ik de context van de situatie bepaal (als ik bijvoorbeeld mijn macht voorstel als het directe equivalent van de macht van de werkende klasse, dan is iedereen die tegen mij is 'objectief gezien' een vijand van de werkende klasse). Tegenover deze volledige contextualisering moeten we benadrukken dat vrijheid alleen 'feitelijk' is als zijnde het vermogen om de waarden van een gegeven situatie te 'overschrijden', om de 'veronderstellingen te poneren' van je activiteit (zoals Hegel het zou hebben uitgedrukt), dat wil zeggen, om de hele situatie waarin je actief bent opnieuw te definiëren. Bovendien is, zoals menig criticus heeft geconstateerd, de hele term 'werkelijk bestaand socialisme', ofschoon geïntroduceerd om het succes van het socialisme te bevestigen, op zichzelf een bewijs van het volledige falen van het socialisme, dat wil zeggen, van de mislukking van de poging om socialistische regimes te legitimeren – de term 'werkelijk bestaand socialisme' ontstond op het historische moment waarop het socialisme alleen werd gelegitimeerd door het naakte feit dat het bestond . . .¹⁸

Maar is hiermee alles gezegd? Hoe functioneert de vrijheid daadwerkelijk in liberale democratieën? Het presidentschap van Clinton was weliswaar dé belichaming van de 'Derde Weg' van het huidige (voormalig) links dat is bezweken voor de ideologische chantage van rechts, maar zijn programma voor de hervorming van de gezondheidszorg zou toch, in elk geval onder de huidige omstandigheden, zijn neergekomen op een soort *daad*, omdat het was gebaseerd op een verwerping van de heersende denkbeelden over de noodzaak om de rijksuitgaven en bureaucratie te kortwieken – in zekere zin zou 'het onmogelijke' zijn verricht. Het is dan ook geen wonder dat het mislukte: de mislukking ervan – misschien de enige significante, zij het negatieve, *gebeurtenis* uit Clintons

presidentschap – getuigt van de materiële kracht van de ideologische notie van de ‘vrije keuze’. Dat wil zeggen dat, hoewel de grote meerderheid van de zogenaamde ‘gewone mensen’ niet goed op de hoogte was van het programma, de medische lobby (twee keer zo sterk als de beruchte defensielobby!) erin slaagde het publiek de fundamentele gedachte in te prenten dat bij een universele gezondheidszorg de keuzevrijheid (op medisch gebied) werd bedreigd – tegen deze zuiver fictieve verwijzing naar de ‘vrijheid van keuze’ bleken alle opsommingen van harde feiten (in Canada is de gezondheidszorg goedkoper en effectiever, met niet minder keuzevrijheid, etc.) machteloos.

We raken hier het zenuwcentrum van de liberale ideologie: de keuzevrijheid, gefundeerd in de voorstelling van het ‘psychologische’ subject dat is begiftigd met strevingen die hij of zij tracht te verwezenlijken. Dit geldt in het bijzonder voor de huidige tijd, voor het tijdperk van wat sociologen als Ulrich Beck de ‘risicosamenleving’ noemen.¹⁹ Daarin tracht de heersende ideologie ons de onzekerheid die voortkomt uit de ontmanteling van de verzorgingsstaat te verkopen als de ideale gelegenheid voor nieuwe vrijheden: je moet elk jaar van baan veranderen en vertrouwen op kortlopende contracten in plaats van op een langdurige vaste aanstelling. Waarom dat niet opgevat als de bevrijding van de verplichtingen van een vaste baan, als de kans om jezelf steeds opnieuw uit te vinden, je bewust te worden van het verborgen potentieel van je persoonlijkheid en dat te verwezenlijken? Je kunt niet langer vertrouwen op de vaste ziektekostenverzekeringen en pensioenregelingen, en dus moet je kiezen voor extra dekkingen die je zelf moet betalen. Waarom dat niet opgevat als een extra keuzemogelijkheid: óf nu een beter leven, óf zekerheid op de lange termijn? En maakt deze situatie je angstig, dan zal de

postmoderne ideoloog, de ideoloog van de 'tweede moderniteit', je onmiddellijk voor de voeten werpen dat je niet in staat bent de volledige vrijheid op je te nemen, dat je 'ontsnapt aan de vrijheid' en dat je op onvolwassen wijze vasthoudt aan oude, vaste vormen . . . Sterker nog, wanneer dit is gaan behoren tot de ideologie van het subject als het psychologisch individu dat zwanger is van natuurlijke vermogens en strevingen, dan interpreteer ik als het ware automatisch al deze veranderingen als voortkomend uit mijn persoonlijkheid, niet als een gevolg van het feit dat ik door de krachten van de markt heen en weer geslingerd word.

Verschijselen als deze maken het des te noodzakelijker om de tegenstelling tussen 'formele' en 'feitelijke' vrijheid in een nieuwe, nauwkeuriger betekenis OPNIEUW VAST TE STELLEN. Wat we nodig hebben, in dit tijdperk van liberale hegemonie, is een 'leninistisch' *traité de la servitude libérale*, een nieuwe versie van La Boéties *Traité de la servitude volontaire* dat het uitgesproken oxymoron 'liberaal totalitarisme' volledig recht doet. In de experimentele psychologie zette Jean-Léon Beauvois de eerste stap in deze richting met zijn nauwkeurige onderzoek naar de paradoxen van het verlenen van keuzevrijheid aan het subject.²⁰ Uit herhaaldelijk uitgevoerde experimenten kwam de volgende paradox naar voren: als men, NADAT men twee groepen vrijwilligers heeft laten instemmen met de deelname aan een experiment, hun meedeelt dat het experiment iets onaangenaams zal inhouden, iets dat zelfs tegen hun principes ingaat, en als men op dit punt de leden van de eerste groep eraan herinnert dat ze de vrije keuze hebben om te weigeren, terwijl tegen de tweede groep niets wordt gezegd, dan zal in BEIDE groepen EEN GELIJK (zeer hoog) percentage mensen instemmen met verdere deelname aan het experiment.

Dit betekent dat het verlenen van formele keuzevrijheid geen enkel verschil maakt: zij aan wie deze vrijheid werd gegeven doen hetzelfde als degenen aan wie hij (impliciet) werd onthouden. Dit betekent evenwel niet dat het herinneren aan, of toekennen van de keuzevrijheid geen enkel verschil maakt: zij die de keuzevrijheid kregen zullen niet alleen geneigd zijn hetzelfde te kiezen als degenen die deze vrijheid werd onthouden. Ze zullen ook geneigd zijn hun ‘vrije’ beslissing om aan het experiment deel te nemen te ‘rationaliseren’ – niet in staat om de zogenoemde cognitieve dissonantie te verdragen (hun besef dat ze VRIJWILLIG tegen hun belangen, geneigdheden, smaken en normen zijn ingegaan), zullen ze ertoe neigen van mening te veranderen over de handeling die van hen werd verlangd.

Laten we zeggen dat iemand wordt gevraagd om mee te doen aan een experiment naar het veranderen van eetgewoonten om hongersnoden te kunnen bestrijden. Vervolgens wordt hem, nadat hij daarmee heeft ingestemd, bij zijn eerste bezoek aan het laboratorium gevraagd een levende worm op te eten, waarbij hij er expliciet aan wordt herinnerd dat hij, als hij dat weerzinwekkend vindt, natuurlijk mag weigeren, omdat hij volledige keuzevrijheid heeft. In de meeste gevallen zal hij de worm opeten en dat vervolgens rationaliseren door tegen zichzelf iets te zeggen als: ‘Wat van me gevraagd wordt IS walgelijk, maar ik ben geen lafaard. Ik moet wat moed en zelfbeheersing tonen, anders zullen de geleerden me beschouwen als een zwakkeling die er bij het minste of geringste de brui aan geeft. Bovendien bevat een worm veel eiwitten en kan hij daadwerkelijk worden ingezet om de armen te voeden – dus wie ben ik om zo’n belangrijk experiment te belemmeren door mijn kleinzielige overgevoeligheden? Tenslotte berust mijn afkeer van wormen misschien

maar op een vooroordeel, misschien is een worm nog niet zo kwaad – zou een worm proeven geen nieuwe, gedurfde ervaring zijn? Stel je voor dat het me in staat stelt een onverwachte, een tikje perverse dimensie aan mezelf te ontdekken waarvan ik me tot nog toe niet bewust was?’

Beauvois noemt drie aspecten die mensen ertoe brengen een dergelijke daad die ingaat tegen hun neigingen en belangen uit te voeren: het *autoritaire* (het bevel: ‘Je moet dat doen omdat ik het zeg, zonder vragen te stellen!’ , gesteund door de beloning als het subject de opdracht uitvoert en de straf als hij hem weigert), het *totalitaire* (de verwijzing naar een hogere zaak of algemeen belang dat uitstijgt boven het vermeende belang van het subject: ‘Je moet het doen omdat het, ook al is het onaangenaam, ten goede komt aan onze natie, onze partij of de mensheid!’) en het *liberale* (de verwijzing naar de aard van het subject zelf: ‘Wat van je wordt gevraagd, lijkt misschien weerszinwekkend, maar als je diep in jezelf kijkt zul je ontdekken dat het in je ware aard ligt om het te doen – je zult het leuk vinden, je zult je bewust worden van nieuwe, onvermoede dimensies van je persoonlijkheid!’).

Op dit punt behoeft Beauvois correctie: een zo direct autoritair systeem is vrijwel non-existent – zelfs het meest onderdrukkende regime legitimeert zijn heerschappij publiekelijk met de verwijzing naar een hoger belang. Het: ‘je moet gehoorzamen omdat ik het zeg’ klinkt in laatste instantie alleen door als obsceen supplement bij deze verwijzing, een supplement dat tussen de regels moet worden gelezen. Het is veeleer kenmerkend voor autoritaire systemen om te verwijzen naar een hoger belang (‘ongeacht waar je verder toe geneigd bent, je moet mijn bevel opvolgen ten bate van het hoger belang!’), terwijl het totalitarisme, net als het liberalisme, het subject aanspreekt uit hoofde van ZIJN EIGEN

belang ('wat jou voorkomt als externe druk is in werkelijkheid de expressie van je objectieve belangen, van wat je WERKELIJK WILT zonder dat je je daarvan bewust bent!'). Het verschil tussen deze twee zit hem in iets anders: een totalitair stelsel legt het subject zijn of haar belang op, zelfs als het tegen zijn of haar wil is – denk aan de roemruchte uitspraak van Karel I van Engeland: 'Als iemand zo onbezonnen tegennatuurlijk zal zijn om zich te keren tegen zijn koning, zijn land en zijn eigen belang, dan zullen wij hem, met Gods zegen, gelukkig maken – zelfs tegen zijn wil.' (Karel I tegen de graaf van Essex op 6 augustus 1644). We stuiten hier op het latere jakobijnse thema van het geluk als politieke factor, alsmede op het idee van Saint-Just om mensen te dwingen gelukkig te zijn . . . Het liberalisme probeert deze paradox te vermijden (of beter: te verhullen) door zich tot het uiterste vast te klampen aan de fictie van de onmiddellijke, vrije zelf-perceptie van het subject ('Ik beweer niet dat ik beter weet wat jij wilt dan jijzelf – kijk maar eens diep in jezelf en beslis dan in vrijheid wat je wilt!').

De oorzaak van deze fout in Beauvois' argumentatie ligt in het feit dat hij niet inziet dat de afgrondelijke tautologische autoriteit (het: 'het is zo omdat ik het zeg!' van de Meester) niet uitsluitend werkzaam is vanwege de sancties (straf/beloning) die hij impliciet of expliciet oproept. Met andere woorden: wat laat een subject nu precies vrijwillig kiezen wat hem, tegen zijn belangen en neigingen in, wordt opgelegd? Het empirisch onderzoek naar 'pathologische' (in de kantiaanse zin van het woord) motieven is hier niet voldoende: de uiting van een bevel dat de aangesprokene een symbolische overeenkomst of verplichting oplegt, oefent een eigen intrinsieke kracht uit, zodat we tot gehoorzamen worden verleid door juist datgene wat een obstakel lijkt te zijn – het

ontbreken van een ‘waarom’. Hier kan Lacan ons van dienst zijn: zijn ‘Meester-Betekenisgever’ duidt precies op deze hypnotische kracht van het symbolische bevel dat berust op zijn eigen utingsdaad – hier stuiten we op ‘symbolische efficiëntie’ in zijn zuiverste vorm. De drie manieren om de uitoefening van autoriteit te legitimeren (‘autoritair’, ‘totalitair’ en ‘liberaal’) zijn in feite drie manieren om de verleidelijke macht van de afgrond van deze lege roep te verhullen en ons ervoor te verblinden. In zekere zin is het liberalisme hier zelfs de ergste van de drie, omdat het de redenen om te gehoorzamen een NATUURLIJKE PLAATS toekent in de innerlijke psychologische structuur van het subject. De paradox is dan ook dat ‘liberale’ subjecten in zekere zin het minst vrij zijn: ze wijzigen hun kijk op zichzelf en accepteren dat wat hun wordt OPGELEGD zijn oorsprong vindt in hun ‘natuur’ – ze zijn zich zelfs niet langer BEWUST van hun onderworpenheid.

Laten we de toestand in Oost-Europa rond 1990 eens onder de loep nemen, toen het ‘werkelijk bestaand socialisme’ instortte: plotseling belandden de mensen in een toestand van ‘politieke keuzevrijheid’ – maar werd hun WERKELIJK ooit de fundamentele vraag gesteld wat voor nieuwe orde ze eigenlijk wilden? Waren ze niet in precies dezelfde situatie terechtgekomen als Beauvois’ proefpersoon/slachtoffer? Eerst kregen ze te horen dat ze het beloofde land van de politieke vrijheid betraden. Vervolgens, kort daarop, kregen ze te horen dat deze vrijheid gepaard ging met een wilde privatisering, met de ontmanteling van het stelsel van sociale zekerheid, enzovoort, enzovoort – nog steeds waren ze vrij om te kiezen, als ze wilden konden ze ermee ophouden. Maar nee, onze heldhadtige Oost-Europeanen wilden hun westerse mentoren niet teleurstellen, ze volhardden stoïcijns in de keuze die ze nooit

hadden gedaan en overtuigden zichzelf ervan dat ze zich moesten gedragen als volwassenen die beseffen dat de vrijheid zijn prijs heeft . . . Daarom is de voorstelling van het met natuurlijke geneigdheden begiftigde subject dat zijn ware zelf en zijn potentieel moet verwezenlijken en dat derhalve in laatste instantie verantwoordelijk is voor zijn eigen mislukking of succes, het belangrijkste ingrediënt van de liberale vrijheid. Hier moet men het wagen de leninistische tegenstelling te herintroduceren tussen ‘formele’ en ‘feitelijke’ vrijheid: in een daad van feitelijke vrijheid durft men juist de verleidelijke macht van de symbolische efficiëntie te DOORBREKEN. Daarin schuilt het aspect van waarheid in Lenins bitse repliek op de kritiek van de mensjewieken: de ware vrije keuze is een keuze waarin ik niet alleen kies tussen twee of meer opties BINNEN een vastgelegd aantal waarden, maar waarin ik kies voor de verandering van deze waarden zelf. De valstrik bij de ‘overgang’ van het ‘werkelijk bestaand socialisme’ naar het kapitalisme zat hem daarin dat de mensen nooit de kans kregen het *ad quem* van deze overgang te kiezen – opeens waren ze (bijna letterlijk) in een nieuwe situatie ‘geworpen’, waarin ze een nieuw pakket keuzes kregen aangeboden (tussen zuiver liberalisme, nationalistisch conservatisme, etc . . .). Dit betekent dat de ‘feitelijke vrijheid’, als de daad van het bewust veranderen van dit pakket, zich alleen voordoet wanneer men, in de situatie van een gedwongen keuze, HANDELT ALSOF DE KEUZE NIET GEDWONGEN IS en men ‘het onmogelijke kiest’.

Hierover gaan Lenins bezeten tirades tegen de ‘formele’ vrijheid, daarin ligt hun ‘rationele kern’ besloten die het behouden waard is: wanneer hij benadrukt dat er geen ‘zuivere’ democratie is, dat we ons altijd moeten afvragen wie door een bepaalde vrijheid wordt gediend en wat de rol van

deze vrijheid in de klassenstrijd is, dan wil hij nu juist de mogelijkheid van de WARE radicale keuze behouden. Het onderscheid tussen ‘formele’ en ‘feitelijke’ vrijheid komt uiteindelijk hierop neer: ‘formele’ vrijheid is keuzevrijheid BINNEN de waarden van de bestaande machtsverhoudingen, terwijl ‘feitelijke’ vrijheid de plaats markeert van een interventie die deze waarden ondermijnt. Het is Lenin er kortom niet om te doen de keuzevrijheid te beperken, maar om de fundamentele keuze te behouden – wanneer Lenin vragen stelt over de rol van vrijheid binnen de klassenstrijd, stelt hij deze vraag: ‘Draagt deze vrijheid bij aan de fundamentele revolutionaire keuze, of beperkt hij die juist?’

Het populairste Franse tv-programma uit het najaar van 2000, dat tweemaal zo hoge kijkcijfers behaalde als de beruchte ‘Big Brother’-reality soaps, was ‘C’est mon choix’ (‘Het is mijn keuze’). In deze op het derde Franse net uitgezonden talkshow was de gast een gewoon mens (bij uitzondering een bekendheid) die een eigenaardige keuze had gedaan die bepalend was geweest voor zijn of haar hele levensstijl: een van hen had besloten nooit ondergoed te dragen, een ander probeerde een geschiktere seksuele partner voor zijn vader of moeder te vinden. Extravaganties waren toegestaan en zelfs in trek, maar met expliciete uitzondering van keuzes die het publiek konden verontrusten (iemand wiens keuze het was racist te zijn was bijvoorbeeld a priori van deelname uitgesloten). Is er iets voorstelbaar dat treffender weergeeft waar de ‘keuzevrijheid’ in onze liberale samenlevingen daadwerkelijk op neerkomt? We kunnen onze kleine keuzes blijven maken en mogen onszelf grondig ‘heruitvinden’, op voorwaarde dat deze keuzes de maatschappelijke en ideologische balans niet ernstig verstoren. ‘C’est mon choix’ zou werkelijk radicaal zijn als het zich juist

toespitste op ‘verontrustende’ keuzes: als er bijvoorbeeld overtuigde racisten als gast werden uitgenodigd, kortom mensen wier keuze (wier verschil) Inderdaad verschil maakte. Dit is ook de reden waarom ‘democratie’ tegenwoordig steeds meer iets vals is geworden, een concept dat door de wijze waarop het meestal wordt gebruikt zo in diskrediet is gebracht dat men misschien het risico moet nemen het aan de vijand te laten. Waar, hoe en door wie worden de doorslaggevende beslissingen over sociale vraagstukken op wereldschaal genomen? Gebeurt dat in de publieke ruimte, met de betrokken participatie van de meerderheid? Als het antwoord daarop ‘ja’ luidt, is het van secundair belang of de staat een eenpartijstelsel kent. Luidt het antwoord ‘nee’, dan is het van secundair belang of we over een parlementaire democratie en individuele keuzevrijheid beschikken.

Vond in de Sovjet-Unie aan het einde van de jaren twintig en het begin van de jaren dertig niet iets plaats dat sterk leek op de ontdekking van het liberale individu in psychologische zin? De Russische avant-gardekunst uit het begin van de jaren twintig ondersteunde niet alleen ijverig de industrialisatie, maar trachtte ook een nieuwe, industriële mens te ontwikkelen – die niet langer de oude, sentimentele, in tradities gewortelde mens was, maar een nieuwe mens die met genoeg zijn rol als boutje of schroefje in de reusachtige, gecoördineerde industriële machinerie accepteerde. Dit mensbeeld was subversief in zijn ‘ultraorthodoxie’, oftewel in zijn overidentificatie met de kern van de officiële ideologie: het mensbeeld dat naar voren komt uit het werk van Eisenstein, Meyerhold, constructivistische schilderijen en dergelijke, benadrukt de schoonheid van de mechanische bewegingen en de volledige onpsychologisering van de nieuwe mens. Wat in het Westen werd gezien als de absolute

nachtmerrie van het liberale individualisme, als het ideologische contrapunt van het ‘Taylorstelsel’ en Henry Fords lopende band, werd in Rusland toegejuicht als utopisch bevrijdingsvisioen: zo was Meyerhold een vurig aanhanger van de ‘behavioristische’ benadering van het acteren – de acteur moest zich niet langer gevoelsmatig vertrouwd maken met het door hem gespeelde personage, maar een niets ontziende lichamelijke training ondergaan, gericht op een kille fysieke discipline, op het vermogen een aantal gemechaniseerde bewegingen uit te voeren . . .²¹ DIT was onverdraaglijk voor EN IN de officiële stalinistische ideologie, zodat het stalinistische ‘socialistisch realisme’ in feite een poging WAS om weer een ‘socialisme met een menselijk gezicht’ tot stand te brengen, dat wil zeggen, om het industrialisatieproces weer een plaats te geven binnen de begrenzingen van het traditionele psychologische individu: in socialistisch-realistische teksten, schilderijen en films werden individuen niet langer voorgesteld als onderdelen van een wereldomspannende machinerie, maar als warme, hartstochtelijke mensen.

Het voor de hand liggende bezwaar dat hier kan worden gemaakt luidt natuurlijk: is in zijn fundamentele karakter het huidige ‘postmoderne’ subject niet exact tegengesteld aan het vrije subject dat zichzelf in laatste instantie verantwoordelijk voor zijn eigen lot hield – dit subject ontleent zijn gezag tot spreken immers aan zijn status als slachtoffer van omstandigheden die buiten zijn macht liggen? Ieder contact met een ander mens wordt ervaren als potentiële bedreiging – rookt de ander, of werpt hij een begerige blik op me, dan kwetst hij me al. Deze logica van het slachtoffer-zijn heeft tegenwoordig een universele waarde gekregen en reikt al veel verder dan de standaardzaken van racisme of seksuele intimidatie – denk aan de groeiende financiële ‘industrie’

voor de betaling van schadeclaims, aan de overeenkomst met de tabaksindustrie in de Verenigde Staten en de financiële claims van holocaustslachtoffers en in nazi-Duitsland te werk gestelde dwangarbeiders, en aan het idee dat de Verenigde Staten de zwarte Amerikanen vele miljarden dollars zouden moeten betalen als smartengeld voor alles wat hun door de slavernij is aangedaan . . . Deze voorstelling van het subject als niet voor zichzelf verantwoordelijk slachtoffer gaat uit van een extreem narcistisch perspectief waarin elke ontmoeting met de Ander zich voordoet als een potentiële bedreiging van het preciaire denkbeeldige evenwicht van het subject. Als zodanig is deze voorstelling niet de tegenpool van, maar veeleer de inherente aanvulling op het liberale vrije subject: in de thans overheersende vorm van de individualiteit overlapt het egocentrische zelfbesef van het psychologisch subject op paradoxale wijze het feit dat men zichzelf beschouwt als slachtoffer van de omstandigheden.

Badiou loopt hier zelf in de proto-kantiaanse val van de ‘valse oneindigheid’: bang als hij is voor de mogelijke ‘totalitaire’ terroristische consequenties van het benoemen van de ‘feitelijke vrijheid’ als *de directe opname van de Gebeurtenis in de orde van het Zijn* (was het stalinisme niet uitgerekend zo’n directe ‘ontologisering’ van de Gebeurtenis, de reductie ervan tot een nieuwe positieve orde van het Zijn?) benadrukt hij de kloof die hen voorgoed van elkaar scheidt. Voor Badiou betekent de trouw aan de Gebeurtenis dat de sporen van de Gebeurtenis moeten worden nagegaan, een arbeid die per definitie nooit kan worden uitgevoerd. Alle beweringen met tegengestelde strekking ten spijt vertrouwt hij dan ook op een soort kantiaanse regulatieve Idee, op het definitieve einde (de volledige omzetting van de Gebeurtenis in het Zijn) dat men alleen in een proces zonder einde kan benaderen. Hoewel Badiou

nadrukkelijk pleit voor de terugkeer naar de filosofie, slaagt hij er daarbij toch niet in het fundamenteel authentieke filosofische inzicht te bevatten dat werd gedeeld door Hegel en Nietzsche, zijn grote opponent – wijst Nietzsches 'eeuwige terugkeer van hetzelfde' niet in dezelfde richting als Hegels *Enzyklopädie*: 'De eeuwige Idee, in de volledige vervulling van haar wezen, zet zichzelf eeuwig aan het werk, zich ontwikkelend en verheugend als absolute Geest'?'²² Voor een echte filosoof is alles altijd al gebeurd. Moeilijk te bevatten is hoe in deze voorstelling niet alleen betrokken activiteit NIET voorkomt, maar die zelfs daadwerkelijk IN STAND HOUDT. Het bekende jezuïtische axioma over de menselijke activiteit geeft blijk van een duidelijk vooruitlopen op dit inzicht:

Dit is nu de eerste regel van het handelen: neem aan/geloof dat het welslagen van uw ondernemingen geheel en al van u afhangt en geenszins van God. Ga desalniettemin te werk alsof God alleen alles zal doen en gijzelf niets.²³

Dit axioma is een omkering van de algemene uitdrukking waartoe het meestal wordt gereduceerd: 'Help jezelf en God helpt jou!' (oftewel: 'Geloof dat God je hand leidt, maar handel alsof alles van jou afhangt!'). Het verschil is hier van cruciaal belang: je moet jezelf als volledig verantwoordelijk ervaren – het vertrouwen op God moet in je DADEN en niet in je GELOOF besloten liggen. Omvat de algemene uitdrukking de vaste fetisjistische gespletenheid van het 'Ik weet heel goed [dat alles van mij afhangt], maar desondanks . . . [geloof ik in de helpende hand van God]', de jezuïtische variant is geen simpele, symmetrische omkering van deze gespletenheid – hij ondergraaft veeleer de logica van de fetisjistische ontkenning volledig.

Het politieke aspect van deze kloof wordt uiteraard

gevormd door Badiou's marginalistische anti-etatisme: authentieke politiek moet actieve betrokkenheid bij de staatsmacht schuwen en zich beperken tot een agenda van verklaringen waarin de onvoorwaardelijke eisen van de *égalité* geformuleerd zijn. Badiou's politiek komt dan ook gevaarlijk dichtbij een apolitieke politiek – de volstreckte tegenpool van bijvoorbeeld Lenins niets ontziende gretigheid om de macht te grijpen en een nieuwe politieke orde op te leggen. (Op het radicaalste niveau betreft de impasse waarin Badiou is beland de vergaande ambiguïteit van wat hij aanduidt als *l'innommable*, het 'onbenoembare': wat niet kan worden benoemd is TEGELIJK de Gebeurtenis voorafgaand aan zijn Benoeming EN de zinneloze feitelijkheid, de gegevenheid van de veelheid van het Zijnde – vanuit een Hegeliaans perspectief zijn zij in laatste instantie IDENTIEK, omdat de daad van de benoeming zelf een eigenschap van het Zijn tot Gebeurtenis verheft.)

Dit brengt ons weer terug bij het jodendom en het christendom: de joden wachten op de komst van hun Messias en hebben een houding van gespannen, toekomstgerichte aandacht, terwijl voor een christen de Messias er al is, de Gebeurtenis al heeft plaatsgevonden. Hoe 'bemiddelt' het jodendom dan tussen het heidendom en het christendom?²⁴ In zekere zin vinden we in het jodendom al de 'losmaking' van de onderdompeling in de Kosmische Orde, in de Keten van het Zijn – anders gezegd, van de directe toegang tot het universele als tegenstelling van de globale Orde, die de grondslag vormt van het christendom. De uiteindelijke betekenis van de Exodus is deze: de terugtrekking uit de hiërarchische (Egyptische) Orde ten gevolge van een rechtstreekse goddelijke oproep.²⁵

VANWAAR HET JOODSE ICONOCLASME?

Hoe moeten we dan de joodse onderworpenheid opvatten aan de wetten van het land waarin joden als bannelingen leven? Hun specifieke bestaan verstoort de vaste spanning tussen de symbolische Wet en zijn aanvulling door het obscene superego. In plaats van de natie van de (door het superego opgelegde) SCHULD te vormen, zijn de joden nu juist BE-VRIJD van de druk daarvan. DAAROM kunnen joden, zonder in de val van het superego te lopen, zoeken naar methoden om het begeerde object te behouden terwijl ze letterlijk aan de Wet gehoorzamen – ze voelen zich niet schuldig, ze spelen niet vals, omdat er niets ‘achter’ de wet steekt. Daarin schuilt het buitengewone van de joodse positie: de joden houden zich ALLEEN aan de SYMBOLISCHE REGELS, die zijn ontstaan van hun obscene denkbeeldige achtergrond. In het jodendom is geen plaats voor de heimelijke begripende knipoog, er bestaat bij de overtreders geen obscene solidariteit met betrekking tot hun medeplichtigheid. De joden zijn met andere woorden werkelijk ‘kosmopolitisch’ – ze GENIETEN niet van hun nationale identiteit, ze hebben geen gevoel voor ‘bloed en bodem’ en voor hun ‘wortels’. Hun thuisland is naar het oneindige weggeschoven (‘Volgend jaar in Jeruzalem!’). Deze bevrijding van het superego confronteert de joden echter nog directer met het trauma van de ontmoeting met het Ding, met de excessieve over-opwindning die niet langer wordt getemd tot ‘wezen van de natie’ maar zijn ‘ex-tieme’ karakter behoudt.

De paradox van de joodse identiteit bestaat daarin dat haar positie – de positie van de ‘universele uitzonderlijkheid’ van de thuisloze, verbannen outcast onder de naties, die direct staat voor het natieschap ‘als zodanig’ – de vorm aanneemt van een reeks arbitraire leefregels (het kosjere eten enzovoort)

die bepalend is voor een specifieke ETNISCHE gemeenschap. Het lossnijden van een bepaalde etnische identiteit neemt de vorm aan van de etniciteit zelf (op eenzelfde manier neemt de afwijzing van het snijden in het lichaam de vorm van de besnijdenis aan²⁶): de joden vormen de ‘gemeenschap die geen gemeenschap is’ (overeenkomstig Luce Irigarays beschrijving van de vrouw als *le sexe qui n’est pas un*). De joden staan, om met Jacques Rancière te spreken,²⁷ voor de universaliteit van de mensheid juist voorzover ze geen passende plaats in de orde van de afzonderlijke rassen hebben en voorzover ze een restant zijn dat niet in deze orde past. De onmiddellijke replek op deze gedachte luidt uiteraard dat de joden er niet alleen WEL DEGELIJK een heleboel specifieke gebruiken op na houden die hen van de niet-joden onderscheiden, maar dat ze bovendien een veel sterkere nadruk op deze gebruiken leggen dan andere groepen. Maar WAAROM moeten de joden alles reguleren door afgesproken regels? Komt dat niet doordat ze feitelijk ‘ongeworteld’ ZIJN in een veel radicaler zin dan zelfs het antisemitisme hen durft aan te wrijven? In zekere zin leven ze zelfs niet in wat pleitbezorgers van de gemeenschapszin tegenwoordig een ‘leefwereld’ noemen: ze missen het ondoordringbaar dikke achtergrondweefsel van impliciete veronderstellingen, rituelen, ongeschreven regels en vastliggende gebruiken die nooit kunnen worden geobjectiveerd tot een reeks van expliciete normen – hun ‘leefwereld’ is kunstmatig uitgewerkt en geconstrueerd. Misschien kan het onderscheid tussen zeggen en tonen in de zin van Wittgenstein hier van enig nut zijn: het christendom gaat uit van een onderscheid tussen externe regels en een innerlijk geloof (de vraag luidt daarom altijd: ben je WERKELIJK, in het diepst van je hart, gelovig, of houd je je alleen aan de dode letter van de wet?), terwijl in het

jodendom de ‘externe’ regels en gebruiken direct het religieuze geloof in zijn materiële bestaansvorm ZIJN – joden hoeven hun geloof niet UIT TE SPREKEN, ze TONEN het rechtstreeks in hun religieuze praktijk. Daarom is het christendom de religie van de innerlijke beroering en het zelfonderzoek, terwijl voor de joden de problemen uiteindelijk voor rekening komen van het ‘externe’, legalistische discours – joden spitsten zich toe op de regels die moeten worden gevolgd, vragen over het ‘innerlijk geloof’ worden simpelweg niet gesteld.

De joden bepalen dan ook dat er een bemiddelende figuur nodig is: om door te kunnen breken moet het Nieuwe zich eerst tot uitdrukking brengen in de oude vorm (zoals Marx zelf opmerkte ten aanzien van de moderne tijd: de breuk met het middeleeuwse religieuze universum moest eerst de vorm aannemen van een religieuze ketterij, namelijk het protestantisme). In hegeliaanse termen uitgedrukt: misschien zijn het jodendom en het christendom verwant als het In-zichzelf en het Voor-zichzelf – het jodendom is het christendom ‘in zichzelf’, nog in de vorm van het heidendom, verwoord in de heidense horizon. Binnen deze horizon (van beelden, geseksualiseerde rituelen, etc.) kan het Nieuwe zich alleen handhaven in de gedaante van een radicaal verbod: geen beelden, geen gewijde orgieën. Of, ten aanzien van de etniciteit: binnen de etnische ruimte kan het Nieuwe zich alleen articuleren als de paradox van een ‘bovengetalsmatige’ gemeenschap die geen wortels en geen land bezit maar daarnaar, al ronddwalend, altijd op zoek is . . . Aan de andere kant betekent dit dat het christendom alleen jodendom ‘voor zichzelf’ is.

Wat dan te denken van de joodse handhaving van het onvoorwaardelijk iconoclastisch monotheïsme? Het gebruikelijke standpunt in deze luidt dat de heidense (voor-joodse)

goden ‘antropomorf’ waren (zo waren de oude Griekse goden ontuchtig en overspelig, en kenden ze ook andere gewone menselijke hartstochten), terwijl de joodse religie, met haar iconoclasme, als eerste het goddelijke grondig ‘van zijn menselijke trekken ontleed’. Maar als het nu eens precies andersom is? Als nu eens juist het verbod aan de mens om afbeeldingen van God te maken getuigt van de ‘personificatie’ van God, zoals die naar voren komt in het ‘mensen maken naar ons beeld, als onze gelijkenis’ (Genesis 1:26) – als het ware doel van het joodse iconoclastische verbod nu eens niet werd gevormd door de oudere heidense religies, maar door de eigen ‘vermenselijking’ en ‘verpersoonlijking’ van God? Als de joodse religie nu eens *zelf* het exces heeft voortgebracht dat ze moet verbieden? De JOODSE God is de EERSTE volledig ‘verpersoonlijkte’ God, een God die zegt ‘Ik ben die ik ben’. Het iconoclasme en de andere joodse verboden hebben met andere woorden geen betrekking op het heidense Anderszijn, maar op het geweld van het EIGEN imaginaire exces van het jodendom – in heidense religies zou een dergelijk verbod simpelweg *betekenisloos* zijn geweest. Het maken van afbeeldingen is niet verboden vanwege de heidenen. De ware reden wordt gevormd door het voorgevoel dat er, als de joden hetzelfde zouden doen als de heidenen, iets verschrikkelijks zou zijn opgedoemd (een aanwijzing voor deze gruwel wordt gegeven in Freuds hypothese over de moord op Mozes, die traumatische gebeurtenis waarvan de ontkenning het fundament van de joodse identiteit vormt).²⁸ Het verbod op het maken van afbeeldingen is daarom een equivalent van de joodse ontkenning van de oermisdaad: de oervadermoord is het ultieme fascinerende beeld.²⁹ (Waar staat trouwens de christelijke herbevestiging van het unieke beeld van de gekruisigde Christus voor?)³⁰

Antropomorfisme en iconoclasme zijn dan ook NIET zomaar elkaars tegengestelden: het is NIET zo dat heidense religies goden afbeelden als meer dan levensgrote menselijke figuren, terwijl het jodendom een dergelijke uitbeelding verbiedt. Pas met het jodendom wordt God VOLLEDIG ‘vermenselijkt’ en wordt de ontmoeting met Hem een ontmoeting met een andere PERSOON in de volle betekenis van het woord – de joodse God kent dezelfde toorn, wraaklust, afgunst enzovoort als ieder mens . . . DAAROM mag men geen afbeeldingen van Hem maken: niet omdat een afbeelding de zuiver geestelijke entiteit zou ‘vermenselijken’, maar omdat deze entiteit er al te getrouw door zou worden weergegeven als het Naaste Ding.³¹ Het christendom gaat in deze richting tot het uiterste door vast te stellen dat er niet alleen sprake is van gelijkenis tussen God en de mens, maar zelfs van een rechtstreekse identiteit in de figuur van Christus: ‘geen wonder dat de mens op God lijkt, omdat een mens (Christus) God IS.’ Met zijn centrale voorstelling van Christus als mens-God maakt het christendom de verpersoonlijking van God in het jodendom ‘voor zichzelf’. Volgens de standaard opvatting antropomorfeerden de heidenen, waren de joden iconoclastisch en bracht het christendom een soort ‘synthese’ tot stand, een gedeeltelijke terugkeer naar het heidendom, door de introductie van de definitieve ‘icoon die alle andere iconen uitwist’, namelijk de afbeelding van de lijdende Christus. Tegen deze gemeenplaats moet worden ingebracht dat het de joodse religie is die een ‘abstracte/onmiddellijke’ ontkenning van het antropomorfisme blijft, die daar als zodanig aan vastzit en die wordt bepaald door deze uiterst rechtstreekse ontkenning, terwijl alleen het christendom het heidendom daadwerkelijk ‘eronder krijgt’.³² Het christelijke standpunt luidt hier: waarom zouden we, in plaats van de beeltenis van

God te verbieden, hem niet juist toestaan en hem dan ook weergeven als ZOMAR EEN MENS, als een beklagenswaardig man, die wat betreft zijn intrinsieke eigenschappen niet van andere mensen te onderscheiden is?

Om ons te laten gaan in een heiligschennende parallel – sciencefictionhorrorfilms gebruiken twee methoden om het Buitenaardse Ding weer te geven: het Ding is hetzij volkomen Anders, een monster waarvan de aanblik niet te verdragen valt (meestal een mengsel van een reptiel, een octopus en een machine, zoals de ‘alien’ uit Ridley Scotts gelijknamige film), hetzij PRECIES GELIJK AAN ONS, gewone mensen – met, uiteraard, een ‘kleinigheidje’ waaraan we de ‘alien’ kunnen herkennen (de vreemde glans in zijn ogen, wat teveel huid tussen zijn vingers . . .). Christus is volledig mens voorzover hij het exces/restant op zich neemt, het ‘teveel’ op grond waarvan een mens juist nooit volledig mens is: zijn formule is niet Mens = God, maar mens = mens, waar de goddelijke dimensie alleen intervenieert als het ‘iets’ dat de mens belet zijn volledige identiteit te verwezenlijken. In deze zin staat de verschijning van Christus in feite voor de dood van God: daarin wordt duidelijk dat God NIETS ANDERS is dan het exces van de mens, het ‘teveel’ van het leven dat niet in enige levensvorm in bedwang kan worden gehouden en dat de vorm (*morfe*) van het antropomorfisme schendt.

Om het nog rechtstreekser te formuleren: de heidenen vereerden GEEN beelden, ze waren zich welbewust dat de door hen gemaakte beelden ontoereikende kopieën van de ware goddelijkheid bleven (denk aan de oude hindoe-beelden van goden met tientallen handen en dergelijke – een voorbeeld dat duidelijk laat zien hoe elke poging om het goddelijke in een zintuiglijke of materiële vorm weer te geven spaak loopt in een halfbelachelijke overdrijving). In

tegenstelling tot de heidenen waren het de joden zelf die geloofden of veronderstelden dat de (zintuiglijke en materiele) beeltenis van het opperwezen te veel zou laten zien en een huiveringwekkend geheim zichtbaar zou maken dat beter niet in het volle licht kon komen, EN DAAROM MOESTEN ZE DEZE BEELTENIS VERBIEDEN – het joodse verbod heeft alleen zin tegen de achtergrond van deze angst dat de beeltenis iets schokkends zou onthullen, dat hij op een ondraaglijke manier GETROUW en ADEQUAAT zou zijn. Voor de christenen geldt hetzelfde: toen Augustinus het christendom, de godsdienst van de liefde, tegenover het jodendom, de godsdienst van de angst, plaatste en hij de overgang van het jodendom naar het christendom voorstelde als de overgang van angst naar liefde, projecteerde hij (opnieuw) op het jodendom het miskende oergebaar van het christendom zelf – wat het christendom door de verzoening in liefde tracht te overwinnen is het *eigen* constitutionele *exces*, de ondraaglijke angst die opkomt door de ervaring van de onmachtige God die heeft gefaald bij Zijn scheppingsarbeid, oftewel, om nogmaals naar Hegel te verwijzen, de traumatische ervaring van hoe het raadsel van God ook het raadsel voor God zelf is – ons onvermogen om God te begrijpen is wat Hegel een ‘reflexieve determinatie’ van de goddelijke zelfbeperking noemde.

Hetzelfde geldt eveneens voor de standaardtegenstelling tussen het cartesische transparante subject van het denken en het freudiaanse subject van het onbewuste, dat wordt beschouwd als anticartesiaans, als een ondergraving van de cartesische ‘illusie’ van de rationele identiteit. Men moet bedenken dat de tegenstelling waarnaar bij het bepalen van een bepaalde positie wordt verwezen DAARVAN de vooronderstelling, het eigen inherente *exces* is (zoals dat het geval is bij Kant: de notie van het diabolische kwaad die hij

verwerpt is alleen mogelijk binnen de horizon van ZIJN EIGEN transcendente omwenteling). Het gaat er hier niet zozeer om dat het cartesiaanse *cogito* de vooronderstelde ‘verdwijnende bemiddelaar’ is van het freudiaanse subject van het onbewuste (een gedachte die het waard is te worden uitgewerkt), maar dat het subject van het onbewuste in het cartesiaanse *cogito* al werkzaam is als het inherente exces daarvan: om het *cogito* te kunnen handhaven als de transparante ‘denkende substantie’ MOET men het excessieve punt van waanzin passeren waar het *cogito* wordt aangeduid als de verdwijnende afgrond van het substantiële denken. Op eenzelfde wijze is de joods-christelijke openheid tegenover de ander (‘Heb uw naaste lief!’) volkomen verschillend van de heidense tribale gastvrijheid: terwijl de heidense gastvrijheid berust op de duidelijke tegenstelling tussen het besloten domein van mijn gemeenschap en de externe Ander, klinkt in de joods-christelijke openheid een reactie door op de traumatische herkenning van de naaste als het onpeilbare afgrondelijke Ding – het Vreemde Ding is mijn naaste zelf, niet de vreemdeling die een bezoek aan mijn woning brengt. In het denken van Hegel brengt de joods-christelijke openheid de logica met zich mee van het ‘poneren van zijn vooronderstellingen’: hij prikkelt ons om open te blijven tegenover het Anderszijn dat alleen binnen zijn eigen horizon als zodanig wordt ervaren.

Kant en Freud beweerden beiden dat ze op hun terrein een ‘copernicaanse wending’ teweeg hadden gebracht. In het geval van Freud lijkt de betekenis van deze verwijzing duidelijk en eenvoudig: zoals Copernicus aantoonde dat onze aarde niet het centrum van het heelal is, maar een planeet die rond de zon draait en in die zin ‘gedecentreerd’ is – want wettelend rond een ander centrum – , zo toonde Freud aan dat het

(bewuste) 'Ich' niet het centrum van de menselijke psyche is, maar in laatste instantie een bijverschijnsel, een satelliet die draait rond het ware centrum, het onbewuste of 'Es' . . . Bij Kant ligt de zaak minder duidelijk – op het eerste gezicht kan het niet anders lijken dan dat hij juist het exact *tegenstelde* van een copernicaanse wending tot stand bracht: de voornaamste premisse van zijn transcendente benadering behelst immers dat de voorwaarden voor de mogelijkheid van onze ervaring van de objecten tegelijkertijd de voorwaarden voor de mogelijkheid van deze objecten zelf zijn, zodat in plaats van dat een subject zich in zijn kenvermogen moet aanpassen aan een externe, 'gedecentreerde' mate van waarheid, de objecten het subject moeten volgen – het is anders gezegd het subject zelf dat, vanuit zijn centrale positie, de objecten van kennis constitueert. Als men echter Kants verwijzing naar Copernicus zorgvuldig leest, moet men wel opmerken dat Kant niet de nadruk legt op de verschuiving van het substantiële vaste centrum, maar op iets heel anders: op de status van het subject zelf:

Wij stellen hier voor om precies dat te doen wat Copernicus deed toen hij de bewegingen van de hemellichamen trachtte te verklaren. Toen hij ontdekte dat hij geen vooruitgang kon boeken door te veronderstellen dat alle hemellichamen rond de beschouwer wentelden, keerde hij het proces om en veronderstelde bij wijze van experiment dat de beschouwer rondwentelde terwijl de sterren in rust bleven.³³

De exacte Duitse formulering ('die Zuschauer sich drehen' – dus draaien niet zozeer rond een ander middelpunt als wel *draaien/roteren rond zichzelf*)³⁴ maakt duidelijk waarin Kant belang stelt: het subject verliest zijn substantiële stabiliteit/identiteit en wordt gereduceerd tot de zuivere substantiële leegte van

de zelfroterende, afgrondelijke draaikolk die ‘transcendentale apperceptie’ heet. Tegen deze achtergrond kan men ook Lacans ‘terugkeer naar Freud’ plaatsen: wat Lacan doet komt er, zo bondig mogelijk geformuleerd, op neer dat hij de freudiaanse verwijzing naar de copernicaanse wending leest in de *oorspronkelijke kantiaanse betekenis* – waarbij niet de simpele verschuiving van het centrum van het ‘Ich’ naar het ‘Es’ of onbewuste het ‘ware’ substantiële brandpunt van de menselijke psyche is, maar de transformatie van het subject zelf vanuit het substantiële, zelfidentieke ‘Ich’, het psychologische subject vol emoties, instincten, disposities etc., tot wat Lacan het ‘belemmerde subject’ noemde, de draaikolk van de zelfrelaterende negativiteit van de begeerte. In deze precieze betekenis is het subject van het onbewuste niemand anders dan het cartesische *cogito*.

Dezelfde logica van de ‘reflexieve determinatie’ is in Hegels *Phänomenologie* werkzaam in de overgang van de revolutionaire terreur (de absolute vrijheid) naar het kantiaanse morele subject: het revolutionaire subject ervaart dat het genadeloos is overgeleverd aan de grillen van het terroristische regime – iedereen kan elk moment worden gearresteerd en als ‘verrader’ ter dood worden gebracht. Natuurlijk treedt de overgang naar morele subjectiviteit op wanneer deze externe terreur door het subject wordt geïnternaliseerd als de terreur van de zedelijke wet, van de stem van het geweten. Vaak wordt evenwel over het hoofd gezien dat, om deze internalisering te laten plaatsvinden, het subject zijn identiteit diepgaand moet veranderen: hij moet afstand doen van de kern van zijn voorwaardelijke individualiteit en accepteren dat het middelpunt van zijn identiteit in zijn universele zedelijk bewustzijn verblijft. Met andere woorden: alleen voorzover ik vasthoud aan mijn voorwaardelijke idiosyncratische identiteit als de kern

van mijn wezen ervaar ik de universele Wet als de abstracte negativiteit van een vreemde macht die mij dreigt te vernietigen. In deze precieze betekenis is de internalisering van de Wet alleen de 'reflexieve determinatie' van de verschuiving die de kern van mijn identiteit aantast. Het is niet de Wet die overgaat van de uitvoering van externe politieke terreur naar de druk van de innerlijke stem van het geweten. Deze verandering weerspiegelt louter en alleen de verandering in mijn identiteit. Misschien vindt er iets vergelijkbaars plaats bij de overgang van jodendom naar christendom: bij deze overgang verandert niet de inhoud (de status van God), maar voornamelijk de identiteit van de gelovige zelf. De verandering in God (niet langer de transcendente Ander maar Christus) is alleen de reflexieve determinatie van DEZE verandering.

Is dit niet ook de impliciete lering die we kunnen trekken uit Thomas Hobbes' belangrijke inzicht ten aanzien van het sociale contract? Om werkzaam te kunnen zijn moet de beperking van de soevereiniteit van de individuen – wanneer ze er akkoord mee gaan die over te dragen aan de figuur van de soeverein en aldus de staat van oorlog beëindigen en de burgerlijke vrede introduceren – de persoon van de soeverein onbeperkte macht schenken. Onvoldoende is een heerschappij van wetten waarover we het allemaal eens zijn, die de interactie tussen de individuen reguleren om de oorlog van ieder tegen ieder – die kenmerkend is voor de natuurlijke staat – te voorkomen: om de wetten werkzaam te laten zijn, moet er één persoon met onbeperkte macht zijn om te BESLUITEN wat de wetten zijn. Onderling erkende regels zijn niet voldoende – er moet een meester zijn om ze uit te voeren. Daarin schuilt de in wezen *dialectische* paradox van Hobbes: hij begint bij het onbeperkte recht op zelfbehoud van het individu, dat niet door verplichtingen wordt ingetoomd (ik

heb het onvervreemdbare recht om te bedriegen, te stelen, te liegen en te doden . . . als mijn voortbestaan in het geding is) en hij eindigt met de soeverein die de onbeperkte macht bezit om over mijn leven te beschikken, de soeverein die ik niet ervaar als het verlengde van mijn wil en de verpersoonlijking van mijn zedelijke wezen, maar als een arbitraire vreemde kracht. Deze externe onbeperkte macht is nu juist de reflexieve determinatie van mijn 'egoïstische' subjectieve standpunt – ik kan daaraan ontstijgen door MIJN identiteit te veranderen.

OPSTELLER, SUBJECT, BEUL

Hoe zijn jodendom en christendom nu aan elkaar verwant? Het vaste joods-lacaniaanse antwoord behelst dat het christendom een soort regressie is naar de imaginaire narcistische versmelting van de gemeenschap die de traumatische spanning tussen Wet en zonde (de overtreding) verloochent. Daarom vervangt het christendom de logica van de exodus, van een reis waarvan geenszins gewaarborgd is waartoe hij zal leiden, door de Messiaanse logica van de uiteindelijke verzoening – het denkbeeld van het 'vooruitzicht op het laatste oordeel' is het jodendom vreemd. In dit opzicht heeft Eric Santner alle recht om te beweren dat, terwijl het jodendom een religie is die in haar publieke discours wordt gekweld door het spook van haar obscene, *unheimische* dubbelganger, van haar excessieve, overtredende, gewelddadige oergebaar (juist deze verworpen gehechtheid aan de traumatische kern verleent het jodendom zijn buitengewone gotspe en duurzaamheid), het christendom zelf niet een *andere* eigen, obscene verworpen aanvulling bezit, maar er simpelweg *geen* bezit.³⁵ Het christelijke antwoord daarop luidt dat nu juist de *spanning* tussen de *pacificerende* Wet en het *excessieve* superego niet de uiteindelijke

horizon van onze ervaring is: het is mogelijk uit dit domein te treden, niet in de valse imaginaire gelukzaligheid, maar in het Reële van een daad. Het is mogelijk de gordiaanse knoop van overtreding en schuld door te hakken. Antigone is zo gezien een voorlooper van de Christusfiguur, voorzover er geen enkele spanning bestaat in haar positie tussen Wet en overtreding, tussen overtreding en schuld, tussen de onvoorwaardelijke zedelijke eis en haar ontoereikende antwoord daarop.

Laten we deze paradoxale positie van Christus nader specificeren met betrekking tot het kantiaanse ethische subject. Wanneer Lacan in zijn 'Kant avec Sade' beweert dat Kant – in zijn notie van de morele agens als het autonome subject, het subject dat zijn eigen zedelijke wet poneert – de verdeling van het subject vertroebelt³⁶, moet men erg voorzichtig zijn om niet over het hoofd te zien waar hij op doelt: het is NIET de simpele notie dat Kant de oorsprong van de zedelijke Wet ten onrechte in het subject zelf lokaliseert, terwijl deze wet in feite door het subject wordt ervaren als de stem van een vreemd superego dat een ondraaglijke druk op het subject uitoefent. Men moet hier juist een onderscheid tussen DRIE elementen opwerpen: de opsteller van de morele Wet, het subject dat de Wet gehoorzaamt of eraan moet gehoorzamen, EN de UITVOERDER van de Wet annex de BEUL – degene die de Wet ten uitvoer brengt en in wie Lacan de contouren van de beul annex folteraar van De Sade ontwaart.³⁷ Het probleem wordt niet gevormd door de gelijkheid van de opsteller en het subject van de Wet: zij ZIJN daadwerkelijk een en dezelfde, het subject IS daadwerkelijk autonoom in die zin dat het gehoorzaamt aan zijn EIGEN Wet. Nee, het probleem schuilt in de aanvullende figuur van de uitvoerder annex beul die zichzelf naar voren schuift en 'bemiddelt' tussen het subject

als de opsteller van de Wet en het subject als, inderdaad, het subject (de onderworpenen) van de Wet. Refererend aan de welbekende ambiguïteit van de term 'subject', die Louis Althusser en zijn volgelingen tot uitvoerig getheoretiseer heeft gebracht (het subject als autonome agens, het subject van de Wet en/of van een soevereine macht), moet de beul van De Sade nu juist 'bemiddelen' tussen deze beide dimensies. En deze dimensie van de beul als het *objet petit a*, die de opsteller en het subject/'slachtoffer' van de Wet aanvult met het derde, bemiddelende element, deze dimensie van het pure *object/instrument*, niet het subject van de Wet, werd door Kant over het hoofd gezien en pas door De Sade geïntroduceerd – waarom? Omdat zijn status formeeltranscendentiaal noch empirisch is: de beul is een toevallige 'pathologische' smet, zij het een paradoxale smet die niettemin een a priori status geniet, dat wil zeggen, die nodig is als de 'pathologische' ondersteuning van deze transcendentale dimensie. Laten we dit verduidelijken aan de hand van het stalinistisch communisme, dat de structuur heeft van de perversie in de zin van De Sade: in het stalinistisch universum hebben we de opsteller van de Wet (de geschiedenis zelf, die ons de 'eeuwige wetten van de onverbiddelijke vooruitgang naar het communisme' oplegt), de subjecten van deze Wet (de 'gewone' mensen, de massa's) EN de communistische partij, het zuivere object – het instrument, de uitvoerende macht van de historische vooruitgang. En, *precies zoals bij Kant en De Sade*, ligt de scheiding niet tussen de opsteller en het subject van de Wet – zij zijn IDENTIEK, het 'volk', de 'massa's' – maar tussen het volk als opsteller/subject van de Wet van de geschiedenis en zijn uitvoerende macht, de (communistische) partij, het INSTRUMENT van de historische noodzaak die, op de wijze van De Sades beul, de kloof tussen het transcendentale

en het empirische overbrugt door het (empirische) volk uit naam van zichzelf te terroriseren ten behoeve van de (transcendentale) bestemming van dit volk.

Wat Kant en De Sade onverwachts gemeen hebben is de afgrond die de aaneenschakeling van 'pathologische' (empirische) oorzaken en gevolgen scheidt van de zuivere Wil ('Ik wil het, ongeacht de omstandigheden, zelfs als de gevolgen verschrikkelijk zijn!'). Op het eerste gezicht lijkt de kantiaanse ethische Wil die gehoorzaamt aan het imperatief van de universaliteit de radicale tegenpool te zijn van de volstrekte grilligheid die kenmerkend is voor de geperverteerde van De Sade ('Ik wil [dit genot] omdat ik het wil, het is zomaar een gril van me, ik hoef het niet te rechtvaardigen!').³⁸ Deze inbreuk van de grilligheid doorbreekt echter de aaneenschakeling van oorzaken en gevolgen: het subject van De Sade 'rationaliseert' niet, het rechtvaardigt of legitimeert zijn grillige eisen nooit – en geldt niet hetzelfde voor het kantiaanse ethische subject dat zijn plicht nastreeft ongeacht de beperkende omstandigheden ('Je kunt omdat je moet!')? Dit is nu wat, in een opperste dialectische coïncidentie, de universele Wil die ernaar streeft alle 'pathologische' motiveringen kwijt te raken, en de op zichzelf staande, volstrekt grillige Wil gemeen hebben: de zuiverheid van de Wil die niet is bezoedeld door het utilitaire afwegen van genoeg en profijt. Het kantiaanse ethische subject en De Sades subject van de onversneden wil tot *jouissance* willen hetgeen ze willen onvoorwaardelijk en jagen het zonder enige utilitaire 'rationele' consideratie na. Juist in deze zin is, zoals Hegel al inzag, de uiterste grilligheid de verborgen 'waarheid' van de kantiaanse ethische universaliteit – geen wonder dan ook dat Kant zelf de zedelijke Wet karakteriseerde als een 'feit van de praktische rede', als een onverklaarbare, onvoorwaardelijke

eis die simpelweg bestaat en zijn ondraaglijke druk op ons uitoefent.

Terug naar het christendom: betekent dit dat Christus, dit ultieme *objet petit a*, ook dezelfde bemiddelaar tussen de goddelijke Wet en zijn menselijke onderdanen is? Is zijn offer voor onze zonden van dezelfde orde als het spreekwoordelijke offer van het stalinistische kader voor de vooruitgang van de mensheid? Is Christus' liefde voor de mensheid structureel dezelfde als de spreekwoordelijke liefde van de communistische leider voor zijn volk? Hier is het verschil van cruciale betekenis: Christus fungeert ten aanzien van de Wet niet langer als beul – hij stelt integendeel de dimensie van de Wet buiten werking en signaleert de dood van de Wet. Misschien is het verschil tussen jodendom en christendom dus, om met Schelling te spreken, het verschil tussen contractie en expansie: de joodse contractie (doorzetten, volhouden in de hoedanigheid van restant) legt de basis voor de christelijke expansie (de liefde). Als de joden de Wet handhaven zonder superego, handhaven de christenen de liefde als *jouissance* buiten de wet. Om *jouissance* buiten de Wet te kunnen bereiken, niet besmeurd door de obscene aanvulling op de Wet van het superego, moet de Wet zelf eerst worden bevrijd uit de greep van de *jouissance*. Het innemen van een positie tussen jodendom en christendom moet dan ook niet simpelweg inhouden dat men een van de twee prefereert, en nog minder dat men kiest voor een soort pseudo-dialectische 'synthese'. Men moet daarentegen een kloof doen ontstaan tussen de verkondigde inhoud en de positie waarin die werd verkondigd: wat de inhoud van het geloof betreft moet men joods zijn, maar met behoud van de christelijke positie van verkondiging.³⁹

Er bestaat een werkzaam argument tegen onze opvatting van het christendom: fungeerde (en fungeert) het niet, in zijn

historische actualiteit, overeenkomstig de logica van het offer als uitwisseling, waarbij Christus boet voor onze zonden en zichzelf zodoende de status geeft van de figuur van het definitieve superego, bij wie wij gedoemd zijn voor eeuwig in het krijt te staan? En geldt, *mutatis mutandis*, niet hetzelfde voor het jodendom? Geeft de scheiding tussen enerzijds de ‘officiële’ wetsteksten met hun abstracte, juridische, aseksuele karakter (de Thora: het Oude Testament, de Misjna: de formulering van de wetten, en de Talmoed: het commentaar op de wetten – die alle deel zouden uitmaken van de goddelijke openbaring op de berg Sinaï) en anderzijds de Kabbala (dit geheel van diep geseksualiseerde, duistere inzichten die geheim moeten blijven – denk aan de beruchte passages over de vaginale sappen) niet binnen het jodendom de spanning weer tussen de zuivere symbolische Wet en zijn aanvulling van het superego, de geheime kennis voor ingewijden? De sleutelvraag luidt hier: wat is precies de status van de Kabbala in het jodendom? Wordt hij daarbij gezien als een noodzakelijk en aan de religie inherent obscene supplement, of louter als een ketterse dwaling die moet worden bestreden (op dezelfde manier waarop het christendom gnostische ketterijen moet bestrijden)? Het meeste bewijsmateriaal lijkt in de richting van de eerste optie te wijzen: de Kabbala is de INHERENTE obscene aanvulling op de Wet, iets waar je in het openbaar niet over spreekt, iets wat je liever beschaamd uit de weg gaat en dat desondanks juist daarom in de denkbeeldige kern van de joodse identiteit voorziet. Wat de zaak nog ingewikkelder maakt, is dat de Kabbala niet de enige in het openbaar ‘onnoembare’ joodse religieuze tekst is: in sommige versies van de Talmoed lijkt de relatie tussen Thora en Talmoed op de latere katholieke houding tegenover de Bijbel (of op de stalinistische houding tegenover de teksten van de ‘klassieken’: Marx, Engels en

Lenin) – het was verboden deze teksten rechtstreeks te lezen, met voorbijgaan aan de juiste commentaren van de kerk (of, in het geval van het stalinisme, de partij), omdat zo'n rechtstreekse lezing de lezer op het verkeerde pad en tot verschrikkelijke ketterij kon brengen . . . Evenzo verbiedt een bepaalde talmoedische traditie het om rechtstreeks en letterlijk uit de Thora te citeren: men mag alleen de geleerde commentaren aanhalen.

Alleen het christendom laat deze spanning dan ook daadwerkelijk achter zich, voorzover het in staat is volledig afstand te doen van de behoefte aan de obscene aanvulling: er bestaat geen heilige tekst die als superegoschaduw het Evangelie vergezelt. De oplossing is nu dat we ZOWEL in het jodendom ALS in het christendom duidelijk een zekere inherente neiging tot 'regressie' moeten aanwijzen, tot verraad aan hun diepste radicale gezindheid: in het jodendom is dat de neiging God te zien als het wrede superego, in het christendom de neiging om de *agape* te reduceren tot een imaginaire verzoening die het Anderszijn van het goddelijke Ding vertroebelt. Daarom moeten misschien het jodendom en het christendom naar elkaar kunnen refereren om deze 'regressie' te voorkomen.⁴⁰

GEEN GENADE!

In Herbert Schnädelbachs essay 'Der Fluch des Christentums'⁴¹ is wellicht de bondigste aanval op het christendom te vinden, waarin niet de zeven hoofdzonden, maar de zeven 'geboortefouten' van deze religie staan opgesomd:

- (1) het concept van de erfzonde die eigen is aan de mensheid als zodanig,
- (2) de voorstelling dat God voor die erfzonde heeft geboet

- door een bloedige juridische schikking met zichzelf,
 waarbij hij zijn eigen zoon heeft opgeofferd,
- (3) het expansionisme van missie en zending,
 - (4) het antisemitisme,
 - (5) de eschatologie met haar visioen van de dag des oordeels,
 - (6) de overname van het platonistisch dualisme met zijn haat jegens het lichaam,
 - (7) de manipulatieve omgang met de historische waarheid.

Hoewel Schnädelbach op voorspelbare wijze de meeste schuld legt bij de apostel Paulus en zijn vurige streven om het christendom te institutionaliseren, benadrukt hij dat we hier niet te maken hebben met een secundaire verwording van de oorspronkelijke christelijke leer van de liefde, maar met een dimensie die al vanaf het eerste begin aanwezig was. Bovendien houdt hij vol dat – vlakaf gezegd – alles wat werkelijk de moeite waard is aan het christendom (de liefde, de menselijke waardigheid, etc.) niet specifiek christelijk is, maar vanuit het jodendom op het christendom is overgebracht.

Het probleem dat hier wordt geconstateerd komt voort uit het christelijk *universalisme*: deze houding om iedereen tot het geloof te willen bekeren (denk aan de bekende woorden van Paulus dat er geen mannen en vrouwen, geen joden en Grieken zijn) brengt met zich mee dat zij die weigeren in de christelijke gemeenschap te worden opgenomen, vergaand worden uitgesloten. In andere ‘particularistische’ religies (zelfs in de islam, het expansionisme van deze religie ten spijt) is er plaats voor anderen, ze worden getolereerd, zelfs als er laetdunkend op hen wordt neergezien. Het christelijke motto ‘alle mensen zijn broeders’ betekent echter OOK: ‘zij die niet mijn broeders zijn, ZIJN GEEN MENSEN.’ De christenen zwaaien zichzelf meestal lof toe omdat ze de

exclusivistische joodse notie van het uitverkoren volk overboord hebben gezet en de hele mensheid willen opnemen – maar waar het om gaat is dat de joden, in hun claim dat zij het uitverkoren volk zijn met het privilege van een rechtstreekse band met God, de menselijkheid aanvaarden van de andere volkeren die hun valse goden vereren, terwijl het christelijk universalisme niet-gelovigen buitensluit uit het universele geheel van de mensheid.

De vraag blijft desalniettemin bestaan of zo'n vlotte afwijzing van het christendom geen onrecht doet aan de gedenkwaardige dimensie van de paulinische *agape* – het 'wonder' van het met terugwerkende kracht 'ongedaan maken' van de zonden door de opschorting van de Wet. Men plaatst hier meestal de rigoureuze joodse gerechtigheid en de christelijke genade, het onverklaarbare gebaar van de onverdiende vergeving, tegenover elkaar: wij mensen zijn in zonde geboren en kunnen onze schuld nooit delgen en onszelf door onze eigen daden verlossen – onze verlossing moet komen van Gods genade, van zijn grootse offer. Met dit gebaar van het doorbreken van de keten van de gerechtigheid door de onverklaarbare daad van de genade, van het kwijtschelden van onze schuld, legt het christendom ons een nog zwaardere schuld op: wij staan voorgoed in het krijt bij Christus, we kunnen hem nooit terugbetalen wat hij voor ons heeft gedaan. De freudiaanse naam voor zo'n excessieve druk door een schuld die we nooit kunnen goedmaken is, uiteraard, *superego*.⁴² (Preciezer gezegd is het concept van de genade intrinsiek ambigu, zodat het niet volledig kan worden gereduceerd tot *superego*: er bestaat ook genade in de betekenis waarin Badiou dit concept opvat, namelijk de 'genade' van de Gebeurtenis van de Waarheid [of, voor Lacan, van de daad] – we kunnen niet actief besluiten dat we tot een daad overgaan, de daad verrast

de handelende persoon zelf, en 'genade' karakteriseert juist dit onverwachts geschieden van een daad.)

Meestal wordt het jodendom beschouwd als de religie van het superego (van de ondergeschiktheid van de mens aan de afgunstige, machtige en strenge God), dit in tegenstelling tot het christendom met zijn God van genade en liefde. Maar maakt de christelijke God van de genade zich niet, juist door van ons GEEN prijs voor onze zonden te vragen en door zelf deze prijs voor ons te betalen, tot het opperste superego? 'Ik heb de hoogste prijs betaald voor jullie zonden, en dus staan jullie VOORGOED bij mij in het krijt . . .' Is deze God als het superego dat juist door zijn genade de onuitwisbare schuld van de gelovigen doet ontstaan, de uiteindelijke horizon van het christendom? Is de christelijke *agape* een andere naam voor genade?

Om het christendom ten opzichte van deze tegenstelling de juiste plaats toe te kennen, moeten we Hegels befaamde uitspraak over de *sfnx* weer in gedachten nemen: 'De raadse-len van de oude Egyptenaren waren ook raadselen voor de Egyptenaren zelf.' Op eenzelfde wijze moet de ongrijpbare, ondoordringbare *Dieu obscur* ook ondoordringbaar zijn voor Zichzelf. Hij moet een duistere kant bezitten, iets in Hem dat meer is dan Hijzelf. Misschien is deze omstandigheid verantwoordelijk voor de overgang van jodendom naar christendom: het jodendom blijft op het niveau van het raadsel VAN God, terwijl in het christendom het raadsel is overgegaan IN God Zelf. De christelijke *logos*, de goddelijke openbaring in en door het Woord, en het raadsel IN God correleren strikt met elkaar, het zijn twee aspecten van een en hetzelfde gebaar. Juist omdat God ook een raadsel is IN EN VOOR ZICHZELF, omdat hij een onpeilbaar Anderszijn in Zichzelf heeft, moest Christus verschijnen om God niet alleen te openbaren aan de

mensheid, maar ook AAN GOD ZELF – alleen door Christus heeft God zichzelf volledig als God verwezenlijkt.⁴³

Onbegrijpelijk binnen de prechristelijke horizon is de volle, schokkende dimensie van deze ondoordringbaarheid van God voor Zichzelf, die we vinden in Christus' woorden 'Mijn God, waarom hebt gij mij verlaten?', de christelijke variant van het freudiaanse 'Vader, ziet u niet dat ik in brand sta?'. Deze totale verlatenheid van God is het punt waarop Christus VOLLEDIG mens wordt, het punt waarop de radicale kloof die God van de mens scheidt naar God Zelf wordt overgebracht. Hier stuit God de Vader Zelf op de grenzen van Zijn almacht. Dit betekent dat het christelijke concept van de band tussen mens en God aldus de vaste heidense voorstelling omkeert volgens welke de mens God benadert door spirituele reiniging, door de 'lage' stoffelijke en zinnelijke kanten van zijn wezen af te werpen en zich zodoende te verheffen naar God. Wanneer ik als mens ervaar dat ik afgesneden ben van God, ben ik, op dat moment van de diepste rampzaligheid, heel erg dicht bij God, omdat ik me bevind in de positie van de in de steek gelaten Christus. Er vindt geen 'directe' identificatie met (of toenadering tot) de goddelijke majesteit plaats: ik identificeer me alleen met God door me te identificeren met de unieke figuur van de door God in de steek gelaten God de Zoon. Om kort te gaan, geeft het christendom een speciale draai aan het verhaal van Job, de gelovige mens die door God in de steek werd gelaten – Christus (God) zelf moet Jobs plaats innemen. De gelijkheid van de mens aan God wordt alleen verwezenlijkt in en door Gods radicale in de steek laten van zichzelf, wanneer zijn afstand tot God de innerlijke afstand van God tot zichzelf overlapt. God kan alleen vrije mensen scheppen door voor hen de ruimte in ZIJN EIGEN tekort, leegte of kloof open te stellen: het bestaan van de mens is het levende bewijs van Gods zelfbeperking. Of, om het meer

speculatief-theologisch te formuleren: de oneindige afstand van de mens tot God, het feit dat hij een zondig, slecht schepsel is dat is getekend door de zondeval en dat God onwaardig is, moet terugslaan op God zelf als het kwaad van God de Vader Zelf, dat wil zeggen, als zijn in de steek laten van zijn zoon. Het in de steek laten van God door de mens en het in de steek laten van Gods zoon door God correleren strikt met elkaar, het zijn twee aspecten van een en hetzelfde gebaar.

Dit goddelijke in de steek laten van zichzelf, deze ondoordringbaarheid van God voor zichzelf, is een teken van Gods fundamentele *onvolmaaktheid*. Alleen binnen deze horizon kan de eigenlijke christelijke naastenliefde ontstaan, *een liefde die de genade te buiten gaat*. Liefde is altijd liefde voor de Ander voorzover hij tekortschiet – we houden van de Ander VAN-WEGE zijn beperking, zijn hulpeloosheid of zelfs zijn alledaagsheid. Het uiteindelijke geheim van de christelijke naastenliefde zit hem misschien – in tegenstelling tot de heidense verering van de goddelijke (of menselijke) volmaaktheid – in de liefdevolle gehechtheid aan de onvolmaaktheid van de Ander. Het is dit tekort in of van de Ander dat de weg vrijmaakt voor de ‘blijde boodschap’ van het christendom. Op het hoogtepunt van het Duitse Idealisme kwam F.W.J. Schelling met de notie van het oerbesluit of de oer-differentiëring (*Ent-Scheidung*), de onbewuste, atemporele daad waarmee het subject zijn of haar eeuwige karakter kiest dat later, in zijn of haar bewuste leven in de tijd, wordt ervaren als onverbiddelelijke noodzaak, als ‘hoe hij of zij altijd is geweest’:

De daad verzinkt, nadat hij is volbracht, onmiddellijk in de onpeilbare diepte en verkrijgt daarbij zijn duurzame karakter. Hetzelfde geschiedt met de wil die, nadat hij aan het begin is geplaatst en naar buiten is gebracht, onmiddellijk in het

onbewuste moet verzinken. Dit is de enige wijze waarop het begin, het begin dat nooit ophoudt begin te zijn, het waarachtige eeuwige begin, mogelijk is. Want ook hier geldt dat het begin zichzelf niet mag kennen. Als hij eenmaal is gedaan, is de daad voor eeuwig gedaan. Het besluit dat op enigerlei wijze het ware begin is, mag niet verschijnen voor het bewustzijn, het mag niet voor de geest geroepen worden, omdat juist dit tot zijn terugroepen zou leiden. Hij die, ten aanzien van een besluit, voor zichzelf het recht reserveert om het weer in het daglicht te stellen, zal nooit het begin volbrengen.⁴⁴

Dit absolute begin wordt nooit in het heden gemaakt: de status ervan is die van een zuivere vooronderstelling, van iets wat altijd al heeft plaatsgehad. Het is met andere woorden de paradox van een *passief besluit*, van het passief voorwenden van het besluit dat de fundering van ons wezen bepaalt als de opperste daad van vrijheid – de paradox van de hoogste vrije keuze die bestaat in het voorwenden dat men uitverkoren is. In zijn *Adieu à Emmanuel Levinas* probeert Derrida het besluit los te weken van zijn gebruikelijke metafysische predikaten (autonomie, bewustzijn, activiteit, soevereiniteit . . .) en het voor te stellen als ‘het besluit van de ander in mij’:

Het passieve besluit, de voorwaarde van de gebeurtenis, is altijd en structureel een ander besluit in mij, een verscheurend besluit als het besluit van de ander. Van het absoluut andere in mij, van de ander als het absolute dat in mij over mij besluit.⁴⁵

In psychoanalytische termen is deze keuze die van de ‘fundamentele fantasie’, van het basisraamwerk dat voorziet in de waarden van het hele betekenisuniversum van het subject:

ook al sta ik er nooit buiten en ook al is deze fantasie er altijd al geweest en was ik er altijd al in geworpen, ik moet vooronderstellen dat ik degene ben die hem heeft geponeerd.

Betekent dit dat het oerbesluit voor altijd de contouren van ons leven vastlegt? Hier doet de 'blijde boodschap' van het christendom haar intrede: het wonder van het geloof is dat het mogelijk IS om de fantasie te betwisten, om dit oerbesluit ongedaan te maken en helemaal opnieuw vanaf het nulpunt weer aan het leven te beginnen – kortom *om de eeuwigheid zelf (dat wat we 'altijd-al zijn') te veranderen*. Uiteindelijk is de 'wedergeboorte' waarvan het christendom spreekt (wanneer men zich aansluit bij de gemeenschap der gelovigen wordt men opnieuw geboren) de naam voor zo'n nieuw begin. Tegen de heidense en/of gnostische wijsheid in, die de (her)ontdekking van het ware zelf hoog in het vaandel heeft staan – de terugkeer naar dit zelf, de verwezenlijking van het potentieel ervan of wat dan ook – roept het christendom ons op onszelf volledig te vernieuwen. Kierkegaard had gelijk: de uiteindelijke keuze is de keuze tussen de socratische herinnering en de christelijke herhaling: het christendom dwingt ons het oergebaar van de oerkeuze te HERHALEN. Men komt welhaast in de verleiding om in dit verband Marx' 'these 11' te parafraseren: 'De filosofen hebben ons alleen geleerd hoe we ons ware Zelf moeten ontdekken (of hoe we het ons moeten herinneren), maar het gaat erom het te veranderen.' En DIT vaak verdonkeremaande christelijke erfgoed is tegenwoordig kostbaarder dan ooit.

Vanaf dit punt moeten we voor de laatste maal terugkeren naar Lenin en zijn kritiek op de 'formele vrijheid': wanneer Lenin – tot verbijstering van liberalen – benadrukt dat een communistisch revolutionair geen a-priorisysteem van morele regels erkent die losstaan van de revolutionaire strijd

(bijvoorbeeld ‘elementaire menselijke fatsoensnormen’) en dat hij alle vrijheden en rechten beziet in het licht van wat ze bijdragen aan zijn strijd, predikt hij geen machiavellistisch moreel relativisme, maar poneert hij veeleer een revolutionaire variant van wat Kierkegaard omschreef als de religieuze opschorting van de ethiek. Wat houdt deze opschorting in?

Laten we een verrassend voorbeeld kiezen, de laatste wending in *Brideshead Revisited* van Evelyn Waugh, een van de laatste grote artistieke verwoordingen van de logica van de vrouwelijke opoffering: aan het slot van de roman wil Julia niet met Ryder trouwen (hoewel ze allebei net van hun partner zijn gescheiden vanwege hun liefde voor elkaar) als onderdeel van wat ze ironisch haar ‘privé-overeenkomst’ met God noemt: ze is weliswaar verdorven en promiscue, maar misschien maakt ze nog een kans als ze het voor haar allerbelangrijkste opoffert, namelijk haar liefde voor Ryder . . . Het perverse van deze oplossing wordt duidelijk op het moment dat we hem in zijn juiste context plaatsen: zoals ze in haar laatste gesprek met Ryder uitlegt, is Julia zich volledig bewust van haar verdorven en promiscue natuur. Ze is zich er volledig van bewust dat ze, nadat ze Ryder heeft laten vallen, nog talloze onbeduidende affaires zal hebben. Maar die tellen niet echt mee, omdat ze haar niet onherroepelijk verdoemen in de ogen van God. Ze zou wel zijn veroordeeld als ze haar enige ware liefde zou bevoorrechten boven haar toewijding aan God, omdat er geen wedijver mag bestaan tussen zaken van zeer hoge waarde. Julia komt zo tot de conclusie dat een promiscue, verdorven levenswandel voor haar de enige manier is om kans te blijven maken op genade in de ogen van God. ‘God’ is aldus in laatste instantie de benaming voor het zuiver negatieve gebaar van zinloze opoffering, van opgeven wat voor ons het allerbelangrijkst is.

Hier stuiten we op de religieuze opschorting van de ethiek in zijn zuiverste vorm: vanuit ethisch standpunt beschouwd is Julia's keuze uiteraard zonder betekenis – het huwelijk is oneindig veel beter dan buitenechtelijke promiscuïteit. Vanuit strikt religieus standpunt beschouwd zou een keuze voor de echtelijke trouw echter zijn neergekomen op hoogverraad. Een dergelijke spanning tussen religiositeit en ethiek is mischien bepalend voor het moderne: in de premoderne tijd is er letterlijk geen plaats voor deze spanning.

In deze precieze betekenis was het christendom vanaf het eerste begin DE religie van het moderne: het christelijke concept van de opschorting van de Wet is nu juist gericht op deze kloof tussen het domein van de zedelijke normen en het geloof, het onvoorwaardelijke engagement. Bertolt Brecht doelde op hetzelfde in zijn gedicht 'De ondervraging van het goede':

Stap naar voren: wij horen
 Dat u een goed mens bent.

U bent niet te koop, maar de bliksem
 Die het huis treft is ook
 Niet te koop.

U houdt zich aan wat u hebt gezegd.
 Maar wat hebt u gezegd?
 U bent eerlijk, u spreekt uw mening uit.
 Welke mening?

U bent dapper.
 Tegenover wie?
 U bent wijs.
 Voor wie?

U denkt niet aan uw eigen voordeel.
 Aan wiens voordeel denkt u dan?

U bent een goede vriend.
 Bent u ook een goede vriend van de goede
 mensen?

Hoort u ons aan: wij weten
 Dat u onze vijand bent. Daarom zullen wij
 U nu tegen de muur zetten. Maar vanwege
 Uw verdiensten en goede eigenschappen
 Zullen wij u tegen een goede muur zetten
 en u doodschieten
 Met een goede kogel uit een goed geweer
 en u begraven
 Met een goede schop in de goede aarde.⁴⁶

Een dergelijke opschorting zet de ethiek allesbehalve overboord, maar is het sine qua non van een authentiek, onvoorwaardelijk ethisch engagement – nergens is de intrinsieke nietigheid van de ethiek duidelijker van deze opschorting ontdaan dan in de huidige wildgroei van ‘ethische commissies’ die tevergeefs de wetenschappelijke vooruitgang in de dwangbuis van de ‘normen en waarden’ proberen in te snoeren (hoe ver mogen we gaan met genetisch onderzoek, en dergelijke). En wat is het christelijke concept van de ‘wedergeboorte in het geloof’ anders dan de eerste volwassen formulering van een dergelijk onvoorwaardelijk subjectief engagement op grond waarvan wij gereed zijn om de ethische substantie van ons wezen zelf op te schorten?

INLEIDING

- 1 Die, vaak in een stemming van zelfkritiek, voortbouwt op de analyses in mijn *The Fragile Absolute. Why is the Christian Legacy Worth Fighting For?* Londen: Verso Books, 2000.
- 2 Zie Michael Hardt en Antonio Negri, *Empire*, Cambridge MA: Harvard University Press, 2000.

EEN TEGEN DE DIGITALE KETTERIJ

- 1 Harold Bloom, *Omens of Millennium*, Londen: Fourth Estate, 1996, p. 252.
- 2 Is bovendien, en volgens eenzelfde stramien, de voor de hand liggende oplossing voor het mysterie van de maagdelijke zwangerschap van Maria niet dat Christus simpelweg haar ONWETTIGE zoon was?
- 3 Zoe Oldenbourg, *Massacre at Montségur*, Londen: Orion Books, p. 39.
- 4 Zie Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare*. Herausgegeben von Medard Boss, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1987, p. 223–225.
- 5 Martin Heidegger, *Schelling's Treatise on Human Freedom*, Athens, OH: Ohio University Press, 1985, p. 146.
- 6 Zie Peter Sloterdijk, *Eurotaoisumus*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1989.
- 7 Op strikt gelijksoortige wijze is de tegenstelling tussen de globalisering en de overleving van lokale tradities vals: de globalisering wekt lokale tradities weer tot leven en gedijt er letterlijk op. Daarom wordt de ware tegenpool van de globalisering niet gevormd door de lokale tradities, maar door de universaliteit. Zie hoofdstuk IV van Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject*, Londen: Verso Books, 1999.
- 8 Uit de literaire klassieken moet *Germinal* van Emile Zola worden vermeld. Daarin kan de Russische revolutionair overleven dankzij zijn gehechtheid

- aan een konijn – wanneer het konijn per ongeluk wordt geslacht en opgegeten krijgt hij een hevige woedeaanval.
- 9 Zie Gilles Deleuze en Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis, MN: Minnesota University Press, 1983.
 - 10 Zie voor een nadere uitwerking hiervan hoofdstuk 3 van Slavoj Žižek, *The Fragile Absolute*.
 - 11 Zie Jacques Lacan, *Seminar VII: On the Ethics of Psychoanalysis*, New York: Routledge, 1992.
 - 12 Zie Jacques Lacan, *Seminar XX: Encore (1972/1973)*, New York: Norton, 1998.
 - 13 Jacques-Alain Miller, 'Paradigms of Jouissance,' in *Lacanian Ink* 17, New York, 2000, p. 33.
 - 14 Ibidem, p. 35.
 - 15 Ibidem, p. 41.
 - 16 Op eenzelfde wijze als Lacan werkte ook Jean Laplanche dit denkbeeld uit in zijn *New Foundations for Psychoanalysis*, Oxford: Basil Blackwell, 1989.
 - 17 Zie Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, Harmondsworth: Penguin, 1979, p. 256.
 - 18 Miller, op.cit., p. 39.
 - 19 Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained*, New York: Little, Brown and Company, 1991, p. 410.
 - 20 Zie voor een nadere uitwerking hiervan Slavoj Žižek, *On Love*, Londen: Routledge, 2001.
 - 21 Zie Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity*, Londen: Sage, 1992.
 - 22 Zie Jacques Lacan, *Seminaire, livre XVII: L'envers de la psychanalyse*, Parijs: Éditions du Seuil, 1996.
 - 23 Zie Ray Kurzweil, *The Age of Spiritual Machines*, Londen: Phoenix, 1999.
 - 24 Zie Eric Davis, *TechGnosis*, Londen: Serpent's Tail, 1999.
 - 25 Zie N. Katharine Hayles, *How We Became Posthuman*, Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1999.
 - 26 Zie Hubert Dreyfus, *What Computers Can't Do*, New York: Harper and Row, 1979.
 - 27 Hayles, op.cit., p.5. Hayles gaat in de fout in de grove wijze waarop ze het liberale autonome humane subject van de Verlichting plaatst tegenover het posthumane lichaam waarin de grens die het autonome Zelf scheidt van zijn machinale prothesen voortdurend wordt opgerekt en waarin het op zichzelf staande Zelf explodeert in de befaamde

‘samenleving der geesten’. De Verlichting stond om te beginnen uiterst ambigu tegenover het mechanische aspect van de mens (denk aan het motief van l’*homme machine* in het achttiende-eeuwse mechanische materialisme), en nog een stap verder gaand kan men zelfs poneren dat het cartesiaanse subject van de Verlichting, met name in zijn geradicaliseerde variant in het Duitse Idealisme, al ‘posthumaan’ IS. Dat wil zeggen: het moet strikt tegenover de menselijke persoon worden gesteld – het kantiaanse subject van de transcendentale apperceptie is een zuivere leegte van de negatieve relatie tot zichzelf die een gevolg is van het gewelddadige gebaar om te abstraheren van alle ‘pathologische’ inhoud die mede de rijkdom van de ‘menselijke persoonlijkheid’ uitmaakt.

- 28 Primo Levi, *If This Is a Man / The Truce*, Londen: Abacus, 1987, p. 395.
- 29 Ibidem, p. 396.
- 30 Zie Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York: Viking Press, 1965.
- 31 Primo Levi, op.cit., p. 396.
- 32 Geciteerd uit Julian Young, *Heidegger, Philosophy, Nazism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 172.
- 33 Primo Levi, op.cit., p. 393.
- 34 Wat nu te zeggen over het ‘revisionistische’ argument als zou de eliminering van de raciale vijand door de nazi’s slechts een herhaling in raciale zin zijn van de eliminatie van de klassenvijand door het Sovjetcommunisme? Zelfs als dat waar zou zijn, is de dimensie van de verschuiving van klassenvijand naar raciale vijand van cruciaal belang, en niet zomaar iets secundairs en verwaarloosbaars: deze verschuiving staat voor de verschuiving van de SOCIALE strijd, de erkenning van de inherent antagonistische aard van het sociale leven, naar de uitroeiing van de GENATURALISEERDE vijand die het sociale organisme van buitenaf binnendringt en bedreigt.
- 35 Nederlandse vertaling: Michel Houellebecq, *Elementaire deeltjes*, Amsterdam, De Arbeiderspers, 2000.
- 36 Hayles, op.cit., p. 8.
- 37 Wat trouwens – bij alle aandacht voor nieuwe genotervaringen die in het verschiet liggen door de ontwikkeling van virtuele werkelijkheid, rechtstreekse neurale implantaten en dergelijke – te denken van nieuwe, ‘verbeterde’ mogelijkheden tot FOLTERING? Biedt de

combinatie van gentechniek en virtuele werkelijkheid nieuwe, ongehoorde mogelijkheden om ons vermogen tot het verdragen van pijn te vergroten (door de uitbreiding van het vermogen van onze zintuigen om pijn vol te houden, en door de uitvinding van nieuwe methoden om pijn toe te brengen) – kan zo misschien ook de ultieme sadistische voorstelling van een ‘ondood’ slachtoffer van foltering dat oneindig pijn moet verduren zonder te kunnen ontsnappen in de dood worden verwezenlijkt? Misschien zullen over een jaar of twintig de huidige gruwelijkste gevallen van foltering (zoals wat de opperbevelhebber van het leger van de Dominicaanse Republiek werd aangedaan na de mislukte coup waarbij dictator Trujillo werd gedood – men naaide zijn ogen dicht zodat hij zijn folteraars niet kon zien en sneed hem vervolgens gedurende vier maanden op uiterst pijnlijke wijze lichaamsdelen af, zo knipte men zijn geslachtsdelen af met een botte schaar) onschuldige kinderspelletjes lijken.

- 38 Hayles, op.cit., p. 8.
- 39 Vertaald door Tom Levine in *October* 55, Winter 1990, p. 48–55.
- 40 Hetzelfde geldt voor de huidige virtuele werkelijkheid: hoe perfecter de digitale weergave is, des te ‘kunstmatiger’ is het effect ervan, op eenzelfde wijze als een onvolmaakte zwartwitfoto als ‘realistischer’ wordt ervaren dan een kleurenfoto, ook al nemen we de werkelijkheid in kleur waar.
- 41 Brengt Lacans lezing van ‘wo es war soll ich werden’ niet de tijdelijkheid met zich mee van de mislukte ontmoeting, van het ‘nog niet’ en ‘niet meer’ van het In-zichzelf en Voor-zichzelf? Het subject is de verdwijnende bemiddelaar tussen ‘waar het (namelijk datgene wat een subject zal worden) was’ (in de nog niet volledig verwezenlijkte staat van In-zichzelf) en de volledige symbolische verwerkelijking van het subject waarin het subject al is gestigmatiseerd tot een betekenisgever. Lacan verwijst hier naar de door Freud beschreven droom van de vader die niet wist dat hij dood was (en daarom in leven bleef): het subject leeft alleen voorzover het niet weet (dat het dood is) – op het moment waarop het ‘het weet’ en symbolische kennis verwerft, sterft het (in de betekenisgever die het subject vertegenwoordigt).
- 42 Maimon Cohen, directeur van het Harvey Institute for Human Genetics, Greater Baltimore Medical Center, geciteerd in de *International Herald Tribune*, 27 juni 2000, p. 8.

- 43 Zie Francisco Varela, Evan Thompson en Eleanor Rosch, *The Embodied Mind*, Cambridge, MA: MIT Press, 1993.
- 44 Zie Steven Pinker, *The Language Instinct*, New York: Harper Books, 1995.
- 45 Het is uiteraard het werk van Daniel Dennett waardoor deze variant van de 'zelfloze' geest werd gepopulariseerd – zie Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained*, New York: Little, Brown and Company, 1991.
- 46 Er bestaat nader bewijs dat in dezelfde richting wijst: enkele milliseconden voordat een menselijk subject in een keuzesituatie een 'vrijwillig' besluit neemt, kunnen scanners de verandering in de chemische processen in de hersenen signaleren die aangeeft dat het besluit al is genomen – zelfs wanneer we een vrijwillig besluit nemen, lijkt ons bewustzijn alleen een chemisch proces te registreren dat eerder heeft plaatsgevonden . . . Het psychoanalytisch-schellingiaanse antwoord daarop is het plaatsen van de keuzevrijheid op *onbewust* niveau: de werkelijke vrijwillige daden zijn keuzes/besluiten die we doen en nemen zonder het te beseffen – we besluiten nooit (in de tegenwoordige tijd), maar plotseling merken we op dat we *al hebben besloten*.
- 47 Zie Ray Kurzweil, op.cit., p. 182.
- 48 Ibidem, p. 183.
- 49 Ibidem, p. 188.
- 50 Dezelfde verlamrende impasse werpt trouwens al zijn schaduw over het oude aristotelische paar van vorm en materie: enerzijds is de vorm universeel en wordt de materie voorgesteld als het beginsel van de verzelfstandiging. Anderzijds is de materie op zichzelf slechts vormloze klei die wordt gedifferentieerd doordat er een bepaalde vorm aan wordt opgelegd.
- 51 Martin Heidegger, *Heraclitus Seminar* (met Eugen Fink), Huntington: University of Alabama Press, 1979, p. 146.

TWEE HET MOET JE EEN REET KUNNEN SCHELEN!

- 1 G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (*Phänomenologie des Geistes*), Oxford: Oxford University Press, 1977, p. 421–424.
- 2 Ibidem, p. 421.
- 3 Ibidem, p. 423.
- 4 Ibidem, p. 423.
- 5 Ibidem, p. 423.

- 6 Zie Dominique Laporte, *History of Shit*, Cambridge, MA: The MIT Press, 2000.
- 7 In het Oudgriekse theater bevond zich een gat in de grote stenen zitplaatsen op de voorste rijen – de leden van de bevoorrechte klassen konden aldus een *dubbele* catharsis ondergaan: de spirituele reiniging van de ziel, waaruit kwade gevoelens werden verwijderd, en de reiniging van het lichaam, waaruit onwelriekende uitwerpselen werden verwijderd.
- 8 Otto Weininger, *Über die letzten Dinge*, München: Matthes und Seitz Verlag, 1997, p. 187.
- 9 Ibidem, p. 188.
- 10 Geciteerd uit Orville Schell, *Virtual Tibet*, New York: Henry Holt and Company, 2000, p. 80.
- 11 Ibidem, p. 202.
- 12 Ibidem, p. 191.
- 13 Ibidem, p. 191.
- 14 Ibidem, p. 230.
- 15 William McGovern in Schell, op.cit., p. 230.
- 16 Ligt het voor een psychoanalyticus niet voor de hand om afgunst te verklaren vanuit de roemruchte penisnijd? In plaats van te bezwijken voor deze verleiding moet men benadrukken dat afgunst in laatste instantie afgunst vanwege de *jouissance* van de Ander is. Mijn rijke, zakelijk georiënteerde collega's verwonderen zich er altijd over hoeveel theoretisch werk ik verricht en hoe weinig ik daarmee naar verhouding verdien. Ze verwoorden hun verwondering evenwel meestal op een minachtende, agressieve manier ('Wat ben jij stom om je met die theorie bezig te houden!'). Hierachter ligt duidelijk de afgunst op de loer: de gedachte dat er, omdat ik dit werk niet doe om het geld (of om macht) en zij niet vatten waarom ik het dan wel doe, sprake moet zijn van een vreemde *jouissance*, een bevrediging in het theoretiseren die alleen voor mij toegankelijk is en buiten hun bereik ligt.
- 17 De vermelding van Le Carré is hier allesbehalve willekeurig: in zijn grote (vroege) spionageromans gaat hij veelvuldig uit van eenzelfde basisscenario over de verwevenheid van liefde en haat – namelijk over het feit dat deze begrippen beslist niet zomaar elkaars tegengestelden zijn, maar dat iemand verraden fungeert als het definitieve bewijs dat men van hem of haar houdt. Is verraad uit liefde niet de hoogst mogelijke vorm van opoffering?

- 18 Dit maakt het ons ook mogelijk te reageren op Dominick la Capra's verwijt dat inhoudt dat in Lacans notie van het gemis twee niveaus worden samengevoegd die gescheiden moeten blijven: het zuiver formele 'ontologische' gemis dat constitutief is voor de symbolische orde als zodanig, en de specifieke traumatische ervaringen (voorbeeld: de holocaust) die ook NIET hadden kunnen optreden – specifieke historische catastrofen als de holocaust lijken zo te worden 'gelegitimeerd' omdat ze direct zouden wortelen in het fundamentele trauma dat hoort bij het menselijk bestaan. (Zie Dominick la Capra, 'Trauma, Absence, Loss,' in *Critical Inquiry*, jaargang 25, nummer 4 [zomer 1999], p. 696–727.) Tegenover deze misvatting moet men benadrukken dat het quasi-transcendentale gemis en specifieke trauma's op een negatieve wijze met elkaar verbonden zijn: catastrofen als de holocaust zijn beslist niet de laatste schakels in de eindeloze keten van traumatische ontmoetingen die begint bij de 'symbolische castratie', maar toevallige (en als zodanig afwendbare) gebeurtenissen die plaatsvinden als eindresultaat van de pogingen om het quasi-transcendentale constitutieve gemis te VERDONKEREMANEN.
- 19 Madame de Lafayette, *The Princesse de Clèves* (*La princesse de Clèves*), Harmondsworth: Penguin Books, 1978, p. 310.
- 20 Ibidem, p. 38.
- 21 Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, New York: Norton, 1977, p. 319.
- 22 Ibidem, p. 322.
- 23 Regina Barecca, 'Introduction' bij Henry James, *The Portrait of a Lady*, New York: Signet Classic, 1995, p. xiii.
- 24 De eerste die een dergelijk gebaar maakte was Medea als anti-Antigone: ze doodde eerst haar broer (haar naaste verwant) en sneed zodoende radicaal haar familiebanden door, zonder mogelijkheid tot herstel. Ze zette al haar kaarten op haar huwelijk met Jason. Nadat ze iedereen in haar omgeving had verraden VOOR Jason en vervolgens zelf DOOR Jason werd verraden, had ze niets meer en bevond ze zich in een leegte – de leegte van de op zichzelf betrokken negativiteit, de 'ontkenning van de ontkenning' die de subjectiviteit zelf is. Het is dan ook tijd Medea opnieuw tegenover Antigone te plaatsen: Medea of Antigone, dat is in laatste instantie de keuze waarvoor we tegenwoordig gesteld staan. Of, met andere woorden, hoe moeten we macht bestrijden? Door trouw te blijven aan de oude organische zeden die door de macht

worden bedreigd, of door de macht met grof geweld te lijf te gaan? Twee varianten van de vrouwelijkheid: Antigone kan nog altijd gelden als de verdedigster van bepaalde familiebanden tegen de universaliteit van de publieke ruimte van de staatsmacht. Medea daarentegen is nog universeler dan de universele macht.

- 25 Gilles Deleuze, *L'image-mouvement*, Parijs: Éditions de Minuit, 1983, p. 234–236.
- 26 De asymmetrie van schijnbaar symmetrische omkeringen is van cruciale betekenis voor de verklaring van het mechanisme van de ideologische genese. Laten we uitgaan van het geval van het eens en het oneens zijn. Eerst zijn we het simpelweg eens. Vervolgens worden we het oneens, wat betekent dat we 'het oneens zijn over het eens zijn'. Keren we 'het oneens zijn over het eens zijn' echter om tot 'het eens zijn over het oneens zijn', dan krijgen we een complexere notie met twee niveaus: 'het eens zijn over het oneens zijn' is niet zomaar het eens zijn op eenzelfde manier als 'het oneens zijn over het eens zijn' zomaar het oneens zijn is. Er wordt namelijk een onderling symbolisch pact gesloten waardoor we 'vreedzaam' over onze onenigheid kunnen communiceren. In zekere zin is dit symbolische pact ALS ZODANIG altijd op zijn minst een gebaar van 'het eens zijn over het oneens zijn', van het aanvaarden van een gemeenschappelijk uitgangspunt dat voorkomt dat de onenigheid kan escaleren tot dodelijk geweld.
- 27 Ik heb deze notie ontleend aan Alenka Zupancic.
- 28 Christa Wolf, *The Quest for Christa T.*, New York: Farrar, Strauss & Giroux, 1970, p. 24.
- 29 Greene zelf condenseerde evenwel in de roman TWEE van zijn minnaressen tot de figuur van Sarah. Voor Sarah die de liefdesverhouding in Londen tijdens de Duitse bombardementen beleefte stond Dorothy Glover model, een kleine, gedrongen, arme bewaakster van een schuilkelder, die in het begin van de jaren veertig Greenes minnares was. Sarahs lichamelijke schoonheid en seksuele promiscuïteit ontleende Greene aan de puissant rijke Lady Catherine Walston. Het is dus net alsof bij de bewerking van de roman tot film de verandering nogmaals werd veranderd.
- 30 Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare*, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1987, p. 260.
- 31 Zie voor een gedetailleerder uitwerking van dit sleutelaspect hoofdstuk

- 1 van Slavoj Žižek, *Did Somebody Say Totalitarianism?*, Londen: Verso Books, 2001, waar ik vertrouw op Jean Laplanche's voorbeeldige verslag in zijn *Essays on Otherness*, Londen: Routledge, 1999.
- 32 Ik ontleen deze formule van de liefde als de 'toegankelijke transcendentie' aan Alenka Zupancic, aan wie ik voor deze hele passage schatplichtig ben.
- 33 Franz Kafka, *Verzameld werk*, Amsterdam: Querido, 1989, p. 154.
- 34 Natuurlijk is niet de fysieke verschijning van de vagina van belang: van belang is dat deze vagina toebehoort aan de geliefde. Met andere woorden, en om me over te geven aan een tamelijk smakeloos mentaal experiment: als ik zou ontdekken dat de identiek ogende vagina toebehoorde aan een andere vrouw (of dat de vrouw die ik liefhad een andere vagina had), dan zou deze zelfde vagina me niet langer op dezelfde onvoorwaardelijke manier fascineren. Dit betekent dat de drift en de begeerte/het verlangen toch intrinsiek met elkaar verweven zijn: niet alleen vertrouwt het verlangen altijd op partiële driften die voorzien in zijn 'materiaal', maar ook functioneren de driften alleen voorzover ze verwijzen naar het subject wiens verlangen ik verlang.
- 35 Zie Bernard Baas, *De la Chose à l'objet*, Leuven: Pieters, 1998, in het bijzonder p. 71–78.
- 36 Jacques Lacan, *Écrits*, Parijs: Édition du Seuil, 1966, p. 818.
- 37 In deze speculaties is Lacan duidelijk schatplichtig aan de onderzoekingen van zijn vriend Maurice Merleau-Ponty, die postuum zijn gebundeld in *Le visible et l'invisible*, Parijs: Gallimard, 1964. Lacan verwijst met name naar Merleau-Ponty in deel II van zijn *Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, New York: Norton, 1979.
- 38 Zie de epiloog in Eric Santner, *On the Psychology of Everyday Life*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 2001.
- 39 Zie Bernard Baas, *Le désir pur*, Leuven: Peeters, 1992.
- 40 Zie Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VII: l'éthique de la psychanalyse*, Parijs: Éditions du Seuil, 1986, p. 133.
- 41 Zie bijvoorbeeld Jacques Lacan, 'Desire and the interpretation of desire in Hamlet,' in *Literature and Psychoanalysis*, red. Shoshana Felman, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1980, p. 15.
- 42 Zie Jonathan Lear, *Happiness, Death, and the Remainder of Life*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

- 43 Zie voor dit denkbeeld Eric Santners voortreffelijke *On the Psychotheology of Everyday Life*, Chicago, IL: Chicago University Press, 2001.

DRIE 'MIJN GOD, WAAROM HEBT GIJ MIJ VERLATEN?'

- 1 Vertoont bovendien het drietal Deleuze/Derrida/Lacan geen duidelijke religieuze connotatie: de heiden Deleuze, de jood Derrida en de christen Lacan?
- 2 Begint uiteindelijk de filosofie ALS ZODANIG niet met Kant, met zijn transcendentale wending? Is het niet zo dat de hele filosofie voor hem alleen goed kan worden begrepen (niet als de simpele beschrijving van het 'gehele universum', van de totaliteit van al het zijnde, maar als de beschrijving van de horizon waarin entiteiten zich onthullen aan een eindig menselijk wezen) als ze 'anachronistisch' wordt beschouwd, vanuit het door Kant geopende perspectief? Heeft Kant niet ook het terrein ontgonnen waarop Heidegger de notie kon formuleren van het *Dasein* als de plaats waar manifestaties van het zijn verschijnen binnen een historisch gedetermineerde of bepaalde betekenis-horizon?
- 3 Zie Philippe Lacoue-Labarthe, *La Fiction du politique*, Parijs: Christian Bourgeois, 1987.
- 4 Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, New Haven, CT: Yale University Press, 1959, p. 77.
- 5 Zie Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VIII: Le Transfert*, Parijs: Éditions du Seuil, 1986.
- 6 Zie Octave Mannoni, 'Je sais bien, mais quand même . . .', in *Clefs pour l'imaginaire*, Parijs: Éditions du Seuil, 1968.
- 7 Franz Kafka, *Verzameld werk*, Amsterdam: Querido, 1989, p. 155.
- 8 Ibidem, p. 156.
- 9 Ibidem, p. 156.
- 10 Een van de weinige momenten waar de heidense mythologie deze kafkaëske procedure dicht benadert is te vinden in de legende van de graal, waar Parsifal tijdens zijn eerste ontmoeting met de zieke visserskoning een fout maakt. Hij faalt omdat hij de koning niet rechtstreeks VRAAGT: 'Wat mankeert u?'
- 11 Zie voor een gedetailleerde uitwerking van het concept van de Gebeurtenis Alain Badiou, *L'être et l'événement*, Parijs: Éditions du Seuil, 1989, en Alain Badiou, *Ethics*, Londen: Verso Books, 2000.
- 12 Interessant genoeg heeft menig criticaster van Badiou goedkeurend

- naar mij verwezen vanwege de passage in hoofdstuk 3 van *The Ticklish Subject*, waar ik wijs op het religieuze paradigma van zijn notie van de Gebeurtenis van de Waarheid – alsof ik daarmee Badiou wilde bekritisieren. Dat dat niet zo is wordt duidelijk bewezen door mijn volgende boek, *The Fragile Absolute*.
- 13 Hannah Arendt, 'What is Freedom?', in *Between Past and Future*, New York: Penguin Books, 1968, p. 151.
 - 14 Ibidem, p. 165.
 - 15 Wendy Brown, *States of Injury*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995, p. 14. Een andere onverwachte medestander van Badiou is niemand minder dan Heidegger: stemt Badiou's houding ten opzichte van de verschillen binnen de positieve orde van het Zijn, van het 'onderhouden van de zaken' (in laatste instantie zijn volgens hem de verschillen tussen de liberale democratie en de varianten van het directe dictatorschap niet van serieus belang, omdat ze alle de dimensie van de Gebeurtenis van de Waarheid ontberen) niet volledig overeen met Heideggers bewering dat liberalisme, nazisme en communisme in metafysische zin gelijk zijn – omdat ze alle iets hebben van het voor deze tijd kenmerkende nihilisme van de technologische Wille zur Macht en zodoende de enige dimensie uitwissen die er werkelijk toe doet, die van de gedachte van het Zijn – zodat in laatste instantie het verschil tussen democratie en nazisme irrelevant is?
 - 16 V.I. Lenin, 'Political Report of the Central Committee of the R.C.P. (B.)', 27 maart 1922, in *Collected Works*, Moskou: Progress, 1965, deel 33, p. 283.
 - 17 Zie Claudia Lefort, *Democracy and Political Theory*, Minneapolis, MN: Minnesota University Press, 1988.
 - 18 In Alain Badiou's terminologie van de tegenstelling van Zijn en Gebeurtenis (zie opnieuw zijn *L'être et l'événement*) duidde de opkomst van de term 'werkelijk bestaand socialisme' op de definitieve en volledige opname van de communistische regimes in de positieve orde van het Zijn: zelfs het minimale utopische potentieel dat nog waarneembaar was in de wilde stalinistische mobilisatie en in Chroesjtsjov's latere 'dooi', verdween voorgoed.
 - 19 Zie Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity*, Londen: Sage, 1992.
 - 20 Zie Jean-Leon Beauvois, *Traité de la servitude liberale. Analyse de la soumission*, Parijs: Dunod, 1994.

- 21 Zie de hoofdstukken 2 en 3 van Susan Buck-Morss, *Dreamworld and Catastrophe*, Cambridge, MA: MIT Press, 2000.
- 22 Hegel's *Philosophy of Mind*, Oxford: Clarendon Press, 1971, p. 315.
- 23 Deze stelregel werd in 1705 opgesteld door de Hongaarse jezuïet Hevenesi. Zie voor Lacans lezing ervan Louis Beirnaert, *Aux frontières de l'acte analytique. La Bible, Saint Ignace, Freud et Lacan*, Parijs: Éditions du Seuil, 1987, p. 219–227.
- 24 Voor de hierna volgende bespiegelingen ben ik schatplichtig aan Eric Santners briljante *On the Psychotheology of Everyday Life. Reflections on Freud and Rosenzweig*, Chicago, IL: Chicago University Press, 2001.
- 25 Tegelijk moet echter de *tegengestelde* beweging worden benadrukt: omvat het christendom niet ook de verwachting van Christus' *terugkeer*, oftewel een theologische houding die is gericht op de toekomst van het laatste oordeel, waar alle symbolische rekeningen zullen worden vereffend? Hier moet de verwijzing naar het jodendon corrigerend werken: in zekere zin IS Christus' dood al de vervulling, er kan niets meer volgen.
- 26 Denk aan een bizar incident in het New Yorkse Beth Israel-ziekenhuis op 7 september 1999: na het uitvoeren van een keizersnede graveerde dokter Alan Zarkin zijn initialen in de buik van de patiënte – trots op zijn perfecte werk wilde hij een merkteken op haar lichaam achterlaten, als de signatuur van de kunstenaar.
- 27 Zie Jacques Rancière, *La méfiance*, Parijs: Galilée, 1995.
- 28 Binnen de joodse traditie zelf klinkt dit iconoclastische verbod door in het motief van de golem, de door mensen gemaakte reus. In een poging Gods levenschenkende scheppingskracht na te bootsen schiep men een monster – het tweede gebod is niet in het bijzonder gericht tegen geschilderde afbeeldingen, maar meer in het algemeen tegen de menselijke nabootsing van de goddelijke scheppingskracht.
- 29 Zie Philippe Lacoue-Labarthe, *Musica Ficta*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1994.
- 30 Vergelijkbaar is het geval van het nazistische antisemitisme: de vaste (pseudo)-verklaring van de groeiende acceptatie van de nazi-ideologie in het Duitsland van de jaren twintig luidt dat de nazi's handig de angsten van de middenklasse ten gevolge van de economische crisis en de snelle maatschappelijke veranderingen manipuleerden. Het probleem met deze verklaring is dat de naar zichzelf verwijzende circulariteit die hier aan het werk was, wordt genegeerd: inderdaad manipuleerden de

nazi's op handige wijze allerlei angsten – maar deze angsten waren niet zomaar pre-ideologische feiten, maar *het product van een al bestaand ideologisch perspectief*. Met andere woorden: de nazi-ideologie verwekte eerst zelf mede bepaalde angsten en stelde daar vervolgens een oplossing tegenover.

- 31 Evenzo is het verleidelijk om te beweren dat het jodendom gevangen zit in de paradox van het verbieden van wat op zichzelf al onmogelijk is: als men God niet in afbeeldingen KAN weergeven, waarom zou men dan afbeeldingen VERBIEDEN? De bewering dat we, door Hem af te beelden, niet genoeg respect voor Hem tonen is al te eenvoudig, omdat, zoals we uit de psychoanalyse weten, respect in laatste instantie respect voor de zwakte van de Ander is – iemand met respect behandelen betekent dat men een gepaste afstand tot hem in acht neemt en handelingen vermijdt die zijn opstelling als bedrieglijk zouden kunnen ontmaskeren. Pocht een vader bijvoorbeeld tegen zijn zoon dat hij zo hard kan lopen, dan getuigt het van respect hem NIET uit te dagen dat te laten zien, omdat dit zijn onmacht aan het licht zou brengen . . . de gedachte dat iconoclasme respect voor de goddelijke Ander uitdrukt is met andere woorden alleen steekhoudend als indicatie voor een onvermogen of beperking van die Ander.
- 32 In de huidige kunstwereld lijkt de conservator een rol te spelen die griezelig veel lijkt op die van Christus: is hij niet ook een soort 'verdwijnende bemiddelaar' tussen de kunstenaar-schepper ('God') en het publiek (de 'gelovigen')? Deze nieuwe rol die de conservator in de laatste decennia heeft gekregen komt voort uit twee met elkaar samenhangende ontwikkelingen. Enerzijds hebben kunstwerken zelf hun onschuld verloren: een kunstenaar creëert niet langer spontaan kunst en laat de interpretatie van wat hij maakt over aan de ander – de verwijzing naar de toekomstige (theoretische) interpretatie maakt direct al deel uit van zijn artistieke productie, zodat de temporele lus gesloten is en het kunstwerk een soort preventieve actie is, die in dialoog gaat met en bij voorbaat vooruitloopt op denkbare toekomstige interpretaties. Deze potentiële interpretaties zijn belichaamd in de figuur van de conservator. Hij is het overdrachtelijk subject voor de kunstenaars zelf – hij verzamelt niet zomaar al bestaande werken, maar deze werken zijn al gecreëerd met de conservator, de ideale interpretator, in het hoofd (steeds meer brengt hij er zelfs rechtstreeks

kunstenars toe zijn visie uit te beelden). Anderzijds is er het feit dat het grote publiek bij de huidige enorme exposities niet meer de tijd heeft om zich 'rustig' te verdiepen in de reusachtige collectie getoonde werken – de moeilijkheid is hier niet zozeer dat de mensen niet begrijpen wat er plaatsvindt, dat ze uitleg nodig hebben, maar dat de kunstwerken van nu niet meer rechtstreeks kunnen worden beleefd met een intensiteit die getuigt van een sterke inwerking van het werk zelf. Voor dit brede publiek is de conservator dan ook niet zozeer de interpretator als wel de ideale passieve beschouwer die het nog 'rustig' aan kan doen en de tijd kan nemen om alle werken als passieve beschouwer te beleven. De museumbezoekers spelen vervolgens de rol van de intellectueel goed onderlegde beschouwers die, terwijl ze de tijd noch de capaciteit bezitten om volledig op te gaan in de passieve beleving van het werk, gevatte quasi-theoretische opmerkingen en opinies met elkaar uitwisselen en de directe beleving van het werk overlaten aan de conservator als het subject dat wordt verondersteld het kunstwerk te beleven.

- 33 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* (*Kritik der reinen Vernunft*), Londen: Everyman's Library, 1988, p. 12.
- 34 Zie voor een goed overzicht van de verkeerde vertalingen van deze sleutelpassage Gerard Guest, *La Tournure de l'événement*, Berlijn: Duncker und Humboldt, 1994.
- 35 Zie Eric Santner, 'Traumatic Revelations: Freud's Moses and the Origins of Anti-Semitism,' in Renata Salecl, red., *Sexuation*, Durham, NC: Duke University Press, 2000.
- 36 Zie Jacques Lacan, *Écrits*, Parijs: Éditions du Seuil, 1966, p. 768–772.
- 37 Hier vertrouw ik weer op Bernard Baas' voortreffelijke *De la Chose à l'objet*.
- 38 Zie Jacques-Alain Miller, 'Théorie du caprice,' in *Quarto 71*, Brussel 2000, p. 6–12.
- 39 Dit onderscheid tussen verkondigd en verkondiging is ook verantwoordelijk voor de fundamentele les van de zogenaamde kapitalistische protestantse ethica: waarom hebzucht moet veranderen in zijn schijnbare tegenpool, in ascetisme, in het verbod om dat wat we verwerven te consumeren en ervan te genieten. Hebzucht op het niveau van het 'verkondigde' – als het expliciete doel van onze activiteit – kan alleen naar behoren werkzaam zijn als onze innerlijke subjectieve houding door en door ascetisch is. (Dit kan eveneens worden geformuleerd in

termen van mogelijkheid en feitelijkheid: om volledig van zichzelf te kunnen genieten, moet een hebzuchtig subject de volledige consumptie van wat het verwerft tot in het oneindige uitstellen, waarbij het zich tot dat moment verhoudt als tot een permanente mogelijkheid, tot een belofte die zich nooit zal verwerkelijken.)

- 40 Biedt de islam dan een oplossing? Onderkent de islam niet deze impasse van de beide religies? Tracht de islam daarom niet een soort 'synthese' van deze religies tot stand te brengen? Misschien, al verkeer ik niet in een positie om daar een competent oordeel over te vellen, omdat het er vanuit MIJN (joods-christelijke) perspectief op lijkt alsof de islam in deze poging tot een synthese de slechtste aspecten van de twee religies heeft overgenomen. Oftewel: het gebruikelijke verwijt van de christenen aan de joden behelst dat hun religie in het teken staat van een wreed superego, terwijl het gebruikelijke verwijt van de joden aan de christenen inhoudt dat zij, omdat ze niet in staat zijn te volharden in een zuiver monotheïsme, terugvallen op een mythische vertelling (over het martelaarschap van Christus en dergelijke). En treffen we in de islam niet BEIDE aspecten: de vertelling en het superego?
- 41 Zie Herbert Schnädelbach, 'Der Fluch des Christentums,' *Die Zeit* 20, 11 mei 2000, p. 41–42.
- 42 Niet vergeten mag worden dat het concept van de genade strikt correleert met dat van de soevereiniteit: alleen wie soevereine macht bezit kan genade verlenen.
- 43 Bestaat er dan een dimensie BUITEN het raadsel van het verlangen van de Ander? Als de uiteindelijke horizon van onze ervaring nu eens NIET de afgrond van het verlangen van de Ander blijkt te zijn? Het gevaar schuilt er hier natuurlijk in dat een 'regressie' naar de heidense ervaring van nirvana of een andere variant van de kosmische *Gelassenheit* moet worden vermeden.
- 44 F.W.J. von Schelling, *Ages of the World*, Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press, 1997, p. 181–182. Zie ook hoofdstuk 1 van Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder*, Londen: Verso Books, 1997.
- 45 Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Parijs: Galilée, 1997, p. 87.
- 46 Bertolt Brecht, 'Verhör des Guten,' (eigen vertaling) in *Werke: Band 18, Prosa 3*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1995, p. 502–503.

