

Lyotard: Filosofie tussen Openbaarheid en Sprakeloosheid

Richard Brons

Proefschrift ter verkrijging van de doctorsgraad aan de Universiteit voor Humanistiek te Utrecht in opdracht van NWO verdedigd 14 maart 1997

Opgedragen aan Sylvia Voogd † 1997

Inhoud

Inhoudsopgave	
<i>Filosofie tussen Openbaarheid en Sprakeloosheid</i>	4
Inleiding	4
Deel 1: Différend	14
Hoofdstuk 1	14
Différend tussen Lyotard en Souyri	14
Tekstualiteiten	14
Socialisme ou barbarie	17
Différend en Openbaarheid	20
Een oorspronkelijke différend	22
Paralogie en Openbaarheid	24
Deel 1 - Différend	30
Hoofdstuk 2	30
Diaspora van zinnen	30
'Leeswijzer'	30
Différend omtrent 'werkelijkheid'	33
De 'phrase-affect'	36
Enkele complicaties van de phrase-filosofie	38
Logocentrische of paralogische phrase-filosofie?	40
Deel 1-Différend	50
Hoofdstuk 3	50
De ontologie van phrase en différend	50
Presentatie en Situering ⁸	52
'Et une phrase'	53
De tijd van de phrase	55
De gebeurtenis van de phrase	57
De verleiding van het aankoppelen	58
De affect-zin als preconditionie van alle zinnen ²⁸	60
Deel 1-Différend	65
Hoofdstuk 4	65
Logocentrische en Paralogische Kritiek	65
Paralogische preconditionies	69
Ethische premissen ten aanzien van de différend	73
Deel 1-Différend	78
Hoofdstuk 5	78
Naar een Ethiek van de Différend	78
Zonder Resultaat ¹	78
Ethiek enkel als Verplichting ¹¹	84

De zinsstructuur van de verplichting ²⁶	89
Deel 2: Reflectie.....	95
Hoofdstuk 6.....	95
Inleiding	95
Een gevoelsmatige reflectie	97
Het systeem en het sentiment.....	102
De Reflectie-begrippen	108
Archipel of vulkanisch landschap?.....	112
Deel 2-Reflectie	120
Hoofdstuk 7.....	120
Het Sublieme.....	120
Sublieme tekens	120
Het Geschiedsteken.....	123
Het enthousiasme	125
De deliberatieve orde	129
De dynamische synthese	133
Belangeloze Interesse.....	135
De deelbaarheid van de smaak	137
De Limiet-Ideeën	142
De deelbaarheid van het sublieme gevoel	144
Het sublieme als het gevoel van de différend.....	146
Deel 3 - Logos en Paralogos	154
Hoofdstuk 8.....	154
'Figure' en Différend.....	154
Inleiding	154
Discours, figure.....	155
Economie libidinale	159
De weg via Kant: de interface van de transcendente Idee	164
Deel 3 - Logos en Paralogos	172
Hoofdstuk 9 (Conclusie)	172
Ethiek van de paralogie	172
Différends en openbaarheid	174
Différend tussen openbaarheid en sprakeloosheid	179

Filosofie tussen Openbaarheid en Sprakeloosheid

Inleiding

Deze studie van Lyotard is opgezet als een interpretatie, en niet zozeer als een ontsluiting of exegese van zijn filosofische oeuvre. De hoofdstelling van mijn interpretatie is dat Lyotards filosofie als een 'post-moderne zelfkritiek van de kritische filosofie' gaandeweg de *différend* ontdekt als haar belangrijkste conditie, drijfveer en begrenzing. Het oeuvre van Lyotard zou zich kunnen laten overzien als een geleidelijk op begrip brengen en articuleren van de *différend* als conditie die dat oeuvre op gang brengt maar tegelijkertijd steeds ondermijnt en dwingt tot radicale zelfherziening. Mét de uitkristallisering van de *différend* als haar moverende begrip brengt deze 'post-moderne' filosofische reflectie niet alleen haar eigen conditie boven water. Zij stelt het vergeten, negeren of veronachtzamen van deze *différend* bovendien ten dele verantwoordelijk voor het ethische en politieke falen van de 'moderne' filosofische kritiek.

In Lyotards filosofie wordt de *différend* uiteindelijk begrepen als *onpresenteerbaar onrecht*.¹ Daarmee is een politieke en ethische problematiek aangesneden die ik zal onderzoeken vanuit de volgende centrale vraagstelling: welke positie en mogelijkheden zijn weggelegd voor een filosofische kritiek die tot haar uitgangspunt neemt dat een aanzienlijk deel van optredend onrecht zich afspeelt buiten de politieke openbaarheid en de publieke sfeer, waar het niet kan worden weergegeven en besproken in algemeen verstaanbare en erkende termen? Vanuit dit uitgangspunt neemt deze filosofische kritiek niet alleen de spanningen op de korrel tussen openbaarheid en sprakeloosheid, maar ook haar eigen positie. De zojuist geformuleerde vraagstelling kan verder worden toegespitst: bestaat de inzet van Lyotards kritiek dan in de optimalisering van de condities voor openbare politieke strijdbaarheid, of staat zij wellicht steeds tégenover het publieke domein, dat zij 'stelselmatig' (maar volgens welke condities en principes?) moet ondermijnen ten einde op te kunnen komen voor de rechten en uitzonderingen van het individueel-bijzondere geval van sprakeloze kwetsbaarheid voorzover dat aan de publieke sfeer is onttrokken?² Dergelijke vragen worden opgeroepen in Lyotards latere werk, waarin *différend* en reflectie beide worden gethematiseerd als scharnieren van de zogenaamde 'phrase-filosofie' als 'werkmodel' voor een filosofische kritiek die onmiskenbaar politiek en ethisch is georiënteerd. Door de politieke relaties tussen *différend* en reflectieve kritiek nu op te vatten als een problematiek die Lyotard van meet af aan, dus niet alleen na 1980, maar reeds sinds de zestiger jaren heeft gemotiveerd, is het volgens mij mogelijk een beter zicht te krijgen op de betekenissen en implicaties van *différend*, reflectie en hun onderlinge relaties.

In deze studie ga ik niet in op alle onderdelen en aspecten van Lyotards filosofische oeuvre, dat door enkele commentatoren reeds integraal is belicht, al dan niet in een zekere veronderstelde samenhang tussen de diverse teksten en perioden³. Enkele van de latere interpretaties, met name die van Bennington, Readings, en Van Peperstraten⁴, dragen in belangrijke mate bij tot nuancering van de beeldvorming als 'filosoof van het postmodernisme' die Lyotard aanvankelijk ten deel viel⁵. Van Peperstraten, Rogozinsky, en Christine Pries⁶ hebben bijvoorbeeld duidelijk weten te maken dat Lyotard een belangrijke filosofische traditie voortzet niet alleen in de lijn van Marx en Adorno, maar ook in die van Kant, Heidegger en Levinas. Toch tekent zich in deze en andere Lyotard-studies 'van het tweede uur' geen eenduidig filosofisch profiel af. Wat wel naar voren komt is een onder véle noemers te brengen verscheidenheid aan motieven en mogelijke interpretaties, hetgeen ongetwijfeld verband houdt niet alleen met de thematische diversiteit van Lyotards schrijven, maar ook met de sprongen en overgangen die hij in de loop der jaren met zijn begrippen en ideeën heeft gemaakt⁷.

In de komende hoofdstukken probeer ik met het nodige respect voor de veelheid aan verschillende mogelijke inzichten en gevarieerde benaderingen, bij Lyotard te wijzen op een ontwikkeling die loopt vanaf zijn eerste grote werk *Discours, figure* (1971) tot en met de teksten van de jaren negentig. Met de hypothese van deze ontwikkeling pretendeer ik geen overall-interpretatie van zijn filosofie, maar concentreer ik me op een motief waarvan ik meen dat het voortdurend in zijn denken en schrijven werkzaam is, aanvankelijk impliciet maar gaandeweg steeds duidelijker door hemzelf op begrip gebracht. Mijn hypothese blijft echter niet beperkt tot de stelling dat Lyotard het bij hem steeds werkzame motief van de *différend* in de loop van zijn oeuvre louter conceptueel uitwerkt tot een expliciete notie. Ik stel bovendien dat in die explicitering de tweeledigheid van de *différend* als *begrip* van een kritische filosofie én als *ervaring* die motiveert tót een voortdurende zelfherziening van die kritische filosofie onvoldoende naar voren komt. Ik heb gemeend deze tweeledigheid van begrip en ervaring het beste te kunnen aantonen via een tamelijk gedetailleerde behandeling van twee werken die een bepalende plaats innemen in mijn interpretatie van Lyotard: *Le différend* en *Leçons sur l'analytique du sublime*⁸.

Hoewel de verdere onderbouwing van mijn interpretatie van Lyotards filosofie als een filosofie van de *différend*, nu juist de inzet vormt van deze studie, wil ik reeds enkele aanwijzingen geven met betrekking tot de achtergrond mijn interpretatiekader.

In de eerste plaats zie ik Lyotards gehele werk, en vooral de 'zelfkritiek van de filosofische kritiek' die erin tot uiting komt, steeds tegen de achtergrond van de crisis van de moderne representatie. Dat wil zeggen een crisis die zich in de twintigste eeuw in allerlei gestalten en gelaagdheden manifesteert, maar die door Lyotard vooral wordt toegespitst op het falen van de grote 'mo-

derne' maatschappij-kritische en historisch-dialectische theorieën, met name wat betreft hun onvermogen de condities van geweld, uitbuiting en ander onrecht te analyseren, te representeren en aldus te bestrijden. Het oeuvre van Lyotard beschouw ik daarmee als de neerslag van een bijna therapeutisch proces, waarin kritische filosofie zich rekenschap probeert te geven van haar falen ten overstaan van maatschappelijk en historisch onrecht. Deze rekenschap komt neer op een zoeken naar condities van het falen, hetgeen uiteindelijk deel uitmaakt van een onderzoek naar de condities en beperkingen van de filosofische kritiek überhaupt. Dit is in aanzet een *transcendentale* onderzoek, maar dan onder verscherpte voorwaarden die een transformatie vereisen van de transcendentale analyse zoals deze door en na Kant en Hegel is ontwikkeld vanuit een zelfreflectie van het moderne denken - een transformatie onder de druk van de geschiedenis van de moderniteit van Kant en Hegel tot en met 'Auschwitz' als hét geschiedsteken dat het einde der moderne idealen en aspiraties aangeeft.

Terwijl een traditioneel-transcendentale⁹ analyse van de grenzen en beperkingen van de vermogens van de menselijke geest tot die in discrediet geraakte moderne idealen en aspiraties behoort, kan dat (nog) niet worden gezegd van soortgelijke grenszoekende kritische benaderingen die in de twintigste eeuw het paradigma van het subjectgecentreerde bewustzijn plaats laten maken voor talige en anderszins communicatieve kaders, waarin de marges van kritiek niet besloten liggen in de condities van het denkende subject, maar in die van een openbaarheid, van de mogelijkheden om waarden, betekenissen en verwijzingen publieke toegankelijkheid en toetsbaarheid te geven. Een crisis van de representatie is binnen die kaders geen crisis van het subject, maar van de openbaarheid; een filosofische kritiek met betrekking tot die crisis stuit niet op grenzen van kennen en denken, maar op grenzen aan de mogelijkheden om via de taal of via andere middelen iets openbaar, kenbaar te maken. Zoals gezegd staat bij Lyotard de kritische articulatie van onrecht voorop, hetgeen niet alleen maar valt onder het hoofd van een algemeen filosofisch engagement met betrekking tot geschiedenis én actualiteit. De kritische articulatie van onrecht maakt eveneens deel uit van genoemde 'transcendentale' traditie, waarin de relaties tussen menselijke vermogens en 'wat er gebeurt' altijd een hoge prioriteit hebben gehad, bij Hegel uiteraard¹⁰, maar ook al bij Kant. Het gaat dan vooral om de mogelijkheden en beperkingen van rationaliteit, ethiek, cognitie, etc, ten overstaan van de gebeurtenissen, de interpretatie en de loop van de geschiedenis - we hebben het dan nog niet eens over de grenzen van de menselijke controle of invloed überhaupt ten aanzien van die geschiedenis. Globaal zou men nu kunnen stellen, dat de 19e-eeuwse transcendentale georiënteerde kritiek, die volgens velen een grondslag weerspiegelt van het moderne subjectgecentreerde denken, de gebeurtenissen en wendingen van de geschiedenis, inclusief de optredende problemen van waarheid, werkelijkheid, rechtvaardigheid en authen-

ticiteit, wil benaderen en oplossen aan de hand van denkpatronen, begrippen en ideeën die tezamen een consistente en transparante constellatie (logos) vormen, die begrensd is binnen zekere door het denken zelf aan te geven condities en beperkingen. De consistentie en transparantie van deze constellatie hangen nauw samen met haar openbaarheid en in principe algemene, dat wil zeggen niet aan bijzondere voorwaarden gebonden toegankelijkheid.

Voor veel filosofen van de twintigste eeuw, Heidegger voorop, kan de relatie tussen 'logos' en geschiedenis¹¹ niet restloos worden gedacht of overbrugd zonder bij gelegenheid een 'sprong' of overschrijdende denkbeweging te maken die meer heeft van een existentiële (her)orientatie dan van een teruggrijpen óp of terugzoeken náár gegeven condities, regels, en ideeën. Mét de opkomst van de communicatieve paradigma's voor waarheid, recht, en welzijn zien we hoe een deel van de filosofische aandacht verschuift naar narratieve en andere talige motieven, niet noodzakelijk in plaats van, maar wel náást transcendentale en analytische c.q. speculatieve interesses. Het inzicht komt op dat de filosoof niet enkel volgens zelf verantwoorde procedures op zoek is naar bepaalde precondities, regels en grenzen, of naar probate begrippen en ideeën, maar ook net als de historicus en de kunstenaar een verhaal vertelt, of zo men wil een 'verhaal van het verhaal'. Hoe dan ook een presentatie waarin niet alleen het reproduceren of vinden van waarheid, rechtvaardigheid etc. voorop staat, maar ook de overschrijdende denkbeweging die moest worden gemaakt om, gegeven de impact van de tijd en de actualiteit, de gebeurtenissen te 'verwerken', hetgeen dan tevens de overgang vereist van singuliere ervaring¹² naar publieke representatie, van het onpresenteerbare naar het openbare.

Wanneer Lyotard zich nu vanaf de zestiger jaren concentreert op de onpresenteerbaarheid van onrecht in de meest op de voorgrond tredende kritische al dan niet filosofische discoursen, dan beperkt hij zich niet tot een traditionele juxtapositie van 'logos' (de taal, de discoursen van de (re)-presentatie, de transcendentale filosofie) tegenover de transcendentie van bijvoorbeeld de tijd, het gebeuren, de oneindigheid, de Wet, de Ander, of wat dan ook waarin gegeven vormen van presentatie op hun begrenzingen stuiten. Hoewel hij zich niet kan onttrekken aan de taak, de bestaande discoursen op hun grenzen en voorwaarden te onderzoeken, waarmee hij zich dus verplicht tot de filosofische traditie van de transcendentale analyse, impliceert het probleem van het onpresenteerbare onrecht voor hem ook het voeren van een strijd. Een strijd namelijk van de filosofie tegen zichzelf om te kunnen blijven getuigen van de différend tussen enerzijds de sfeer van de onpresenteerbare, sprakeloze, onafstembare ervaring en anderzijds de domeinen van de openbaarheid. Omdat de filosofische kritiek zelf haar domicilie heeft binnen die domeinen (en deze bovendien transcendentaal meent te kunnen afbakenen en bereflecteren) plaatst een ethische betrokkenheid met het sprakeloze haar in de uiterst problematische positie tussen openbaarheid en sprakeloosheid, tussen logos en sensus,

Deze positie impliceert dat het in Lyotards kritische filosofie evenzeer - en volgens mij zelfs *in de eerste plaats* - gaat om de *différend* in de filosofie en in het filosoferen van Lyotard zelf. De strijd (*différend*) tussen sprakeloze ervaring en discursieve articulatie kan niet beperkt blijven tot de scope van een uitsluitend 'transcendentale werkwijze', maar dwingt tot het articuleren van motieven en drijfveren die men niet herleidt via de transcendentale analyse of de speculatieve redentatie, maar 'onverwerkt' ontmoet, en dan moet 'dóórwerken' (zoals in de *Durcharbeitung*¹³) via een reflectief proces dat inderdaad méér wegheeft van een 'therapie zonder einde'¹⁴. Lyotard geeft zelf diverse definities en aanduidingen van de *différend*, die ruwweg samen kunnen worden genomen onder de noemer van onpresenteerbaar onrecht dat niettemin gearticuleerd (dus gepresenteerd) dient te worden. Het feit dat Lyotard zelf geen eenduidige definitie hanteert wijst al op de niet geringe complexiteit van het begrip; een deel van mijn studie is gewijd aan het onderzoek naar de verwevenheid van de diverse begripscomponenten, zoals daar zijn: (re)-presentatie, onpresenteerbaarheid, onrecht, verplichting (tot articulatie van het onrecht) en andere die nog aan de orde zullen komen. Anderzijds hangt deze meerduidigheid en begripscomplexiteit samen met een betekenis die Lyotards eigen definities en toepassingen overschrijdt: de *différend* als 'persoonlijke' leidraad van zijn kritische filosofische reflectie, of beter gezegd: van zijn post-moderne kritiek van de (moderne) filosofische kritiek. De *différend* is aldus bij Lyotard niet enkel een concept, maar ook de ervaring van de kritische filosofie, zelf steeds gedreven te worden door iets wat zij niet kan conceptualiseren - de *différend* als het onpresenteerbare onrecht dat zich afspeelt tussen het openbare en het sprakeloze¹⁵.

Strikt genomen is de betekenis van de *différend* voor de filosofische reflectie bij Lyotard gebonden aan de status van *object* voor die reflectie: men leest en begrijpt de latere Lyotard als pleitbezorger voor het opsporen en articuleren van *différends* als gevallen van onrecht en geweld die niet volgens erkende regels en principes aan de orde kunnen worden gesteld, laat staan beoordeeld. Zonder deze gangbare interpretatie te willen bekritisieren zal ik trachten aan te tonen dat Lyotards appél *bovendien* de uitdrukking is van een veel complexere en verdergaande relatie tussen de reflectie als wijze van filosofische (zelf)kritiek en de *différend* als haar (pre)conditie. In het eerste hoofdstuk beschrijf ik hoe bij Lyotard de motivatie om het (radicale) marxisme en het links-radicalisme de rug toe te keren en zich vervolgens te wijden aan een filosofisch onderzoek naar de condities van de politiek-theoretische representatie, kan worden beschouwd als gemotiveerd door de ervaring van een *différend avant la lettre*. De links-radicalen modellen sporen niet met de economische en culturele wendingen en verschuivingen van de twintigste eeuw, en voorzover ze hun beslag hebben gevonden in gevestigde politieke constellaties dragen ze veeleer bij tot de vermeerdering van het onrecht in plaats van dat ze het kunnen bestrijden of voorkomen. De eigenlijke '*différend*', althans voorzover het gaat om de motivatie voor het onderzoek waar

Lyotard de rest van zijn leven aan zal wijden, bestaat dan niet in de falende links-radicalerepresentatie van het onrecht zonder meer, als wel in het geschil, of zo men wil de strijdigheid tussen dit 'representatie-discours' enerzijds en de filosofische kritiek van Lyotard anno 1968 anderzijds. De laatste was toen niet staat zijn kritiek te articuleren in termen en argumenten die verstaanbaar waren voor de bekritiseerde partij; de *différend* is hier met andere woorden niet direct een geval van onrecht dat Lyotard wél, en het links-radicalere discours niet weet aan te duiden. Veeleer gaat het om een *différend* als onverenigbaarheid van kritisch discours en *vooralsnog ongedifferentieerde* kritiek op dat discours - die laatste kritiek kan geen bewijsmateriaal aandragen, maar wordt wel bewogen door de ervaring en de overtuiging dat de erkende perspectieven en vocabulaires niet toereikend zijn om de zich voordoende gevallen van onrecht, geweld, en uitbuiting aan de orde te stellen, oftewel: in de openbaarheid te brengen.

Kenmerkend voor de wijze waarop Lyotard dit zelf ondervonden onrecht vervolgens kritisch verwerkt is dat hij het in de eerste plaats relateert aan de spanning die hij juist ook in zijn eigen reflectieve kritiek onmoet tussen (zijn eigen kaders van) presentatie en (vooralsnog) onpresenteerbare presentie, dat wil zeggen: een gevoel, een gebeurtenis, een impressie, een teken, hoe dan ook: wat op de een of andere *ervaarbare maar niet articuleerbare* manier afsteekt tegen de erkende ordes van presentatie, zoals die van de taal, de sprekende gedragsvormen, de beeldende al dan niet esthetische codes, enzovoorts. In het algemeen zou dit kunnen worden benoemd als conflict tussen discours en sprakeloze sensibeleiteit, of nog ruimer tussen logos en fonè, het Aristotelische onderscheid tussen de gearticuleerde stem en de ongearticuleerde kreet van kind en dier. In het hart van de kritische reflectie waarmee Lyotard zijn persoonlijke ervaring van *différend* probeert te verwerken doet dit conflict zich voor als innerlijk ongearticuleerd verzet tegen het soort discursieve analyses waaraan die reflectie toch steeds gebonden is om aan de hand van vooropgestelde waarden en veronderstelde condities een object van kritiek te kunnen presenteren. In dit licht doorgeredeneerd moeten ook de kritische 'machines de guerre', zoals niet alleen Lyotard die inzet tegen 'gestolde' vormen van discursieve kritiek (de 'ismes'), vroeg of laat zélf ook worden geconfronteerd met een dergelijke nog onpresenteerbare weerstand van de kant van wat zich toch weer niet laat incorporeren.

Anders dan bij vele andere filosofen kan er voor Lyotard alleen sprake zijn van een mogelijke wisselwerking, interferentie of zelfs dialectiek tussen discours en sprakeloosheid voorzover deze niet wordt belemmerd door een aan alle andere betrekkingen voorafgaande *différend* tussen discours en het sprakeloze, hetgeen neerkomt op een wederzijds weerspannige heterogeniteit die pas politieke en ethische betekenis kan krijgen indien (bijvoorbeeld door de filosofische reflectie) opgevat of liever gezegd opgenomen als een strijdigheid tussen het singulier-onpresenteerbare en het algemeen-openbare. Mét deze interpretatie die onmiddellijk de verplichting aan een inzet met

zich meebrengt, namelijk die tot articulatie en presentatie van sprakeloos lijden in een publiek discours, plaatst de kritiek zich in een 'onmogelijke' positie tussen logos en sensus, en pleegt zij in zekere zin aan twee kanten verraad: om te getuigen van onpresenteerbare kwetsbaarheid valt zij de logos af, zoals Lyotard zijn marxistische vrienden afviel in 1964 en 1966, en zodra zij erin slaagt iets openbaar te maken staat zij aan de kant van de openbaarheid tegenover het sprakeloze - door een brug te slaan stapt zij over de heterogeniteit heen, over de wederzijdse weerspannigheid tussen logos en sensus. Waar zij wil getuigen van geweld en onrecht teweeggebracht door representaties van het gebeuren in een geschiedenis, een verhaal van de logos, daar ontkomt zij niet aan het verraad dat haar getuigenis ook niet meer is dan een representatie. Getuigenis en verraad zijn hierbij uiteraard ingrijpender en dramatischer naarmate de betrokken presentaties pretentiever zijn, een groter verhaal willen vertellen dat navenant meer andere stemmen doet verstommen, meer andere visies verduistert.

De différend aan de oorsprong van Lyotards filosofische kritiek als de confrontatie van die kritiek met haar eigen innerlijke strijdigheid tussen logos en sensus is geen 'fundamentele' conditie die kan worden herleid uit een transcendente analyse van de grenzen en condities van de kritiek. Het is een ervaring of beter gezegd affect dat niet kan worden thuisgebracht in termen of volgens regels van de analyse, en er is vanuit de analyse geredeneerd dan ook geen noodzaak of verplichting om dergelijke sensibiliteiten thuis te brengen. Een filosofische kritiek geleid vanuit bepaalde transcendente regels en ideeën zou, zoals Lyotard voor velen inderdaad uitsluitend lijkt te doen, de différend enkel kunnen opvatten en toepassen als een bijzonder geval van onrecht dat noopt tot het alsnog articuleren van een situatie die door een dominante vertoogsoort aan de openbaarheid wordt onttrokken. Zonder deze 'konkrete' opvatting en toepassing van de différend ook maar in het minst in diskrediet te willen brengen, is het goed mogelijk, en om zekere problemen en paradoxen in de différend-filosofie te duiden zelfs noodzakelijk, de hierboven aangeduide betekenis te onderzoeken. De 'konkrete toepassingen' zouden afgeleiden kunnen zijn van een portée die niet alleen van betrekking is op de konkrete inbreng (de aanwijsbare resultaten), maar vooral ook op de 'modus' van filosofische kritiek in de politieke verhoudingen tussen het sprakeloze en het openbare.

Juist omdat een différend-filosofie die zich beperkt tot een reflectie op zoek naar gevallen van différend in allerlei problemen terecht komt die reeds door vele commentatoren zijn gesignaleerd¹⁶, is het zaak om de verhouding tussen différend en reflectie aan een nader onderzoek te onderwerpen, hetgeen ik in de eerste instantie zal doen aan de hand van het samenlezen van *Le différend* met *Leçons sur l'analytique du sublime*. Door mijn bevindingen daarbij vervolgens tegen de achtergrond te plaatsen van het vroegere werk en met name ook van Lyotards eigen politieke biografie, kom ik tot de hypothese van een andere différend, die van een motief in het denken van

Lyotard zelf. Vanuit deze hypothese komt ook het beeld op van een andere kritische reflectie, die Lyotard naar alle waarschijnlijkheid niet expliciet heeft gemaakt juist omdat zij de consequentie vormt van 'die andere différend' die Lyotards filosofie vanaf het begin veel ingrijpender heeft 'bespookt' dan hij zelf tot dusver expliciet heeft kunnen erkennen, of beter gezegd, expliciet heeft kunnen verwerken in zijn 'kritiek van de kritiek'¹⁷.

De différend aan de oorsprong van Lyotards filosofische kritiek is de confrontatie van die kritiek met haar eigen innerlijke strijdigheid dat zij wil opkomen vóór en getuigen ván een onpresenteerbare kwetsbaarheid die niet als zodanig in de openbaarheid kan worden gebracht, en die haar ook steeds noopt tot de erkenning van deze onmogelijkheid, waardoor zij steeds weer 'breekt' en doodloopt niet in aporie of desintegratie, maar in wat een doorkruising, een 'breuk' is in het vertoog van de kritiek voorzover zij gebonden is aan bepaalde transcendentale en ontologische premissen, en voorzover zij een eigen consistentie, continuïteit en finaliteit heeft te onderhouden. Dit zijn alle condities van de openbaarheid waaraan de filosofische kritiek zich heeft te houden in zoverre zij deel uitmaakt van de publieke logos. Het is deze kritiek als openbaar discours dat, wanneer het de différend in zichzelf erkent tussen niet-publieke sensibiteit en publiek vertoog, voortdurend zijn publieke identiteit moet prijsgeven omdat het wil vertellen van iets wat niet te vertellen valt, zodat het zichzelf moet onderbreken, althans als gearticuleerd vertoog. Mét dergelijke onderbrekingen wordt echter de discontinuïteit benadrukt van de openbare vertogen, en tot op zekere hoogte ook de onbestemdheid van de kloof tussen het openbare en het onmondig-anonieme, in elk geval de onrechtvaardigheid daartussen ooit enigerlei vaste grenzen te trekken.

De ervaring van onderbreking en 'publiekelijk falen' die de kritiek doormaakt ten overstaan van haar innerlijke gespletenheid, heeft veel weg van een ervaring van zelfverlies (van een 'publieke zelfidentiteit') congruent met de ervaring van ethische verplichting zoals die van Levinas. In de reflectieve différend van Lyotard zal het echter niet kunnen gaan om een vooropgezet offer, maar om een onvrijwillige prijsgeve die evenwel nog altijd ethisch genoemd kan worden zolang het element van verplicht zijn of verplicht voelen op de een of andere wijze bewaard blijft. In de confrontatie met niet publiekelijk presenteerbare kwetsbaarheid staat voor de kritiek de weg open de publiekelijke nederlaag die zij lijdt, te ondergaan als een verplichting aan het onbestemde, het sprakeloze, ongearticuleerde als datgene waarvoor de weg naar de openbaarheid is afgesneden, kortom, als een vorm van solidariteit aan de toestand die zij vanuit haar eigen vermeende publiekelijke bestemdheid als een verlies bestempelt. Lyotard brengt de nuances van de verplichting aan de onbestemdheid mijns inziens pas op begrip in zijn latere aan Levinas ontleende notie van de *passibiliteit*: geen passiviteit, lijdzaamheid, en evenmin een doelgerichte activiteit, act van bestemmen, maar daar tussenin: precies in deze notie van de passibiliteit vindt Lyotard een uitdrukking van de verhouding tussen de kritiek en de différend, haar motivatie...¹⁸

In het kader van deze inleiding heb ik alleen een schets willen geven van de hypothese dat de *différend* geen resultaat, maar een motivatie is geweest van Lyotards filosofische ontwikkeling, die derhalve zou kunnen worden gezien als een geleidelijke articulatie van deze motivatie. De vraag naar het resultaat van deze ontwikkeling, en de betekenis ervan voor de filosofische kritiek, komt aan de orde in het afsluitende laatste negende hoofdstuk, ná de toepassing en toetsing van mijn hypothese in hoofdstukken die respectievelijk zijn gewijd aan *Le différend* (deel I, hoofdstukken 2 t/m 5) en *Leçons sur l'analytique du sublime* (deel II, hoofdstukken 6 & 7), gevolgd door een behandeling van de perioden voorafgaand aan deze hoofdwerken (hoofdstuk 8). De opstap daartoe is het nu volgende eerste hoofdstuk gewijd aan de *différend* als oorspronkelijke ervaring van Lyotards filosofie.

Richard Brons, Amsterdam 1 januari 1996

Noten

1

1. In Nederland heeft H. Kunneman in zijn eerste artikelen over Lyotard (zie Kunneman 1987 en 1992) de voorkeur gegeven aan *strijdigheid*, terwijl F. van Peperstraten dit minder juist vond en verving door *geschil* (zie bv Van Peperstraten 1991b). Omdat er meerdere soorten *différends* blijken te kunnen zijn, is deze meerduidelijkheid goed mogelijk, al geef ik zelf de voorkeur aan *différend* als *strijdigheid*.

2. In dit perspectief doet een politieke Lyotard-filosofie op bepaalde punten denken aan Adorno's negatieve dialectiek. Bij Adorno vinden we een politiek-filosofische kritiek van de verhouding tussen het algemeen-geldige en het particuliere als een strijd tussen logos en micrologie. Daarnaast kan Adorno's kritiek net als bij Lyotard worden gezien als een zelfkritiek van de filosofische kritiek, van de filosofische reflectie überhaupt. Enigszins gechargeerd zouden we Lyotards filosofie een post-moderne radicalisering kunnen noemen van Adorno's 'kritiek van de moderne kritiek'. Wanneer Adorno de principes en uitgangspunten van het moderne denken zoals filosofisch met name geïnstigeerd door Hegel en Kant reeds grondig op de helling zet, dan neemt Lyotard vervolgens op enkele cruciale punten nog radicaler afstand van die moderne principes en assumpties. De voornaamste aanknopingen voor een 'post moderne' radicalisering bij Lyotard die tot op zekere hoogte voorbij Adorno voert meen ik te kunnen aangeven in en afleiden uit wat ik beschouw als Lyotards 'hoofdwerken' *Le différend* en *Leçons sur l'analytique du sublime*. Zie Adorno 1966 en hieronder hoofdstuk 5.

3. Het gaat dan meestal om 'inleidingen' of al dan niet becommentarieerde selecties van teksten die Lyotard tot dusver heeft gepubliceerd. Zie bv Lyotard 1989a, Reese-Schäfer 1988.

4. Bennington 1988, Readings 1991, Van Peperstraten 1991b en 1994.

5. Daartoe heeft Lyotard zelf uiteraard bijgedragen door pas ná 1979 zijn naam te vestigen met *La condition postmoderne*, een 'onderzoek' naar de postmoderne conditie van de legitimering van wetenschap. Ten onrechte heeft een tamelijk intensieve en voornamelijk sociologisch gestemde receptie zich op dit gelegenheidswerk geconcentreerd, in plaats van op het voorafgaande en daarop volgende werk. Men zie hiervoor ook Van Peperstraten 1990.

6. Van Peperstraten 1991a&b, 1994, 1995; Pries 1989, Rogozinsky 1989.

7. Zie ook hoofdstuk 8.

8. Zie de hoofdstukken 2 t/m 7

9. In de lijn van o.a. Kant en Heidegger (zie Duintjer 1966) versta ik onder de traditionele 'moderne' transcendentale analyse niet alleen het onderzoek naar de precondities van het kennen, maar meer algemeen ook die van alle menselijke vermogens, met name in hun onderlinge verhoudingen en begrenzingen. Juist omdat transcendentale filosofie dergelijke grenzen wil aangeven, is het altijd ook een ethische filosofie, al was het maar omdat het aangeven van grenzen áán én tussen menselijke vermogens onherroepelijk ethische consequenties heeft.

10. Het is ongebruikelijk, om Hegel ook bij de transcendentale traditie in te voegen. Toch kan zijn filosofie worden opgevat als een kritiek van, c.q. aanknoping bij de kantiaanse kritieken, en *grosso modo* ook als een transcendentale analyse van de menselijke vermogens, zij het met een sterke preferentie voor het vermogen van de Rede.

11. De notie van 'geschiedenis' impliceert al een betekend en verteld verhaal, dus eigenlijk zou het juister zijn met Heidegger te spreken in termen van 'tijd', 'gebeuren' of zelfs, zoals ik later (tot op zekere hoogte in navolging van Duintjer 1966) zelf hier zal doen: 'transcendentie'.

12. Onder 'singulaire ervaring' versta ik hier niet in de eerste plaats de ervaring van een identificeerbaar individu, maar een ervaring in de zin van een 'aangedaan worden' dat nog op zichzelf staat, en nog niet deel uitmaakt of deel uit zou kunnen maken van een algemener verstaanbare presentatie.

13. Zie 'Réécrire la modernité' in o.a. *L'inhumain*, Lyotard 1988b.

14. Ibidem.

15. Met de *différend* is door Lyotard aldus een zeer primaire notie van onrecht aan de orde gesteld, die nauw verbonden is met evenzeer primaire noties van sensibiliteit. In deel I van deze studie zal de relatie tussen *différend* en onrecht centraal staan, en in deel II de relatie tussen *différend* en sensibiliteit.

16. Zie bv de bundel *Judging Lyotard*, ed A. Benjamin 1992. (Benjamin 1992).

17. Expliciete erkenningen vinden we met name in *Economie libidinale* (1974) en ook in tal van passages in andere werken en in vele interviews; dat de filosofie steeds wordt bespookt door iets wat zij nooit volledig op begrip kan brengen, maar wel presenteren, uitdragen in haar geste van schrijven, spreken, en zwijgen, dat is iets wat zeker niet alleen bij Lyotard wordt bevestigd.

18. Lyotard heeft de notie van passibiliteit wel aan Levinas ontleend, maar hij geeft er vervolgens een eigen invulling aan.

Deel 1: Différend

Hoofdstuk 1

Différend tussen Lyotard en Souyri

In dit hoofdstuk voer ik de verwijdering tussen Lyotard en Pierre Souyri in de jaren zestig op als oorspronkelijke ervaring van 'différend' bij Lyotard, dus nog niet zozeer als een begrip, maar als een destijds niet articuleerbare ervaring van sprakeloze verbijstering, die ik interpreteer als drijfveer van Lyotards filosofische ontwikkeling sinds de jaren zestig. Deze insteek wijkt af van een vooral in Amerika meer gebruikelijke 'esthetische' duiding van Lyotard. Als oorspronkelijke ervaring zie ik in deze 'différend als drijfveer' reeds het ethische en politieke conflict besloten tussen openbaarheid en sprakeloosheid, dat in latere fasen van Lyotards denken steeds meer op de voorgrond komt. Het hoofdstuk sluit af met een introductie van de notie *paralogie*, die ik gebruik als steekwoord voor de strekking van mijn interpretatie.

Tekstualiteiten

In 1993 verscheen in de USA een verzameling teksten van Lyotard onder de intrigerende titel *Toward the Postmodern*¹. Intrigerend alleen al omdat enige toelichting verder ontbreekt. Er wordt niet gesproken over een 'postmoderne' thematiek die deze teksten zou verbinden, en evenmin over een tendens 'naar' het postmoderne die zij tot uitdrukking zouden brengen. Integendeel, de terminologie rondom de notie 'postmodern' speelt zoals gebruikelijk in de latere Lyotard-receptie een onbeduidende rol². Met enige goede wil kan de titel worden gelezen als verwijzing naar een ontwikkeling in het denken van Lyotard die leidt naar een positie 'voorbij', 'na' het moderne denken. Dit lijkt de leidraad geweest te zijn voor de redactie die de nadruk legt op een esthetische hoofdlijn in het werk van Lyotard, dat wil zeggen: een voornamelijk esthetisch aangezette kritiek van taal, literatuur en discours. Die kritiek lijkt dan vooral gericht op de moderne taal, literatuur, en discoursen. *Toward the Postmodern* is verdeeld in drie secties, 'The Libidinal', 'The Pagan' en 'The Intractable' die corresponderen met drie opeenvolgende hoofdperioden in Lyotards filosofie³. De pogingen van de eerste periode "to wed Marx's political economics with Freud's libido theory"⁴ zouden in de daarop volgende perioden zijn uitgewerkt, weliswaar in wisselende idiommen maar thematisch volhardend in een beweging van een politiek-theoretisch (modern?!) naar een esthetisch (postmodern?!) paradigma van filosofische kritiek. Deze ontwikkeling zou dan parallel lopen met een filosofische koerswijziging die sinds de zestiger jaren vooral in Frankrijk plaatsvindt en die leidt tot de opkomst van deconstructivisme, poststructuralisme en postmodernisme⁵. In deze stromingen neemt de kritiek afstand van theorieën en benaderingen die zich direct

betrekken op maatschappij en geschiedenis, en onderwerpt in plaats daarvan de moderne representatie-mechanismen van werkelijkheid en geschiedenis aan diverse variaties van deconstructieve analyse - in die benadering zijn onze weergaven van wat we verstaan onder werkelijkheid, samenleving, en geschiedenis niet anders dan cultureel-talige constructies (tekstualiteiten) die op gespannen voet staan met een tegelijkertijd op alle intellectuele niveaus van oriëntatie nog steeds heersend naief realisme. De constructies van historische en maatschappelijke werkelijkheid worden echter na de neergang van de grote links-radicalen en andere systeemtheorien niet meer exclusief opgehangen aan één verklarend of interpreterend model, maar veeleer steeds in hun complexiteit gedeconstrueerd, gedemonteerd, in een kritisch proces dat voortbouwt op wat in de literatuurwetenschappen 'receptie-esthetische' tekstanalyse wordt genoemd⁶. Hoewel deze ontwikkeling in de filosofie een politieke motivatie en gerichtheid geenszins uitsluit, heeft de esthetische component van de deconstructivistische tekstanalyse (en onder een 'tekst' wordt dan zoals in noot 5 gezegd elk *weefsel* van tekens verstaan in taal, beeld, geluid, smaak, en wellicht zelfs geur en aanraking) gaandeweg toch de overhand gekregen, met name in de USA⁷.

Lyotard lezen als een der chirurgen van de deconstructie is altijd, dat wil zeggen vanaf de vroege jaren zeventig tot voorbij de 'postmoderne' periode⁸, tamelijk gebruikelijk geweest. Dit hangt samen met de opvatting dat hij vooral een filosoof is die iets te zeggen heeft binnen het domein van de (receptie)-esthetica en de literatuur-interpretatie. In de Angelsaksische en Duitse academische werelden is het conglomeraat van de letteren immers veel groter en bestrijkt het ook een veel wijder interesseveld dan bijvoorbeeld in Frankrijk en de Lage landen. Nieuwe filosofie wordt in Amerika, Engeland, en in mindere mate Duitsland vaak voor het eerst en dan nog gedurende lange tijd exclusief gerecipiëerd in de kringen van de 'scholars of literature', hetgeen uiteraard zijn weerslag vindt in de aard van de interpretaties. Dit geldt in het bijzonder voor Franse filosofen als Barthes, Lacan, Lyotard, Derrida, en Deleuze. In het geval van Lyotard kan men stellen dat enkele van zijn bekendste commentatoren, met name Bennington en Readings, een esthetisch-tekstueel georiënteerde dan wel op het thema deconstructie afgestemde interpretatie hebben ontwikkeld⁹. Zelfs een filosoof van huis uit als Welsch tendeeft sterk naar een esthetische formule of tenminste esthetisch geïnspireerde lezing¹⁰. Behalve misschien in het geval van Welsch leidt deze opname van Lyotard in een esthetisch georiënteerde filosofie per saldo tot het bevestigen of verder uitdiepen van de (typisch post-moderne?) crisis van de representatie, zoals dat ook het geval is (en blijft) in de meeste ontwikkelingen van wat men aanduidt als het deconstructivisme¹¹. Het is dan niet verwonderlijk dat een deel van de internationale Lyotard-receptie in de jaren tachtig vergeefs zoekt naar een bredere filosofische relevantie, zelfs wanneer men het evidente spoor volgt van de Kant-studies en de teksten gewijd aan bijvoorbeeld Levinas¹². Wanneer een overwe-

gend episto-ontologische en/of esthetische genomen interpretatie van de crisis van de representatie het volgen van dat spoor al te zeer overschaduwde, komt men in de tachtiger en negentiger jaren veelal op een dood punt waar onduidelijk is hoe het latere werk van Lyotard een meerwaarde zou kunnen vertegenwoordigen ten opzichte van het vroegere werk. Daarin zijn de voornaamste problemen met betrekking tot de uitsluitingsmechanismen van (tekstuele) representatie-discoursen immers al aan de orde gesteld, op een manier die niet fundamenteel lijkt af te wijken van 'andere deconstructivisten' als Derrida en Deleuze.

Hoewel de redactie van *Toward the Postmodern* in haar opvatting dus zeker niet alleen staat heeft Lyotard zelf genoeg bedenkingen geuit zowel tegen privilegering van het esthetische, alsook tegen een esthetisch kader als grondslag van filosofische kritiek¹³. Minder aanvechtbaar is de diagnose van Lyotard's verworteling in de politieke theorie, of liever gezegd een mixture van filosofische kritiek van politieke theorie en politiek activisme¹⁴. Wanneer dat echter één bakermat is dan moet ook de fenomenologie worden genoemd als 'matrix' naast het politieke appèl. Deze genealogie is goed gedocumenteerd in respectievelijk *La phénoménologie*¹⁵ en *Political Writings*¹⁶, respectievelijk Lyotard's eerste boek uit 1954, en Bill Readings' veel latere verzameling (1993) van Lyotard's politieke teksten die weliswaar verspreid zijn over meer dan veertig jaar, maar daarbij de periode van 1954 tot eind jaren zestig vrijwel helemaal bepalen. Het 'debuut' *La phénoménologie* kan men behalve als didactisch uitstekende inleiding ook lezen als een poging om in het spoor van Merleau-Ponty de geschiedenis én de signatuur van de fenomenologie zodanig ambigu te herschrijven (van zelfgefixeerde identiteiten te bevrijden) dat zij zichzelf meer zou kunnen politiseren als een performatieve (en niet zuiver theoretische c.q. transcendentale) stem in de historische en maatschappelijke strijd. Daartoe moet de fenomenologie ook haar eigen interne strijdigheden onder ogen kunnen zien om als filosofische geste de strijdigheden van geschiedenis en politiek directer te kunnen reflecteren, niet om zichzelf daarboven te verheffen, maar om zowel historiciteit als intersubjectiviteit (twee sleutelbegrippen in de fenomenologie) meer recht te kunnen doen en meer contrast te geven¹⁷. De inleiding van de Amerikaanse vertaling uit 1991¹⁸ wijst op het bijna post-moderne karakter van deze studie uit 1954. Ongetwijfeld is Lyotard met een kritische deconstructie van de fenomenologie zijn tijd ver vooruit geweest - een van de conclusies van deze studie luidt echter dat de fenomenologie ten aanzien van de verhoudingen tussen subjectiviteit en objectiviteit op een station blijft steken dat lang en breed zou zijn gepasseerd in de filosofieën van Marx en Hegel.

Hoewel Lyotard in 1954 en nogmaals in 1971 met *Discours, figure* geen groot kritisch potentieel toekent aan de fenomenologie, zouden we toch kunnen stellen dat zijn marxisme en actief politiek engagement steeds werden begeleid door een 'fenomenologische' dispositie die hij zelfs tot op heden trouw is gebleven, niet door zich als fenomenoloog te profileren, maar door zijn denken

steeds weer die typisch fenomenologische beweging te laten maken waarin de problematiek van 'het gegeven' tot uitgangspunt wordt gemaakt: gegevenheid van ervaringsfeit, werkelijkheid, input/-output- verhoudingen in kenprocessen en talige discoursen, conceptuele en talige schakelingen op grond van 'gegeven' eenheid en samenhang, enzovoorts¹⁹. Hoewel deze fenomenologische twijfel ook de courante uitgangspunten van het marxisme niet ontzag, lag hier niet de belangrijkste achtergrond voor de 'intellectuele regressie naar de veilige schoot van een geprivilegieerd burgerbestaan', zoals zijn vroegere strijdgenoten zijn breuk met het marxistisch-polemische forum *Socialisme ou barbarie* hebben genoemd²⁰. Dat blijkt uit een van Lyotards eigen retrospectieven, *Pierre Souyri: Le Marxisme qui n'a pas fini*, uit 1982²¹.

Socialisme ou barbarie

Pierre Souyri behoorde net als Lyotard, Lefort, Castoriadis, en ongeveer zestig anderen tot de bekende groep die in Frankrijk het linksradikale tijdschrift *Socialisme ou barbarie* (1949-1966) heeft uitgegeven. *Socialisme ou barbarie* was een spreekbuis voor kritiek op dogmatisering van marxisme, en daardoor zowel antikapitalistisch als anti-stalinistisch. Begin jaren vijftig signaleerde de groep reeds de dictatoriale uitwassen in de Sovjet-Unie en China, en onderkende eveneens in een zeer vroeg stadium hoe staat en partij de uitbuiting en de onderdrukking in nieuwe bureaucratische vormen hadden gegoten. Levensdoel van Pierre Souyri: de vernietiging van uitbuiting in gedachte, woord, en daad. Voor Lyotard, die pas vanaf 1955 als 'Algerije-expert' in het tijdschrift begon te publiceren, is Souyri zoveel als een geestelijk vader geweest. Hij ontmoette hem in Algerije waar Lyotard zijn filosofische loopbaan was begonnen als docent, wat hij daarna in Frankrijk nog jarenlang is gebleven. Souyri heeft hem geleerd dat historisch-materialistische dialectiek geen aanduiding hoeft te zijn van een professoraat of van de beleidslijn van een politburo, maar kan verwijzen naar een vastberadenheid, een onverzettelijkheid in de strijd tegen uitbuiting en onderdrukking. 'Indien het marxisme niet voorbij is...'²² dan in de vorm van zo'n vastberadenheid, maar dan met een nóg scherper oog voor de strijdigheid tussen onderdrukkers en onderdrukten? Zoals we zullen zien moet hierbij onderscheid gemaakt worden tussen twee vormen van vastberadenheid, de rechtlijnige en leerstellige van Souyri, en dan bij Lyotard een vastberadenheid in het uithouden van een reflectieve verbijstering als aanzet tot nieuwe, nog onbekende wegen van een kritiek die nog gedacht en geschreven moet worden, zonder rechtlijnige leer in de rug of utopische idealen in het verschiet.

Op meerdere plaatsen heeft Lyotard gewezen op Marx's analyse van de strijd tussen kapitaal en arbeid als een strijdigheid oftewel différend tussen twee genres van discours, twee verschillende genres van representatie met betrekking tot waar het in de economie om gaat²³. Beide genres kunnen elkaar tot op zekere hoogte verstaan maar interpreteren sommige situaties beslissend en onverenigbaar anders. Dezelfde zaak, de werktijd van de arbeider, heeft in de betekeniswereld²⁴ van

de arbeider zelf een waarde die incommensurabel is met de waarde die 'dezelfde' werktijd wordt toegekend in het universum van de ondernemer. Volgens de analyse van Lyotard blijft in het productieproces datgene wat de arbeider ondergaat als zijn *tijdverlies* onbemiddeld staan tegenover wat telt als *tijdwinst* voor de ondernemer, want de beide quanta zijn onvergelijkbaar en behoren tot heterogene kwalitatieve schalen. In de marxistische optiek staan de partijen echter geenszins 'onbemiddeld' tegenover elkaar, want hun diverse strijdigheden maken deel uit van een dialectische relatie waarvan het ontwikkelingsmoment nog niet is doorgedrongen tot de openbaarheid; zodra dat laatste gebeurt kunnen de tegenstellingen tussen de genres worden overwonnen in de bekende 'derde term'. Het hegeliaanse schema volgens welke een strijdigheid tussen twee posities wetmatig naar een derde positie leidt waarin de verwevenheid van de strijdige termen tot uitdrukking kan worden gebracht is een van de historisch meest invloedrijke voorbeelden van het geloof in wat ik de continuïteit en transparantie van de openbaarheid zou willen noemen²⁵. Omdat hij ervan uitgaat dat op den duur alle relaties van strijdigheid en heterogeniteit tussen kapitaal en arbeid openbaar zullen moeten worden, meent Marx dat die relaties mede daardoor zodanig zullen veranderen, dat het onderscheid tussen kapitaal en arbeid tenslotte irrelevant zal worden, dit alles in het kader van een voortdurende progressie van openbaarheid ten koste van het onbekende en het ongepresenteerde. Bij Marx wordt het onrecht dat is verbonden met de strijdigheid van kapitaal en arbeid uiteindelijk opgeheven door in de openbaarheid te komen.

Op een abstracter plan betekent de strijdigheid voor het historisch materialisme een symptoom van iets veelomvattenders dat men vele namen kan geven zoals uitbuiting of onderdrukking, maar dat neerkomt op het stomme in de zin van stemloze in de menselijke geschiedenis, datgene wat bewust moet worden gemaakt (gehumaniseerd) zoals blinde natuur tenslotte wordt getransformeerd tot verlichte cultuur. De oer-différend ofwel matrix van alle strijdigheden moet volgens die opvatting worden gezocht in de strijd tussen enerzijds onbewuste processen en anderzijds latente mogelijkheden van het menselijk handelen, en dat is hier: het discours van de politieke geschiedenis waarvan de continuïteit en bestemming kunnen worden bepaald langs de lijnen van een historisch-materialistische dialectiek. Maar dat veronderstelt een aansturing en een uiteindelijke controle van de 'strijd' vanuit de menselijke logos, die qua structuur niet ongelijk is aan de superioriteit van een imperiaal regime, waarvoor het koloniseringsproces van de onbeschaafde rest van de wereld slechts een kwestie van tijd is. Interessant genoeg merkt Lyotard op dat dit voor Souyri allemaal overbekende dogmatische kost was die hij voor zichzelf en zijn tijd verteerbaar heeft willen maken met het amendement dat een niet-dogmatisch marxisme geen bezwering of beëindiging van de strijd ambieert vanuit enig specifiek theoretisch of programmatisch standpunt. Integendeel, de revolutionaire strijdbaarheid houdt in dat de strijd geen einde kan vinden, en dat het

ongepresenteerde (materiele) van de geschiedenis steeds opnieuw boven water moet worden gehaald in een *Praxis*, in wat Marx noemde een kritische praktijk.

Voor wat betreft de 'strijd die steeds weer moet worden gestreden' kon Lyotard de lijn van Souyri goed volgen, en die volgt hij tot dit punt nog steeds, misschien des te meer omdat Souyri in de groep van *Socialisme ou barbarie* in een uiterst marginale, 'strijdbare positie' terecht kwam. Men krijgt de indruk, dat Lyotard Souyri zeer hoog waardeert om de hardnekkigheid waarmee hij zich verzette tegen de ogenschijnlijk zeer plausibele koerswijzigingen van Castoriadis die in 1964 tot een schisma in de groep hebben geleid. In termen van Lyotards latere werk was Souyri niet zo-zeer gebeten op de concrete argumenten van Castoriadis c.s, als wel op het *defaitisme* waarin de strijd tegen het ongepresenteerde materiele, 'de strijd met de strijd', in toenemende mate moest wijken voor een rationalistisch conflict-model waarbij alle partijen als stukken zijn uitgezet op een schaakbord, of als deelnemers aan een talkshow tevoren gescreend en gepositioneerd alsof de uitbuiting niet steeds ontdekt hoeft te worden, maar alleen te voorschijn gehaald door alle betrokkenen op gezette tijden aan het woord te laten. Kort en goed is de strijdbaarheid van Souyri's marxisme allerm minst voorbij, maar daarentegen springlevend in de Lyotard van de jaren tachtig, van *Le différend* en *Moralités postmodernes*.

Desalniettemin heeft Souyri Lyotard zonder meer als een afvallige beschouwd, wat de laatste destijds eerder lijkt te hebben bevestigd dan weersproken. Toch was er geen sprake van een misverstand, maar van een *différend*. Lyotard zegt: een *différend* die erin bestond dat hun onderlinge geschil ten aanzien van het verzet tegen onrecht en uitbuiting door Souyri alleen kon worden begrepen vanuit de principes van het historische materialisme, volgens welke de strijd tegen het onrecht van de uitbuiting uiteindelijk een strijd is waarin het erom gaat materiele, blinde processen openbaar te maken, als het ware transparant te maken in het licht van de publieke logos - ook al is dat misschien, zoals Souyri lijkt te erkennen, een strijd zonder einde. Belangrijker is hier echter nog dat Lyotard geen weerwoord heeft wanneer Souyri hem beschuldigt van afvalligheid, althans geen repliek in termen die voor Souyri aannemelijk zijn. Precies daarin bestaat de kern van de *différend* zoals deze volgens Lyotard de drijfveer kan zijn van verzet tegen onderdrukking: het lijden aan het onrecht dat de eigen positie (ervaring, beleving, aandoening, herinnering) niet tot uitdrukking kan worden gebracht in een situatie waar juist die positie in het geding is. Het conflict tussen Lyotard en Souyri gaat over de status van de *différend* en van het verzet, om zo te zeggen een *différend* over de *différend*. Dat is alleen in schijn een meta-reflexief probleem. Bij elke *différend* is in feite sprake van een 'geschil over het geschil': voor de ene partij hoeft helemaal geen sprake te zijn van een conflict, want er is vanuit de optiek van die partij niets waar te nemen dat in het geding zou kunnen zijn. De andere partij lijdt echter onder deze representatie van 'wat er (niet) het geval is'. De ene partij heeft zich een wereld gerepresenteerd waarin geen

sprake kan zijn van een onrecht waaraan de andere partij in die wereld zou lijden. De andere partij lijdt zonder aan dat lijden de uitdrukking te kunnen geven dat het om een onrechtvaardig lijden gaat, dat uit de wereld geholpen zou moeten worden.

Voor Souyri is de *différend* echter geen notie van onrechtvaardig lijden, maar een concept van het politiek-historische genre waarin kan worden aangegeven hoe klassenstrijd een continuïteit vertoont van blinde materiële exploitatie naar verdere openbare articulatie van het onrecht van de heersende productie-verhoudingen. Om de strijd te kunnen voeren tegen de strijdigheden inherent aan de menselijke cultuur-reproductie moet men zich derhalve tenminste geruggesteund weten door het *a priori* van een zekere continuïteit en eenheid in de progressie van de openbaarheid, van de publieke logos. Anders gezegd: het *a priori* dat het niet alleen een predispositie maar ook de bestemming is van de publieke logos om de condities van het onrecht uiteindelijk te kunnen representeren, en om aldus tenslotte rechtvaardige grenzen aan te kunnen geven tussen het openbare en het onpresenteerbare.

Différend en Openbaarheid

Lyotards conflict met Souyri laat echter een *différend* zien (Lyotard noemt het immers zelf een *différend*²⁶) waarin juist de eis om tekst en uitleg, gevolgd door een veroordeling wanneer dat *beroep op openbaarheid* onbeantwoord blijft, wordt ervaren als een *différend*. In de eis van Souyri zit het credo besloten van de moderne logos, alles te moeten verlichten en op den duur ook te kunnen verlichten. Maar als dat credo nu ook eens een conditie was van de *différend*, van het onrecht dus dat iets gepresenteerd moet worden, terwijl dat niet kan? Recapituleren we één van Lyotards meest gebruikte definities van de *différend*: het onrecht dat een lijden niet kan worden gearticuleerd in termen die verstaanbaar zijn voor de partij die dat lijden teweeg brengt²⁷. De partij die Lyotard een lijden (onterecht beschuldigd worden) toebrengt is Souyri, maar men zou beter kunnen zeggen: het marxistische discours, en wellicht nóg beter: het marxistische discours als een vorm van logos als voertuig naar optimale openbaarheid. Maar stond Lyotard dat zelf uiteindelijk ook niet voor ogen, zijn vooralsnog ongedifferentieerde gevoelens van twijfel en reserve zo duidelijk mogelijk weergeven, en daarom herleiden tot aanwijsbare of op zijn minst presenteerbare redenen en factoren, in wat tenslotte evenzeer een vertoog zal zijn dat licht wil werpen op herkenbare problematiek?

Lyotard kan zijn onvrede met het marxistische discours niet uitdrukken in termen van dat discours, maar wel in andere idiomaten, volgens andere regels en principes van presentatie. Veel wat hij in de zestiger jaren wil aanvoeren tegen het marxisme in het bijzonder en tegen de regimes van de openbaarheid en de representatie in het algemeen is vóór hem misschien op een andere

manier reeds gezegd door bijvoorbeeld Albert Camus. Wat Lyotard het marxisme anno 1960 verwijt is niet alleen het onvermogen rekenschap af te leggen van eigen cruciale theoretische problemen ten aanzien van de naoorlogse klasseverhoudingen, de flexibiliteit van het kapitalisme en de onderdrukkende werkingen van verstenend partij-apparaat, staat, en burocratie. Meer in het algemeen verwijt hij het marxisme dat het geen rekenschap kan afleggen van het onrecht dat besloten zit in de mechanismen én de uitgangspunten van de moderne representatie, zoals deze nog steeds bijna onbereflecteerd worden toegepast in de traditionelere vleugels van de linksradicale kritiek. Een reflectie op deze 'theoretisch-wetenschappelijke' variant van de 'crisis' van de moderne representatie zou volgens Lyotard *op zijn minst* moeten bestaan in het opgeven van de illusie dat de strijd tegen onrecht en onderdrukking kan worden gevoerd op basis van één discours van representatie, zoals dat van één politieke theorie c.q. programma waarin de geschilpunten en onrechtvaardigheden al bij voorbaat zijn aangegeven en geïdentificeerd.

De verlegenheid van het marxisme ten opzichte van de representatie-problematiek lijkt voor hem overigens pas het karakter van een différend te krijgen (en in die zin kan de différend worden beschouwd als een verbijstering) wanneer hem persoonlijk blijkt dat zelfs een niet-dogmatisch denker als Souyri zijn reserve ten aanzien van het representerend vermogen van het marxisme beschouwt als bewijs van desertie dan wel ontrouw. Voor Souyri en andere dialectische denkers lijkt de tolerantiegrens van hun non-dogmatisme bereikt wanneer de spiegels worden stukgegooid van bepaalde continuïteits-projecties, zoals die van de strijd tegen het kapitaal als een historisch ontwikkelingsproces waarin het particuliere en beslotene op alle fronten moeten wijken voor een optimale openbaarheid. Kritiek op dergelijke projecties van continuïteit betekent het slaan van een bres (in plaats van een brug), het aangaan van een confrontatie met eindigheid en begrensdheid zonder compenserend uitzicht op één of andere ideële (transcendente) onbegrensdheid tegen de achtergrond waarvan eindigheden, interrupties, hiaten en breuken kunnen worden gerelativeerd, overstegen, gerepareerd, opgeheven. Omdat het marxisme zich beroept op de transcendente (onpresenteerbare) ideeën van een optimaal-transparante openbaarheid en een onbegrensde continuïteit van de ontwikkeling náár die openbaarheid, bevindt de marxist zich al op een niveau waar conflicten en tegenslagen niet hoeven te worden beleefd als eindigheidservaringen of nog erger, als onpresenteerbare ervaringen. Zowel eindigheid als onpresenteerbaarheid kunnen dan tegen de achtergrond worden geplaatst van een weliswaar oneindig, maar toch finaliserend en zingevend historisch ontwikkelingsproces, dat als 'transcendente Idee' niettemin voor iedereen presenteerbaar is. We hebben hier niet alleen te maken met een moedwilige verwarring van werkelijkheid en idealiteit, zoals Lyotard ons steeds voorhoudt in zijn vooral anti-hegeliaanse kritiek op de transcendentale illusie. 'Werkelijkheid' en onpresenteerbare idee zijn namelijk bijna altijd (indi-

rect) met elkaar vervlochten, dus niet alleen wanneer een idee van het speculatiefhistorische discours wordt losgelaten op de actuele politieke en maatschappelijke situatie. Elk genre van (re)presentatie stemt zich immers af op zekere niet-empirisch toetsbare ideeën over de (re)presentatie zélf en dan met name over de *relatie* tot wat moet en kan worden gepresenteerd, hetgeen simpel gezegd zal neerkomen op een voorgegeven idee van wat 'werkelijkheid' is, om wat voor soort werkelijkheid het gaat, en met het oog op welke bestemming (finaliteit) deze werkelijkheid wordt weergegeven. Wat nu het verschil uitmaakt tussen Lyotard en Souyri is niet zozeer dat de eerste zijn onpresenteerbare ideeën gescheiden houdt van zijn empirisch representeerbare concepten. Veel ingrijpender is dat Lyotard in zijn kritiek op het marxisme een positie zoekt in te nemen *tegenover* de principes van een openbaarheid die zich uiteindelijk laat herleiden tot een *transcendentale* bepaling van de condities en grenzen van het menselijke kunnen en kennen. Souyri *weet* de scheidslijnen aan te geven tussen enerzijds het duistere, historisch-onbewuste en anderzijds de verlicht-bewuste cultuur. Zijn representatie van cultuur én van de strijd tussen cultuur en nog on-gepresenteerde, althans niet openbare krachten of elementen vóóronderstelt een ordening van ruimte en tijd die voor iedereen altijd dezelfde ruimte en tijd is. Een openbaarheid waarin alle begrippen en entiteiten uiteindelijk contigu zijn, hetgeen wil zeggen dat een verbinding tussen twee (desnoods alleen denkbare) toestanden in principe altijd mogelijk en op den duur zelfs te verwachten is, hoe heterogeen of tegengesteld ze ook zijn. Representaties die steunen op dit transcendentale kader van een in principe onbegrensde en continuë openbaarheid kunnen een totalitair of zelfs gewelddadig karakter krijgen omdat ze zich afstemmen op één contigue dimensie van openbare, voor iedereen toegankelijke en beschikbare tijd-/ruimte waarin het persoonlijke en beslotene, het geheime en het onafstembare, voorbestemd zijn uiteindelijk openbaar te worden.

Een oorspronkelijke différend

Op welk marxisme doelt Lyotard in de titel *Pierre Souyri: Le Marxisme qui n'a pas fini*? De strijd tegen het onrecht en de uitbuiting is nooit ten einde - maar om welke strijd en om welke vormen van onrecht gaat het nu eigenlijk? Lyotard voert in dit memoriam zelf de *différend* op als sleutelnotie die niet alleen van betrekking is op het conflict tussen hem en Souyri, maar ook op het onrecht van de kapitalistische uitbuiting. Hij kan deze twee vormen van onrecht onder één noemer brengen omdat hij ze beide herleidt tot strijdigheden van presentatie. Toch gaat de vergelijking enigszins mank, zoals er in zoveel gevallen die van Lyotard (ná 1980) het etiket 'différend' opgeplakt krijgen, niet steeds hetzelfde soort conflict aan de orde is. Zoals zal blijken in de volgende hoofdstukken over *Le différend*, en zoals deels reeds is aangegeven door Van Peperstraten²⁸, is de notie van de *différend* bij Lyotard allerm minst eenduidig, en kan uiteenlopende betekenissen en zelfs verschillende nivo's of categoriën van betekenissen hebben. We zullen zien hoe dat kan leiden tot zekere problemen met betrekking tot de interpretatie van Lyotards filosofisch-kritische

positie. Eén bepaalde opvatting van de *différend* die door Lyotard zelf pas in zijn meest recente teksten²⁹ wordt genoemd, schijnbaar als één van de vele variaties op het motief, is in mijn lezing van zijn oeuvre nu juist zeer betekenisvol niet als variatie, maar als het onderliggende motief zelf, waarvan ik veronderstel dat het als wellicht sterkste drijfveer van meet af aan in dit oeuvre werkzaam is geweest. Interessant genoeg heeft de aanname van deze 'oorspronkelijke *différend*' consequenties voor de duidingen van de meeste andere toepassingen van het begrip, en wat nog belangrijker is, ook voor het duiden van Lyotards kritische positie.

Keren we voor een aanduiding van deze 'oorspronkelijke *différend*' terug naar het Souyrimemorial, waar Lyotard de notie van *différend* zowel toepast op zijn conflict met Souyri, als op het onrecht 'waartegen de strijd niet ten einde is', namelijk de strijd tegen de uitbuiting inherent aan het kapitalisme. Toch gaat het in deze gevallen duidelijk niet om dezelfde *différend*. De eerste gaat juist over de portée van de tweede: de *différend* als onrecht teweeg gebracht door het kapitalisme wordt in de marxistische traditie uiteindelijk in de banen geleid van een strijd die de openbarende logos zal winnen van het nog ongepresenteerde. In de *différend* tussen Lyotard en Souyri gaat het echter om de positie van de filosofische kritiek én om haar ijkpunt van rechtvaardigheid ten opzichte van deze strijd. Volgens Souyri heeft de kritische filosofie aan de kant van de logos en de openbaarheid het recht aan haar zijde, als dé uitdrukking van het onpresenteerbare, of liever gezegd van het nog niet openbaar gemaakte onrecht. Lyotard vraagt zich daarentegen af, en zeker niet alleen in dit memorial, of dat een positie is die geëigend kan zijn voor de kritiek, die, zoals hij in de tachtiger jaren keer op keer herhaalt, 'zelf zonder regels steeds op zoek is naar de regel'³⁰. Souyri's marxistische stelregel dat optimale openbaarheid samenvalt met optimale rechtvaardigheid, kan niet door Lyotard worden gedeeld. Zijn *différend* met Souyri bestaat erin dat hij deze kritiek op zichzelf niet duidelijk kan presenteren, openbaar maken; déze *différend* is tegelijkertijd de *différend* uit en te na van Lyotards filosofische kritiek. Want dat is de signatuur van deze kritiek, dat zij haar voornaamste thema, de *différend* tussen het openbare en het onpresenteerbare, zelf niet kan behandelen middels een transcendente analyse, of een onderzoek van een 'openbare', dat wil zeggen óók voor haarzelf transparante materie. De *différend* is aldus bij Lyotard niet enkel een concept, maar ook de ervaring van de kritische filosofie, zelf steeds bespookt te blijven door iets wat zij (nog) niet kan conceptualiseren. In dat opzicht zijn Souyri en Lyotard uiteindelijk lotgenoten - als kritische filosofen bespookt door het sprakeloze onrecht.

Vanuit zijn in 1982 ontwikkelde kijk op de situatie is het veelzeggend dat Lyotard niet alle nadruk legt op de kritiek die we in die tijd toch van hem zouden verwachten. Het zou voor de hand liggen te stellen dat Souyri begin jaren zestig onvoldoende onderscheid maakte tussen enerzijds theoretische concepten die verwijzen naar een werkelijkheid en anderzijds transcendente (onpresen-

teerbare) ideeën tegen de achtergrond waarvan een historisch-beschrijvend genre als het marxisme de (toekomstige) openbaarheid wil denken als een onbegrensd continuüm in de tijd. Nog eens tien jaar later heeft Lyotard een veel radicalere kritiek in de pen tegen het soort ideeën aan de hand waarvan het marxisme zijn eindige, empirisch afgrensbare concepten (klasse, uitbuiting, meerwaarde, productie-verhouding, etc) uitzet in één historisch continuüm³¹. Het volstaat nog niet te stellen dat Lyotard deze kritiek heeft gewonnen uit de overgang van een modernistische kentheorie naar een postmodern linguïstisch pluralisme waarin kritische reflectie niet gebonden is, en zelfs niet gebonden mag zijn aan één discoursgenre. Verstrekken nog is zijn zoeken naar een positie *tegenover* een ontologie van de (re)presentatie die uitgaat van een ruimtelijke en temporele totaliteit, een universele openbaarheid van representatie, of, anders gezegd, een universaliteit van voorwaarden van openbaarheid. Die universaliteit is alleen presenteerbaar in een transcendente idee, en 'het transcendente' komt dan neer op de projectie (vanuit het denken, of vanuit de taal, dat maakt niet uit) van een totaliteit voorbij de begrensdheden waarbinnen specifieke presentaties identificeerbaar en dus openbaar zijn. De mogelijkheid van (een) presentatie zou dan voor een belangrijk deel bestaan in het vermogen de identificerende grens ervan aan te geven vanuit een grensoverschrijdende totaliteit, een allesomvattend 'lichaam' van openbaarheid: de hegeliaanse Rede, de kantiaanse *sensus communis*, de Taal, de communicatie, etc. Tegenover een dergelijke homogeniteit van openbaarheid en presentatie probeert Lyotard een presentatie en een openbaarheid te denken die ik 'paralogisch' zou willen noemen.

Paralogie en Openbaarheid

Niet alleen de dominante vertogen van onze cultuur (de 'grote verhalen' van de wetenschap, de geschiedschrijving, de mondiale media, de politiek, sociale en economische ideologiën) maar ook de diverse al dan niet filosofische vormen van kritiek op de (re)presentatie gaan voorbij aan het onderscheid tussen *enerzijds* de inzet ofwel aanzet van het (re)presenteren (het instigeren of zich installeren van een scenario volgens hetwelk iets voorgesteld of weergegeven zal worden) en *anderzijds* de duur en strekking van wat eenmaal in gang is gezet en zich voortzet of 'afspeelt' volgens welke principes of regels dan ook. Is dat onderscheid verwant of misschien zelfs gelijk aan Heidegger's ontologische differentie? Niet voorzover het althans bij Lyotard aanleiding geeft tot wat door zijn hele oeuvre heen steeds de toon zet: een diepgrijpend gevoel van verbijstering om het *onrecht* zoals dat precies besloten zit in de discrepantie tussen de duur en strekking van een 'discours' van presentatie en de contingentie of liever rechteloosheid van de 'coup' waarmee dit discours (*überhaupt, in the first place*) aan bod kon komen en ook aan bod kan blijven. Lyotard zal dit thema in een later stadium van zijn ontwikkeling niet alleen betrekken op de representatie, maar op iedere presentatie, op elke vorm van spreken, schrijven en denken in de openbaarheid (elke *phrase articulé*)³².

Het verschil tussen het privilege en de performance van openbaarheid geeft een breuk of splijting aan die elke vermeende coherentie en continuïteit van vertogen ondermijnt - en daarmee ook de eenheid en homogeniteit ondermijnt van wat die vertogen als *representatief* in de openbaarheid brengen: werkelijkheid, geschiedschrijving, en cultuurvormen met inbegrip van de waarden en inzetten waaraan een cultuur zich vormt en bestemt. Het vergeten of ontkennen van het privilege te spreken en gehoord te worden, te laten zien en gezien te worden resorteert onder een eenzijdig *logocentrisch* perspectief op continuïteit en eindigheid (een 'survey', overzicht gecentreerd in de logos, de openbare rede). Ik noem dat hier logocentrisch omdat men kan stellen dat Lyotard er een *paralogische* (niet in, maar naast of tegenover de logos gesitueerde) invalshoek tegenover stelt. Een logocentrische opvatting van openbaarheid als een homogene continuïteit of zelfs totaliteit is gelieerd aan een opvatting van logos niet enkel als taal, maar ruimer nog als een ('hoogste?') vermogen of dispositie (de mens hoeft haar niet meester te zijn) alle mogelijke op-eenvolgende gebeurtenissen en hoezeer ook verspreide dingen & plaatsen, hoe heterogeen ook, te kunnen presenteren in één en dezelfde ruimte en tijd van openbaarheid. Daarin wordt de 'présence' van elk spreken en denken in één adem vereenzelvigd met het bereik ervan tot in de verste uithoeken van alles wat gezegd en gedacht kan worden, als een in principe grenzeloze gemeenschappelijke akoestiek voor alle denken en spreken dat elkaar zodoende altijd weerklink, respons kan geven. In deze ruimtelijke contiguiteit van openbaarheid is discontinuïteit betrekkelijk want begrips-logisch afhankelijk en ondergeschikt aan continuïteit. De orde van het openbare (re)-pre-senterende vertoog heeft continuïteit en contiguiteit als premissen nodig zowel om de willekeurigheid van haar performance te verhullen als om een wereld te kunnen weergeven die weliswaar steeds anders gerepresenteerd kan worden, maar die dan toch aan alle verschillende opties één en dezelfde openbaarheid van ruimte en tijd biedt waarin alle begrenzings- en beperkingen op den duur wegvallen. Verschil, oppositie, onverenigbaarheid, strijdigheid kunnen op den duur alle worden meegenomen door het discours, gearticuleerd door datgene of diegene die het woord heeft kunnen nemen en die het weet te houden, die is kunnen gaan denken of zelfs schrijven en dat nog mag blijven doen ook.

Lyotard heeft de term 'paralogie' een enkele keer gebruikt in een betekenis die de kiem vormt van mijn uitwerking ervan³³. In deze betekenis staat de paralogie voor de anti-logos van de *inventio*, de inventiviteit die zich niet laat herleiden tot de regels van een taalspel of discours, maar die wel toepasbaar is als nieuwe wending, vondst, of tenminste experiment die tot het domein van dat taalspel of discours gerekend kan worden maar het toch te buiten gaat. 'Para' betekent dan 'naast', in dezelfde, niet contiguë zin als die van de andere synoniemen: 'tegen', 'verkeerd', 'voorbij', 'om'. Volgens Lyotard is de *paratactische* zinsorde kenmerkend voor de postmoderniteit; deze zinsorde komt met name tot uitdrukking in de zinsstructurele dominantie van het voegwoord 'en' dat zich

leent tot het aaneenkoppelen van heterogene zinsdelen en verhaal-elementen. Maar in Lyotards kritiek op de openbare (re)presentatie zal het in de ontwikkelingsgang van zijn filosofie steeds meer gaan om de doorkoppeling die neerkomt op een radicale ontkoppeling, niet alleen van voorafgaande zinreeksen maar van gepresenteerde continuïteit en contiguïteit überhaupt. In de *para-logische* ontkoppeling toont zich - anders dan in het 'erkende' patroon van de para-taxis, en veel radicaler of moeten we zeggen *pijnlijker* dan in het geval van de *inventio* - plotseling de doorgaans verholde bevoorrechting van het vertoog in een confrontatie met het rechteloze, dat wil zeggen iets dat in geen enkel vertoog past omdat het iets heeft te presenteren wat niet openbaar gemaakt, niet meegedeeld kan worden. Het onrecht dat het machteloze niet in beeld kan komen terwijl het privilege om in beeld te komen schuil gaat achter mogelijkheden of gelegenheden die 'nu eenmaal' door het discours worden geboden - dát onrecht dient zich bij Lyotard in eerste instantie steeds aan als een vorm van verbijstering, een gedesorienteerde en daarom ontheemde, sprakeloze sensibiliteit. Lyotards kritiek op de openbaarheid van (re)presentatie kan worden aangeduid als een voortdurend pogen om de logocentrische continuïteit van het openbare vertoog te compliceren via een paralogie die de verbijstering als aanknopingspunt neemt. Gedurende deze 'paralogisering' blijkt hoe moeilijk het is omwille van een schier ondenkbare, niet-publieke ethiek los te komen van een transcendente totalisering van de openbare (re)-presentatie. In deze paralogische filosofie krijgen differenties, negaties, opposities, en andere relaties van discontinuïteit een nieuwe, radicalere betekenis omdat hun domesticatie of bezwering in de homogene openbaarheid van het discours gaandeweg plaats maakt voor een onhanteerbaarheid en ongezeggenheid die uitnodigt tot herijking van nog steeds gangbare filosofische assumpties ten aanzien van identiteit en differentie in de orde van het openbare vertoog. Het is deze ongezeggenheid die uitnodigt tot een filosofie die zichzelf niet als een homogeen openbaar vertoog ziet, maar als paralogie.

Wanneer we bij Lyotard kunnen spreken van een paralogische sensibiliteit voor de breuken en zwarte gaten in de openbaarheid dan viel deze in zijn eerste productieve periode 1971-1974 vooral samen met zijn betrokkenheid bij de crisis van het theoretische vertoog van de linksradicale kritiek. Zoals toegelicht aan de hand van de 'zaak Souyri' ontdekt een deel van deze kritiek in de tweede helft van deze eeuw een nieuwe bron van onrecht besloten in haar eigen claims die erin bestonden aan de bestaande sociale werkelijkheid een betere mogelijke werkelijkheid voor te kunnen spiegelen. Hoewel hij behoorde tot de eersten die dergelijke zelfconfrontaties aangingen, is Lyotard toentertijd zeker niet de enige filosoof geweest die zich daarom heeft bekommerd. Wat zijn benadering reeds in '71-'74' uniek maakte is niet zijn 'representatie van de crisis van de links-theoretische representatie', maar de manier waarop hij het spoor volgde van de verbijstering om de onvermijdelijkheid van een onrechtvaardige openbaarheid. Dit spoor voerde hem door een spanningsveld waarin zijn schrijven bijna letterlijk uiteen wordt getrokken tussen de polen van

tegengestelde krachten werkzaam in zijn denken en in zijn ervaringen. De spanningen tussen het openbare en het sprakeloze, maar ook die tussen de 'polen' van het transcendentale versus het transcendente, en tussen 'logocentrische' en 'paralogische' filosofie, hebben Lyotards denken niet alleen geblokkeerd als ook steeds weer vooruit gedreven. In hun invloed op Lyotard werken deze drie polariteiten ook op elkaar in; tegenstellingen en spanningen tussen logos en paralogos kunnen worden gerelateerd aan verhoudingen tussen transcendentale analyse en denken van het transcendente, alsook aan die tussen het openbare en het sprakeloze. We zullen zien hoe bij Lyotard het pleit steeds wordt gewonnen aan de kant van de transcendentie, de paralogie en het sprakeloze, hoewel hij ook meer dan eens de kant van de transcendentale analyse en de logocentrische openbaarheid opzoekt, maar dan vooral om, zoals ik wil laten zien, vervolgens des te scherper 'uit te kunnen komen' aan de andere kant.

Noten

1. *Toward the Postmodern*, red. Mark Roberts en Robert Harvey, Humanities Press 1993.
2. Voorbeelden: Benjamin 1992, Van Peperstraten 1995, Brons/Kunneman 1995.
3. Libidinale periode: 1971-1974, Paganistische periode (incl. postmodernisme) 1974-1983 en voor de periode na 1984 vind ik het etiket 'The Intractable' minder geslaagd omdat het eigenlijk op het gehele oeuvre van toepassing zou kunnen zijn.
4. Zie de inleiding van de redactie bij *Toward the Postmodern*.
5. Deze opkomst heeft ook een onmisbaar moment in de USA, waar de traditie van literaire kritiek een uitstekende voedingsbodem vormde voor de tekstanalyses van het deconstructivisme, en voor de culturele analyses van het postmodernisme, met name vanuit de architectuur en de literatuurkritiek (zie bv. Hudson & Van Reijen 1986, en Fokkema/Bertens 1986). De notie van een postmoderne filosofie is echter voor het eerst door Lyotard geïntroduceerd, hetgeen echter aanleiding heeft gegeven tot het misverstand, dat hij daarmee op dezelfde lijn zat als het 'Amerikaanse' postmodernisme. Lyotards *La condition postmoderne* (1979) maakt deel uit van zijn 'narratologische' (ook wel 'paganistisch' genoemd, d.i. de oneerbiedigheid van het 'kleine narratief') periode, en heeft als zodanig niet veel uit te staan heeft met het culturele postmodernisme. Het is daarnaast evenwel mogelijk, maar des te verwarrender, om te spreken in termen van een postmoderne filosofie, die een kritiek op het moderne denken uitdraagt - daar draagt *La condition postmoderne* zeker een steentje toe bij, maar om Lyotards postmoderne denken in die betekenis in het vizier te krijgen, moeten we daarnaast zijn grotere teksten lezen.
6. In de receptie-esthetica ligt de betekenis van een tekst (dat is dan iedere gecodeerde presentatie, dus ook een beeldend kunstwerk, een gebouw, een muziekstuk, etc) niet besloten in de tekst zelf, maar in wat de lezers ervan maken - elke lezing verhult en verdringt mogelijke betekenissen, en het deconstructivisme legt dan zoveel mogelijk de structuren en mechanismen van dat verhullen en verdringen bloot. Zie bv. Fokkema/Ibsch 1995.
7. In de diverse moderne dan wel postmoderne disciplines van tekstanalyse bestrijkt de esthetisch georiënteerde interpretatie vrijwel altijd ook kentheoretische en ontologische aspecten, die dan echter min of meer ondergeschikt zijn gesteld aan het uitgangspunt dat de eenheid van een tekst

of presentatie een esthetische eenheid is - dit esthetische principe van de eenheid van een (tekst)-presentatie ligt namelijk ten grondslag aan de meerduidelijkheid en de polyvalentie van die (tekst)presentatie. (zie Fokkema/Ibsch 1995). Een overwegend pragmatisch georiënteerde interpretatie koppelt de eenheid van een tekst echter primair aan de context, dat wil zeggen de belangen en kenmerken van betrokken tekstgebruikers. Lyotard doet dan nog iets ingewikkelders, in de zin dat hij een conflict oftewel differend thematiseert tussen tekstualiteit en pragmatiek voorzover deze niet tot elkaar kunnen worden gereduceerd, en voorzover de contextualiteit van interesses en ervaringen door de aard en de structuur van de tekst niet in de interpretaties van die tekst aan bod kunnen komen en als zodanig buiten de openbaarheid blijven van een tekstueel discours.

8. Dat wil zeggen de periode waarin Lyotard zelf met *La condition postmoderne* naam maakte als 'filosoof van het postmodernisme', dus rondom 1980.

9. Zie Bennington 1988 en Readings 1991 die zich beide hebben zich ontwikkeld vanuit de taal- en literatuurwetenschap.

10. Welsch' *Unsere postmoderne Moderne* (Welsch 1987) is grotendeels op Lyotard georiënteerd, en heeft als zodanig een brede respons gehad in de eerder genoemde academische disciplines van 'literature'. Het filosofische perspectief dat zich hier ontvouwt is dat van een weinig complex maar radicaal doorgevoerd pluralisme, dat sterk leunt op een overwegend esthetische interpretatie van Kants derde kritiek. Lyotard zou dan tot een 'postmoderne' radicalisering van deze derde kritiek zijn gekomen. Deze prolatiek zal hier uitvoerig aan de orde komen in de besprekingen van Lyotards Kant-notities, alsook van zijn *Leçons sur l'analytique du sublime*.

11. De 'crisis van de representatie' is natuurlijk een breed begrip, bijna even breed als 'het postmoderne' zelf. Maar deze breedte weerspiegelt een verschijnsel dat inderdaad in de meest uiteenlopende disciplines en contexten optreedt, en dat in zijn algemeenheid kan worden herleid tot een ingrijpende complicering van de oriëntatie tot de waarden die filosofen respectievelijk 'kentheoretisch', 'ethisch', 'esthetisch', en 'ontologisch' noemen. Men zie de revoluties wat dat betreft in kunst, wetenschap, technologie, media, levensbeschouwing, economie, politiek, elk met hun onderscheidelijke en bovendien steeds veranderende werelden. Van een 'crisis' is eigenlijk alleen sprake waar bepaalde beproefde waarden en richtlijnen op de helling gaan, zonder dat daar iets voor in de plaats komt: het representeren of presenteren van werelden en waarden raakt dan zelf in het geding, hetgeen urgenter is dan het bestaan van gereede twijfel ten aanzien van de (realiteits)waarde van die (re)presentaties.

12. Uitzonderingen bijvoorbeeld Van Peperstraten en Rogozinsky.

13. Zie bv Lyotard 1988d.

14. Lyotard heeft zeer actief meegedaan aan pogingen tot mobilisatie van de arbeiders, waartoe bijvoorbeeld ook het uitdelen van pamfletten behoorde bij de poorten van fabrieken.

15. Lyotard 1954.

16. Readings 1993

17. Deze parafrasering van *La phénoménologie* geeft tot op zekere hoogte in nuce reeds de kern aan van mijn interpretatie van Lyotards hele oeuvre!

18. *Phenomenology*, vert. Brian Beakley, voorwoord Gayle Ormiston, Suny Press 1991

19. De fenomenologie is dan ook een van de filosofische disciplines, waarin de crisis van de representatie tot uitdrukking wordt gebracht, zonder evenwel een radicale oppositie in te nemen tegenover de moderne subjectgecentreerde paradigma's.
20. Voor een goed overzicht van Lyotards vroegere politieke teksten beveel ik de genoemde bundel aan van Bill Readings, wiens veel te vroege overlijden (op 34-jarige leeftijd ten gevolge van een ongeluk in 1993) de verbreiding van Lyotards gedachtengoed bepaald geen goed heeft gedaan.
21. Opgenomen in: *Peregrinations* (Lyotard 1988). Oorspronkelijk in: *Esprit*, jan. 1982.
22. Zie *Le différend*, 236 e.v. en de titel van het Souyri-artikel zelf.
23. Ibidem.
24. Lyotard spreekt niet van 'betekeniswereld' maar van 'zinsuniversum' uitgespannen niet alleen door de betekenis maar ook door de zender(s), de ontvanger(s) en de referentie(s) van een (vol)zin (phrase) die met deze vier instanties letterlijk de ruimte en de tijd presenteert van een 'zinsuniversum'. Verschillende soorten (genres) van zinnen presenteren verschillende universa die niet zomaar in elkaar opgaan of overgaan, integendeel, het zijn als het ware verschillende 'decors' voor verschillende scenarios van presentatie. Zie hoofdstuk 2.
25. Aan het einde van dit hoofdstuk zal ik een dergelijke visie van een continue en transparante openbaarheid logocentrisch (in de logos gecentreerd) noemen, en daartegenover de notie van een paralogische openbaarheid stellen.
26. Meteen al in de aanhef van deze tekst, in de verantwoordingsnoot.
27. Zie hoofdstuk 2.
28. Van Peperstraten 1995, p. 120 e.v.
29. Zie bv het in hoofdstuk 2 besproken 'Le différend même' (Lyotard 1990), 'Anima Minima' (Lyotard 1993) en 'Emma' (Lyotard 1989b).
30. In bijna alle teksten sinds 1979.
31. Ik bedoel zowel zijn *L'inhumain* (Lyotard 1988b) als zijn *Moralités postmodernes* (Lyotard 1993a)
32. Zie uiteraard *Le différend*, en de bespreking ervan in het volgende hoofdstuk.
33. Met name in de laatste twee hoofdstukken van *La condition postmoderne* die een ontwerp geven voor een 'postmoderne wetenschap'.

Deel 1 - Différend

Hoofdstuk 2

Diaspora van zinnen

In dit hoofdstuk concentreer ik me op de inleiding en het eerste hoofdstuk van *Le différend*, dat ook 'Le différend' heet. Hoewel Lyotard de *différend* als expliciet begrip reeds in 1981 introduceerde¹ zal hij het in *Le différend* pas enigszins systematisch uiteenzetten. Daarbij wordt duidelijk, dat het schrijven van *Le différend* niet los kan worden gezien van Lyotards preoccupatie met het probleem 'hoe de filosofie nog kan spreken 'na Auschwitz'². Zijn denken over "Phraser 'après Auschwitz'" mondt uit in een filosofie van de phrase en de *différend* waartoe elke phrase aanleiding geeft. Wat verstaat hij hier onder 'phrase' en 'différend'? *Le différend* geeft daar zelf geen eenduidig uitsluitsel over. Daarom behandel ik ook een latere tekst over de *différend* uit 1990. In het laatste deel van dit hoofdstuk worden enkele vragen en problemen aangesneden, waartoe deze eerste confrontatie met de 'différend als begrip' aanleiding geeft. Ik zal betogen dat de phrase-filosofie naast een 'logocentrische' ook een 'paralogische' portée heeft.³

'Leeswijzer'

Le différend begint met een 'fiche de lecture', een leeswijzer als die van een klassieke topica, oftewel een indeling van het boek naar titel, onderwerp, these, vraagstelling, probleemstelling, inzet, kontekst, etc. Onder het hoofd 'kontekst' staan de 'linguistic turn' in de westerse filosofie (inclusief die van de latere Heidegger), de neergang van de universalistische discoursen (de grote verhalen), en de 'theoriemoeheid' met de *misérable relâchement* die ermee gepaard gaat. Dit zijn allemaal aanwijzingen voor het aanbreken van *L'heure de philosopher*⁴. Als 'pretekst' noemt Lyotard (die alleen naar zichzelf verwijst als 'A', de auteur) de derde kritiek van Kant en de *Philosophical Investigations* van Wittgenstein, die hij beschouwt als 'epilogon van de moderniteit' en 'prologen van een eervolle postmoderniteit'⁵. Als epilogon luiden ze het tijdperk uit van de begrippen waarmee de universalistische discoursen de strijdigheden neutraliseren: de moderne noties van werkelijkheid, subject, gemeenschap, en finaliteit. Als prologen lopen ze vooruit op het denken van de diaspora oftewel de divergentie van de zinnen en discoursen die aanleiding geven tot de strijdigheid. Bij Kant waren dat de faculteiten met hun onderlinge conflicten, bij Wittgenstein de taalspelen. Wanneer Lyotard de diaspora van de zinnen 'de' kontekst van onze tijd noemt, dan bedoelt hij dat moderne projecties van eenheid, identiteit, en continuïteit op veel gebieden als het ware worden gespleten door de erkenning dat een toenemende diversiteit van inzetten (interesses, doelstellingen, ontwikkelingen) tot uitdrukking komt in een navenante diversiteit van hun articulaties, hun 'vertogen'. Men zou geneigd kunnen zijn deze vertogen 'taalspelen' te noemen.

Lyotard maakt een andere keuze: hij beschouwt de 'phrase' oftewel de zin als de analyse-eenheid aan de hand waarvan de proliferatie van verscheiden inzetten het meest pregnant in beeld kan komen. Die keuze hangt nauw samen met de taak die Lyotard zichzelf ten opzichte van Kant en Wittgenstein heeft gesteld, namelijk hun denken te ontdoen van de 'last (*dette*) van het antropomorfisme': transcendentale antropologie bij Kant en empirische antropologie bij Wittgenstein.

In de 'fiche de lecture' zijn ondanks de ironische ondertoon vrijwel alle belangrijke componenten en themas te vinden van *Le différend*, dat wil zeggen zowel de componenten en implicaties van de phrase-filosofie, als de diverse themas die in de loop van het boek worden aangesneden, maar niet direct deel uitmaken van die phrase-filosofie⁶. De leeswijzer valt ook wat betreft de geste van filosofisch schrijven met de deur in huis: enigszins gechargeerd zou men kunnen zeggen dat het aangegeven hoofdthema van het boek, de divergentie van de zinnen, hier al in praktijk wordt gebracht. Bij nader inzien geeft deze inleiding echter een betrouwbaar overzicht van de begrippe-lijke bezetting, de 'cast' van het boek. Als éérste komt de *différend*⁷ op en daarna de phrase, oftewel de zin⁸, die in het latere hoofdstuk 'Le Présentation' het enige onbetwijfelbare voor de filosofische kritiek wordt genoemd⁹. Na de phrase of liever gezegd de phrasen (want één zin veronderstelt meer zinnen) worden de 'régimes de phrases' en de 'genres de discours'¹⁰ ten tonele gevoerd, gevolgd door het principe van de noodzakelijke en tegelijk contingente zinsaan koppeling, en daarachter, aan het oog of liever gezegd het oor onttrokken, de 'phrase inactualisée'¹¹. Hiermee zijn reeds de nader te analyseren begripscomponenten aangegeven van een filosofie die 'de eer van het denken wil redden' temidden van de strijd om de zinsaan koppeling, om te kunnen bepalen wat de inzet zal zijn bij het ingaan van de volgende zin. Lyotard noemt hier het denken (*la pensée*) een aankoppelingsinzet¹² oftewel een streven om de strijd van de genres om de zinsaan koppeling niet ondergeschikt te stellen aan antropocentrisch humanisme, volgens welke 'de taal' aan 'de mens' ten dienste zou staan om zijn doelen te bereiken. Een filosofie die de eer van het denken wil redden stuit op een *différend* met twee geduchte tegenstanders, een 'externe' in het economische genre met zijn management van tijd en kapitaal, en een 'interne' in het academisme. Deze *différend* houdt in dat kapitalisme en vermeende deskundigheid (*discursive expertise*), geen begrip hebben van het principe dat elke zinsaan koppeling, elke nieuwe zin een conflict met zich meebrengt - laat staan van het principe dat van dit conflict zoveel mogelijk getuigenis moet worden afgelegd.

Het is opvallend dat denken, filosofie en reflexie in deze inleiding worden opgevoerd als zelfstandige aankoppelingsinzetten náást de inzetten van 'genres de discours', de regelgeleide aankoppelingsgenres. Even verder heet het letterlijk dat "de stijl ('mode') van het boek filosofisch is, reflectief" (p. 12). 'Auteur's enige regel' zou zijn: "het onderzoeken van gevallen van *différend* en het zoeken naar regels van heterogene discoursen die tot deze gevallen aanleiding geven" (p. 12).

Dit 'onderzoek' heeft dus als enige regel dat het op zoek is naar regels (lees: regels voor de aankoppeling van zinnen) die aanleiding geven tot différends. Deze worden vervolgens niet 'opgelost', zoals in de speculatieve en analytische genres, maar beschreven vanaf een meta-nivo als dat van de linguïst die frasen tot zijn objecten rekent, maar dan weer niet zoals de logicus die de syntaxis van een object-taal wil maken. Deze methode vertoont overeenkomst met de literaire analyse, met name van poëtische teksten, waarbij het echter niet gaat om het vinden van différends als gevallen van onrecht, maar om te laten zien hoe zekere kortsluitingen tussen syntactische en semantische regels een esthetisch effect met zich kunnen meebrengen¹³. Lyotard merkt aan het slot van de 'fiche de lecture' op dat de filosofie haar reflecties op différends bij vele genres heeft kunnen onderbrengen (met alle misverstanden en ongerechtigheden van dien), maar dat het economische genre, waarvan zij afhankelijk is voor haar verspreiding, een bijkans fatale barrière opwerpt:

De reflectie vereist dat men uitkijkt naar de gebeurtenis, dat men niet reeds weet wat er te gebeuren staat. Zij laat de vraag 'Gebeurt er' ("Arrive-t-il?") open. Zij probeert het heden te handhaven (maintenir le maintenant). In het economische genre is het de regel dat wat staat te gebeuren slechts kan gebeuren wanneer het al verrekend, dus reeds gebeurd is. De ruil veronderstelt dat de overdracht bij voorbaat is gecompenseerd, de oplage van een boek door de verkoop, hoe sneller hoe beter (p. 14) .

De reflectie stelt zich dus in op de interruptie van de gebeurtenis, en niet op een continuïteit van gebeuren:

Tijdens het schrijven van dit boek heeft A. het gevoel gehad zich tot niets anders te richten dan het "Arrive-t-il?". Aan deze vraag appeleren de zinnen die komen. Wel beschouwd weet hij nooit of de zinnen ter bestemming aankomen, en zijn hypothese is dat hij het ook niet moet weten. Hij weet alleen dat deze ignorantie de uiterste weerstand vormt die het gebeuren kan bieden tegen het berekende gebruik van de tijd (p.15).¹⁴

In de 'fiche de lecture' zijn de belangrijkste begrippen en themas van de phrase-filosofie reeds aangekondigd, en wel in een volgorde van oplopende complexiteitsnivos. Zoals zal blijken wordt de différend complexer met de phrase, het phrase-regime en de discoursgenres, vooral wanneer de implicaties van de noodzakelijke en tegelijk contingente zinsaan koppeling in de analyse betrokken worden. De strijd tussen de genres krijgt nog een extra dimensie met de inzet tegen antropocentrisch humanisme. Tenslotte is het de status van de reflectie die allerlei uiterst complexe vragen oproept. Indien genres strijden om de zinsaan koppeling, wat stelt de reflectie dan in staat om daaraan deel te nemen op de 'terughoudende' manier die Lyotard voorstaat? En krijgt het principe van de différend geen tweeduidige betekenis, namelijk in het algemeen die van 'geschil' of

'strijdigheid' tussen welke genres dan ook ten aanzien van iets wat zich voordoet, en dan in het bijzonder tussen de reflectie enerzijds en elk ander genre anderzijds dat uitgaat van een vanzelfsprekende, dat wil zeggen niet van strijd en strijdigheden doortrokken en onderbroken continuïteit tussen zinnen? De condities van deze reflectie lijken van evident belang in elke interpretatie van *Le différend*. Duidelijk is echter ook, dat deze condities pas goed in zicht kunnen komen wanneer men een beeld heeft hóe en met wélke consequenties de andere componenten van de phrase-filosofie in elkaar grijpen: die van de *différend*, de phrase zelf, de phrase-regimes, de genres, de zinsaan koppeling en niet te vergeten de inzet contra antropocentrische vooringenomenheden van de filosofie. In de volgende paragrafen zullen deze componenten dan ook achtereenvolgens aan bod komen.

Différend omtrent 'werkelijkheid'

Hoewel de *différend* op zich niet goed kan worden aangeduid en begrepen zonder de bovengenoemde noties, is een algemene definitie zoals in de eerste zin van de 'fiche de lecture' tot op zekere hoogte wel toepasbaar. Anders dan een litige (twist, geding) zou een *différend* (strijdigheid, geschil) een conflict zijn tussen tenminste twee partijen¹⁵, dat niet op een rechtvaardige wijze kan worden opgelost, omdat zich geen oordeelsregel laat toepassen op de argumentaties van beide kanten. We herinneren ons een andere omschrijving uit de passage Souyri: iets dat van belang is voor de ene partij wordt door de andere op een zodanige manier miskend, dat de eerste partij daaronder lijdt zonder daarvoor ergens verhaal te kunnen halen. Het eerste hoofdstuk van *Le différend* dat ook 'Le différend' heet, werkt op een indringende manier een aantal variaties uit op dit thema van miskennen en lijden, zonder dat daarbij onmiddellijk het sine qua non moet worden aangetoond van het begrippenkader van de phrase-filosofie. In dit eerste hoofdstuk gaat het vóór alles om *différends* over werkelijkheid, over wat moet doorgaan voor werkelijkheid ten koste van wie of wat. In eerste instantie heeft een onderzoek naar deze *différends* de notie nodig van het aankoppelingsgenre en zijn objecten¹⁶.

Ten aanzien van de realiteitsclaims gedaan vanuit sommige van dit soort genres kunnen 'verbijssterende' paradoxen worden geconstateerd: voor 'Auschwitz' zijn geen woorden, dus wanneer over zo'n onvertelbaar gebeuren toch wordt verteld dan kunnen deze verhalen niet waar zijn. De 'historicus' Faurisson: ik vind geen bewijzen voor de gaskamers, want de getuigen zijn dood of willen of kunnen niets vertellen. Er waren dus geen gaskamers. Het is niet moeilijk om andere voorbeelden te geven van het soort paradox dat Lyotard hier naar voren brengt. Een getuige-deskundige: deze jonge vrouw, naar eigen zeggen slachtoffer van incest-excessen, kan mij geen sluitende bewijzen voorleggen. Zij spreekt zichzelf ook nog tegen, de misdrijven waarvan zij spreekt bestaan alleen in haar geest, of beter: in haar zins-universa. Een Amerikaanse rechter tegen de jury: denk erom, we hebben geen 100% maar (helaas, dat moet ik wel zeggen) slechts 95% bewijs dat deze

(blanke) vader zich aan zijn dochter heeft vergrepen. Er is dus gereede twijfel aan zijn schuld.

Conclusie: realiteit is geen gegevenheid voor een subject maar de referent¹⁷ van een taalspel gedi-
rigeerd door een protocol (nr 3)¹⁸.

Onder een realiteits-protocol verstaat Lyotard hier een overeengekomen en in principe voor ie-
dereen toegankelijke en steeds herhaalbare procedure aan de hand waarvan de werkelijkheid van
een referent ('waarover men spreekt') kan worden getoetst. Niet alle aankoppelingsgenres en ze-
ker niet alle (beschrijvende, aanwijzende, benoemende, betekenende) zinsregimes luisteren echter
naar een dergelijk protocol. De referenten van de historisch-politieke rede zijn bijvoorbeeld ob-
jecten van Ideeën ten aanzien waarvan geen procedures zijn, waarmee hun werkelijkheid kan
worden vastgesteld volgens algemeen erkende en herhaalbare protocollen. Dergelijke objecten
van Ideeën komen ook voor in de wetenschap, overal waar een object in afzonderlijke zinnen
wordt gedacht onder de categorie van het geheel of het absolute. Deze objecten zijn geen vali-
deerbare objecten van cognitie. Lyotard spreekt hier van een 'algemene regel' waarvan de overtre-
ding neerkomt op totalitarisme. In dit geval: frasen die verwijzen naar een 'geheel' opvatten als
cognitieve (werkelijkheids-bepalende) uitspraken. Met het oog hierop is het van belang onder-
scheid te kunnen maken zowel tussen typen frasen (hun regimes) alsook tussen typen aankop-
pelingsgenres voor wat betreft de manier waarop 'werkelijkheid' kan worden gevalideerd. De 'al-
gemene regel' waarvan hier zojuist sprake was is geen regel waarmee kan worden aangetoond dat
de 'werkelijkheid' die een totalitaire staat creëert door bijvoorbeeld de geschiedenis te herschrij-
ven 'minder werkelijk' is dan die van een cognitieve wetenschap; het is een regel die voortkomt
uit het vergelijken van twee verschillende taalspelen, twee discoursgenres waarvan de regels
voortdurend met elkaar kunnen worden verward.

In plaats van: er zijn geen gaskamers geweest, vrouw Y. verzint een satanskring van incest, vader
X. krijgt het voordeel van de twijfel, moet men zeggen: momenteel kan volgens de bestaande
cognitieve procedures het bestaan van gaskamers noch van incest onomstotelijk worden aange-
toond. Het weerwoord is aan de aanklager. Maar dan: een onrecht (*tort*) onderscheidt zich daarin
van een schade (*dommage*) dat er geen middelen (voorhanden) zijn om de schade te bewijzen. Of
beter: te representeren, in welke vorm dan ook die publiekelijk ingang zou kunnen vinden. In ge-
val van een getuigenis is er geen sprake meer van een onrecht: onpresenteerbaarheid en onrecht
zijn hier circulair verbonden, als in een *double bind*. Het slachtoffer (*victim*) is niet in staat te be-
wijzen dat het onrecht is aangedaan. De aanklager (*plaignant*) kan de hem/haar toegebrachte
schade wel bewijzen. Lyotard noemt hier dan différend het geval of de zaak waarbij de aanklager
van argumentatie-middelen is verstoken en daardoor een slachtoffer wordt (nr 12). Door de be-
wijslast in handen van het slachtoffer te leggen houdt het tribunaal de troeven van het realiteits-
protocol in eigen hand: een onrecht, dat volgens dat protocol niet bestaat of bestaan kan hebben,

moet desalniettemin door het slachtoffer worden gewaarmerkt, wat neerkomt op het moeten waarmerken van het niet-bestaande zonder kritiek te mogen hebben op (het protocol van het waarmerken van) het bestaande. Monsterlijke praktijk-voorbeelden zijn ófwel van de vorm: je kunt je onschuld niet meer bewijzen want je hebt nu eenmaal het stigma een dissident of een crimineel te zijn, een 100% waterdicht bewijs van het tegendeel is onmogelijk, ófwel van de vorm: je kunt de gaskamers, de incest, de genocide niet bewijzen want er is geen 100% weerlegging van de ontkenning ervan mogelijk.

In deze verhoudingen tussen protocollaire werkelijkheid en onpresenteerbare werkelijkheid heerst de ijzige wind van een parasitair totalitarisme. Wat Lyotard echter wil laten zien is dat elk genre slachtoffers kan maken, door aan expressies van leed en schade bij voorbaat dezelfde eisen te stellen en dezelfde regels op te leggen als aan datgene dat het erkent als een (positieve of negatieve) bijdrage aan de eigen inzet, of dat nu het bewijzen van een toedracht is, of toetsing aan het beeld van een toekomstig heil, of toetsing aan een ander doel of ideaal. Hiermee wordt het lijden voorzover dat niet kan worden ingepast de toegang ontzegd tot eigen zinsuniversa temidden van andere die wel kunnen worden gehoord. Onder 'zinsuniversum' verstaat Lyotard de ruimte/tijd die een zin uitspant tussen zijn zender, ontvanger, betekenis en referent. Maar als we hem in *Le différend* letterlijk volgen, dan gaat het hier om een louter linguïstische ruimte/tijd, om een universum met eigen parameters van ruimte en tijd. Om dat te verhelderen is het noodzakelijk, nader in te gaan op Lyotards enigszins ambigue en soms ronduit verwarrende expositie die hij althans in *Le différend* geeft van de verhoudingen tussen zinsuniversum, inzet van een aankoppelingsgenre, en zinsregime.

Een aankoppelings- of discoursgenre is een gebaand patroon van aankoppelingen tussen frasen en hun phrase-regimes in het licht (vooruitzicht) van één of andere finaliteit. Lyotard onderscheidt de zogenaamde 'régime de phrase' als de set linguïstische regels waaraan een zin moet gehoorzamen om een zinsuniversum te kunnen articuleren. Het geven van een bevel, het doen van een verzoek, het vellen van een oordeel, het debiteren van een advies of een commentaar, het verklaren van een liefde, het uitspreken van een voorkeur of afkeer, enzovoorts. De notie van 'phrase-universum' zou men kunnen opvatten als pragmatische parafrase of afbeelding van deze regels. De interessante kwestie wordt dan in hoeverre die parafrase of afbeelding moet worden bijgesteld zodra de betreffende phrase wordt opgenomen in een zinsketen die in dienst staat van de finaliteit van een discoursgenre. Wat betekent dat voor een 'parafraserende afbeelding' van het phrase-universum? Lyotard is daar niet duidelijk over. Op veel plaatsen geeft hij zelfs aan dat een phrase pas geactualiseerd is onder de hoede van een discoursgenre, hetgeen de vraag naar de verhouding tussen de linguïstisch bepaalde regimes en de pragmatisch bestemde genres des te urgenter maakt. Zinsregimes zijn gevormd in de ontwikkeling van taal, net als andere codes, sociale en

biologische structuren, etc. Elke gearticuleerde zin heeft een eigen universum, een situering van betrokken instanties: zender, ontvanger, betekenis, referent. Deze laten zich linguïstisch beschrijven, dat wil zeggen de typen zinsuniversa zijn linguïstisch uitputtend te beschrijven, maar dat lijkt niet te kunnen gelden voor hun pragmatische 'parafrase', hun afstemming op wat er staat te gebeuren. Deze afstemming hangt immers af van de finalisering van volgende phrase-aankoppelingen vanuit allerlei mogelijke genres. We zouden kunnen veronderstellen dat de ruimte en tijd van een phrase-universum pas mét de aankoppeling een pragmatische dimensie krijgt, dat wil zeggen proporties die wij gewoon zijn toe te kennen aan ruimte en tijd.

De 'phrase-affect'

Waarom spreken de overlevenden van Auschwitz niet: omdat zij persoonlijk niet kunnen of omdat spreken onmogelijk is? Wordt hun spreken verhinderd, zien ze er van af, of zouden ze er nooit over kunnen spreken, zoals men niet naar de maan kan reizen? Volgens Lyotard wordt niet in de eerste plaats het individu bedreigd of dwarsgezet, maar is vooraleerst de mogelijkheid te spreken of juist te zwijgen in het geding. Wanneer het individu wordt bedreigd dat niet-spreken of niet-zwijgen voor hem of haar de laatste zin zou kunnen zijn, dan wordt in feite juist de eindeloosheid van het spreken bevestigd. Elke dreiging of bewering van een laatste zin is zelf weer een zin. Daarom is er niet de angst van het onzegbare, maar de duizeling van het eindeloze phraseren. Mensen kunnen worden gemarteld en gedood, maar zinnen kunnen niet met dat soort geweld worden getiranniseerd. In een zin zijn zender en ontvanger geen onafhankelijke instanties die zenden en ontvangen. Ze worden door de zin gepresenteerd als zender en ontvanger, althans, wanneer er tenminste sprake kán zijn van een gearticuleerde zin. Het misverstand dat mensen vrij zijn taal te gebruiken of niet, en daarin fysiek bedreigd kunnen worden is niet 'fout', maar een manier van spreken over taal, mensheid, etc, gehoorzaamend aan de regels van zekere cognitieve genres. Met name de menswetenschappen en de meeste politieke machten gaan ervan uit, dat mensen beschikken over iets wat zij kunnen communiceren, uitwisselen: boodschappen en informatie opgevat als goederen. Units van informatie in termen van een overdraagbaar 'bezit' dat is gerelateerd aan de behoeften en meningen van de bezitters.

Moeten we tegenover die ideologie van communicatie dus een 'force de phrase' stellen zoals de arbeider tegenover het kapitalisme een 'force de travail' stelt? In plaats van over krachten kunnen we het volgens Lyotard beter hebben over différends tussen verschillende genres die alleen recht kunnen worden gedaan via nieuwe phrasen, nieuwe zinsuniversa met anders ten opzichte van elkaar gearrangeerde instanties op basis van nieuwe genres met nieuwe aankoppelingsregels.

Elk onrecht moet onder woorden kunnen worden gebracht. Het vinden van een nieuwe competentie (of 'prudentie') is vereist¹⁹.

Vanuit het misverstand dat différends te maken hebben met bedreigde identiteiten komen we via de ideologie van de communicatie bij de différend zoals Lyotard deze zelf nu ziet: geen kwestie van fysiek onvermogen of zelfs ethisch onrecht, maar een gevoelde noodzaak om andere expressies te vinden, omdat de bestaande, voorhandene, aanleiding of gelegenheid geven tot lijden waarvoor men geen verhaal kan krijgen.

De différend is de instabiele toestand en het moment van de taal wanneer iets onder woorden moet, maar nog niet kan worden gebracht (*quelque chose qui doit pouvoir être mis en phrases*) Deze toestand brengt de stilte met zich mee van een negatieve phrase, maar doet ook een beroep op zinnen die in principe mogelijk zouden kunnen zijn. Deze toestand wordt gewoonlijk aangemerkt als een gemoedstoestand: «niet uit zijn woorden komen» De inzet van een literatuur, een filosofie, misschien een politiek: getuigen van différends en idiomen voor hen vinden (nr. 22).

Jaren later heeft Lyotard deze aanduiding van gemoedstoestand (sentiment) nader toegelicht, in een artikel *L'inarticulé ou le différend même*.²⁰ Deze latere tekst plaatst de zojuist geciteerde passage over de inzet van de filosofie in een ander licht. Hij noemt daar het bij de différend voorkomende gevoel of sentiment phrase-affect. Dit type phrase is niet gearticuleerd; een phrase is gearticuleerd voorzover ze een universum presenteert²¹. Een universum bestaat minimaal uit een zender of een ontvanger ten aanzien van een 'boodschap' met een betekenis en een verwijzing (referentie). De non-articulatie van een phrase-affect (voortaan hier: affect-zin) heeft enkele interessante implicaties.

1* De affect-zin luistert niet naar de aankoppelingsregels van een discours, zij onderbreekt of annuleert daarentegen de aankoppelingen.

2 * De affect-zin schendt de regels van discoursgenres, en brengt daarmee een schade toe .

3 * Deze schade kan worden geformuleerd volgens de regels van het 'geschadigde' discours, maar die formulering kan niet van betrekking zijn op de phrase-affect die daardoor een onrecht wordt aangedaan, een 'tort' die echter niet kan worden vereffend.

Inarticulé betekent: géén presenteerbaar oftewel 'openbaar' universum, maar wél een betekenis, die van een lust-gevoel of een onlustgevoel zonder referent, zender of ontvanger. Het teken van de affect-zin valt samen met de affectieve toestand van genoegen of ongenoegen, hetgeen Kant een esthetisch sentiment noemde. Hoewel een affect-zin referent kan worden van een gearticuleerde zin, kan haar lading nooit worden gedekt. De tijd van het sentiment is NU, we hebben geen criteria om uit te maken of gevoel A op tijdstip x hetzelfde gevoel A' is op tijdstip y. Aristoteles merkte reeds op, dat het gevoel bij elke manifestatie 'compleet' is, niet verandert door verlenging; Lyotard waarschuwt voor de woordkeuze van 'elke' manifestatie, omdat daarin al een tijdbewustzijn zit, een element van berekening dat niet samenvalt met het gevoel zelf. Bij Aristoteles vinden

we ook het onderscheid tussen logos en fonè, parallel aan dat van Lyotard tussen discours en teken van sentiment, woord en kreet. Hoewel sentimenten bijvoorbeeld ook bij de dieren communicatief zijn, kunnen we directe uitingen van gevoelens toch niet beschouwen als articulaties of zelfs maar verwijzingen naar een boodschap van een zender met een betekenis en een kontekst (daartoe moeten we meer weten, via andere informatie-kanalen dan die waarin de kreten tot ons komen). Het affect kan zich slechts presenteren door zich (laten) te situeren in het universum van een actuele zin. Bijvoorbeeld die van diegene die 'het oor leent' aan andermans gevoelens, zoals in de psycho-analyse, met name in de zogenaamde 'free-floating attention'. Maar het vermogen om te voelen, de predispositie van de phrase-affect, blijft onafhankelijk van zijn mogelijke articulatie in een ander genre. Fonè en Logos kunnen elkaar alleen ontmoeten, ze kunnen niet 'aankoppelen', niet één genre vormen. Wat is dan het transcendentale statuut van de infantia, de fase voordat de logos tot spreken komt? Beschrijvingen van de kinderlijke stem als teken van affecten, medium van affect-zinnen, zijn volgens Lyotard tot op heden te antropologisch gebleven. Interessant is ook de status van het lichaam dat referent is van de logos, niet van het affect. De stem heeft geen lichaam, het lichaam heeft geen stem. Lyotard: 'men moet concluderen dat het samentreffen van de stemmen, hun deelbaarheid, geen gemeenschap vormt in eigenlijke zin (die vereist zenders én ontvangers) maar een soort overdraagbaarheid van affecten zonder de verwachting van respons'²². Hij besluit deze tekst met de observatie, dat de kinderlijke stem onschuldig is omdat de vraag naar recht en onrecht haar onbekend is; deze vraag gaat eerst de logos aan. Tot zover de inhoud van het artikel 'L'inarticulé ou le différend même', naar aanleiding waarvan we mogen concluderen dat 'le différend même' perse ongearticuleerd blijft als op zichzelf onrepresenteerbare strijdigheid tussen logos en fonè. Men kan daar alleen naar verwijzen via een (quasi)-transcendentale analyse.

Enkele complicaties van de phrase-filosofie

De overlevenden van 'Auschwitz' zwijgen niet omdat ze bedreigd worden wanneer ze zouden spreken. Hun zwijgen belichaamt interrupties die in de plaats komen van gearticuleerde zinnen. Deze interrupties impliceren de 'uitschakeling' want incompetent-verklaring van tenminste één der instanties van een zinsuniversum dat via de naam 'Auschwitz' zou moeten verwijzen naar werkelijkheid: de zender kan er überhaupt niet over spreken; de ontvanger is niet competent; datgene waarover gesproken moet worden bestaat niet, of er kan tenslotte geen betekenis aan worden gegeven²³. De stilte die op een différend wijst geeft echter niet aan welke instantie(s) het moet(en) laten afweten. Evenmin is bekend welke competentie tot spreken eigenlijk in het geding is, welke met andere woorden de discours-regels zijn, die niet kunnen worden gevolgd of toegepast.²⁴ Het is veeleer andersom zo, dat er geen regels zijn voor het vinden van een idioom waarin

het sprakeloze kan worden gearticuleerd. De tekst 'L'inarticulé' suggereert echter, dat 'de différend zelf' (le différend même) met betrekking tot een gevoel en tot sprakeloosheid hooguit referent kan worden in een gearticuleerde zin van een genre, waarin dan alleen wordt verwezen naar de betreffende différend. De vraag wordt dan hoe we uitspraken moeten verstaan zoals 'différends tussen verschillende genres die alleen recht kunnen worden gedaan via nieuwe frasen', en 'gevoelde noodzaak om andere expressies te vinden, omdat de bestaande, voorhandene, aanleiding of gelegenheid geven tot pijn die men niet kan verhalen' We herinneren ons ook 'Auteur's enige regel: "gevallen van différends onderzoeken en zoeken naar regels van heterogene discoursen die aanleiding geven tot die gevallen" Het vermoeden dringt zich op dat het zoeken naar nieuwe idiommen voor een 'différend même' geen zaak kan zijn voor de phrase-filosofie, die er, in tegenstelling tot de beeldende kunsten, de muziek, en de literatuur alleen naar kan verwijzen²⁵ door te wijzen op de genres, de zinsaan koppelingen die er aanleiding of gelegenheid toe geven. Lyotard zegt dan: dat er altijd maar één zin tegelijk kan arriveren, terwijl er vele mogelijke aankoppelingen zijn, dààr heeft de phrase- filosofie genoeg aan²⁶.

De paragraafnummers vanaf 178 in het zesde hoofdstuk 'Le genre, la norme' sluiten in feite aan bij de nummers 39 t/m 41 aan het einde van het eerste hoofdstuk. Na de beschouwingen over de (in)competentie ten aanzien van het voeren van een (wetenschappelijke) dialoog, en over de incompetentie pretentie bij voorbaat te weten welke bestaande genres en regels toepasbaar zijn op een geval (in casu de stilte rondom 'Auschwitz'), geven de nummers 40 en 41 de basisverhoudingen aan tussen de phrase en het genre, eigenlijk tussen elke twee frasen: dat zinnen moeten aankoppelen is noodzakelijk, hoe ze dat doen is contingent; dat er na één zin meerdere mogelijke aankoppelingen zijn impliceert dus al een différend. Een modus of wijze van aankoppelen is bijgevolg nooit noodzakelijk, maar hooguit 'passend' bij het voorafgaande genre, of niet. Een zin kan in meerdere genres worden opgenomen, al naar gelang de inzet van de volgende aankoppeling²⁷. Het toetsen of 'valideren' van een zin is een aangelegenheid van sommige genres, maar niet van de afzonderlijke zin: een enkele zin kan op zich niet worden gevalideerd, maar staat daarentegen bloot aan de 'tensions' van de genres omdat elke zin van meet af aan inzet is van een conflict tussen de genres. Daarmee rijst de vraag of genres dus steeds een 'dubbele' inzet met zich meebrengen: in de eerste plaats hun eigen finaliteit van zinsaan koppelingen, die de opeenvolging van zinnen en de verhouding van hun instanties afstemt op een doel, en in de tweede plaats een finaliteit die alle genres gemeen zouden hebben, namelijk het in bezit nemen van zinnen, van zinsinstanties en vooral ook van 'onze' intenties ten aanzien van die zinnen en zinsinstanties?

Volgens Lyotard kan de als tweede genoemde 'overkoepelende' inzet echter niet worden onderscheiden van de eerste, omdat deze zich bij elke aankoppeling manifesteert. De vraag naar de inzet, welke en hoe dan ook, geeft toch altijd aanleiding tot différends, al was het maar omdat een

antwoord deze permanent relevante vraag opheft en daarmee zijn eigen legitimiteit aan de discussie onttrekt (nrs. 185/186). De *différend* komt voort uit de vraag die elke zin begeleidt: hoe er aangekoppeld moet worden. Deze vraag rijst op uit het niets dat een zin scheidt van zijn opvolger én van de 'Ereignis'²⁸. Genres zijn wegen waarlangs men het niets en de Ereignis kan vergeten, zij vullen de leegte tussen de zinnen. De interruptie van het niets en het gebeuren maakt de finaliteiten van de genres mogelijk; indien de aankoppelingen bepaald waren, dan waren er geen uiteenlopende finaliteiten en bestond er helemaal geen ruimte voor causale finaliteit, alleen voor mechanische causaliteit. (nr 188).

Is een gemeenschappelijk universum waarin zinnen elkaar kunnen raken geen preconditionie voor de *différend*? (nr 39) Nee, 'antwoordt' Lyotard, zo'n 'universum' is referent van weer een phrase, een transcendente phrase over de preconditionie van frasen²⁹. Phrasen 'ontmoeten' elkaar in eigennamen, in 'werelden bepaald door netwerken van namen'. De eigennaam speelt in de phrase-filosofie een zeer belangrijke rol. Men zou die kunnen omschrijven als schakel of missing link tussen enerzijds een 'onmenselijke' oneindigheid en discontinuïteit van zinnen en anderzijds een 'menselijkheid' van namen zoals die doorgaan voor ankers of bolwerken van eindig/afgrensbare en continue (duurzame) identiteiten. Lyotard besteed een volledig hoofdstuk ('Le référent, le nom') aan het ontmaskeren van deze waardeverstoring, en betoogt dat juist de inhoudelijke onbepaaldheid en leegte van de naam, die niets anders doet dan verwijzen naar een 'iets', een entiteit die mogelijk referent zou kunnen zijn van een zin, één van de noodzakelijke condities vormt voor het spreken over 'werkelijkheid'. Met de betekenisleegte van de naam is de volstrekte taligheid van 'werkelijkheid' nog radicaler beklonken dan bij Wittgenstein; door middel van de naam kan een phrase verwijzen naar vertrouwde zenders en ontvangers, maar die vertrouwde is bedriegelijk³⁰, zoals elke naamwereld een hellend vlak kan zijn van verraderlijk verschuivende betekenissen en identiteiten.³¹

Logocentrische of paralogische phrase-filosofie?

Nu de meeste requisieten van de phrase-filosofie voor het voetlicht zijn gebracht en 'wij' (de lezers) enigszins hebben kunnen wennen aan hun vreemdheid, is het mogelijk om de manier waarop Lyotard de eigenlijke voorstelling heeft geënceneerd nader te onderzoeken. Dat wil dus zeggen de opbouw en uitwerking van zijn verloop voorzover de phrase-filosofie niet alleen wordt geïntroduceerd, geëxposeerd, maar ook toegespitst op (filosofische) actualiteit, waartoe ook behoort: de ontwikkeling van de themas en problemen die Lyotard als filosoof reeds decennia bezig hadden gehouden. Het valt dan op, dat *Le différend* veel herhaalt en varieert op de basis-motieven, die hierboven in vogelvlucht zijn voorgesteld. De belangrijkste betooglijn kan reeds worden afgeleid van de volgorde der hoofdstukken: na de 'fiche de lecture' en 'Le différend' volgen 'Le référent, le nom', 'La présentation', 'Le résultat', 'L'obligation', 'Le genre, la norme' en tenslotte 'Le

signe d'histoire'. Langs deze lijn wordt de representatie van 'werkelijkheid' die in het geding kan zijn bij een différend, herleid tot de strijd om de articulatie en de aankoppeling van phrasen die altijd in het geding zijn. Waar geen strijd of strijdigheid over kan zijn, is 'het gebeuren' (cf *Ereignis*) dat er altijd een phrase is, dat wil zeggen een 'er gebeurt'. De différend begint echter al bij de representatie van dit 'er gebeurt'. Dat kan pas gearticuleerd worden volgens de zinsaankeppelingsregels van een genre voorzover dat ten aanzien van de strijd om de representatie van 'gebeuren' één of andere inzet, finaliteit vertegenwoordigt. Om te kunnen zien wat deze opvatting van strijd en strijdigheid voor de filosofie impliceert is het zeker nodig om de geïnvolveerde noties van 'werkelijkheid', (re)-presentatie, 'openbaarheid', en finaliteit opnieuw te denken, maar dan nu vanuit de 'axioma's' (onbetwifelbare assumpties) van de 'phrase' en van 'de différend die elke phrase met zich meebrengt'. Dit opnieuw denken van 'werkelijkheid', representatie, 'openbaarheid' en finaliteit is precies wat de eerste vier hoofdstukken van *Le différend* doen.

In het verlengde van mijn overwegingen naar aanleiding van Lyotards verhouding tot Souyri kan gesteld worden dat de eerste vier hoofdstukken ('Le différend', 'Le référent, le nom', 'La présentation', en 'Le résultat') stelling nemen tegen de (moderne) opvatting dat 'werkelijkheid', 'gebeuren', en 'rechtvaardigheid' vrijwel volledig moeten samenvallen met openbaarheid. Deze openbaarheid als finaliteit niet alleen van de representatie maar in feite van alle aankoppelingen, van de logos überhaupt, komt dan neer op een 'logocentrische' en daarmee tegelijk transcendentale (meta-)orientatie voor de aaneenschakeling van alle zinnen. Tussen die zinnen kan zonder strijd en strijdigheid geen plaats zijn voor de ethiek van een 'paralogisch' perspectief op die zinsaankeppelingen³². In dat para-logische perspectief is de representatie slechts één specifieke en op vér doorgevoerde schakelingen toegespitste vorm van phraseren, dat is: presenteren van zinsuniversa waarvan de situering (geleiding, afstemming) in een aankeppelingsgenre altijd open staat. Deze paralogie ondermijnt de grondvesten van transcendentale 'surveys' en van transcendentaal georiënteerde ethiek veel radicaler dan de libidinaal-filosofie van de zeventiger jaren, en voert Lyotard naar een ethiek van para-logische presentatie die niet meer transcendentaal kan worden verantwoord. Een paralogische phrase-filosofie bedient zich van een ethiek waarin recht en onrecht zijn afgemeten aan de gelegenheid die wordt gelaten aan de presentatie van zinnen, zins-universa, affecten - een ethiek die uitgaat van de oneindigheid der zinsaankeppelingen en van het Niets tussen de zinnen als een Vrijheid of liever Onbepaaldheid die niet 'eigen' is aan de menselijke Rede maar 'eigen' aan de volgende phrase, aan wat zich vervolgens voordoet. Recht en onrecht staan voortdurend op het spel mét iedere volgende zinsaankeppeling.

Deze 'paralogische' interpretatie van *Le différend* roept de vraag op of de filosofische reflectie, op wier schouders de taak rust 'op zoek te gaan naar regels en zinskeppelingen die aanleiding geven tot différends', zichzelf en haar perspectief op de différend in de logos gecentreerd ziet, óf dat zij

veeleer paralogisch is georiënteerd, dat wil zeggen 'tegenover' of 'naast' de logos haar stelling neemt. In het eerste 'logocentrische' geval zijn différends inderdaad, zoals de meeste definities in de eerste twee hoofdstukken van *Le différend* aangeven, geschillen tussen heterogene zinnen of ook wel tussen heterogene genres van zinskoppelingen. De discursieve aanduiding van dergelijke différends draagt bij tot een grotere openbaarheid, en dient daarmee een transcendente finaliteit van logos überhaupt: een optimale openbaarheid die een optimale rechtvaardigheid ten goede zou komen. In het tweede 'paralogische' geval gaat het niet om conflicten tussen articuleerbare posities, maar om het onrecht dat bestaat in het onderdrukkende geweld van een homogeen, contigu en continu voortrollende 'logos van de openbaarheid' versus sprakeloze kwetsbaarheid en onpresenteerbare 'affect-zinnen'. Maar óók versus een 'paralogische' opvatting van een veelmeer gebroken en discontinuë openbaarheid die niet alleen heterogeen is (althans geen homogene totaliteit en eenheid kan vormen) vanwege heterogene zinnen en aankoppelingsinzetten, maar in de eerste plaats, vóór alles vanwege de kloof, de strijdigheid tussen logos überhaupt en wat Lyotard zelf noemt de onpresenteerbare affect-zin. Maar welke plaats en uitkijkpost neemt de kritische reflectie van Lyotard dan in? Deze vraag zal in mijn bespreking van de overige hoofdstukken van *Le différend* steeds op de achtergrond meespelen, en in het tweede deel definitief op de voorgrond komen te staan.

In de eerste twee hoofdstukken van *Le différend* wordt afgerekend met twee heilige iconen van het antropocentrische westerse openbaarheidsdenken: in de eerste plaats de illusie van een permanent voorhanden (beschikbaar, bewerkbaar) wetenschappelijk universum waarvan de continuïteit en de identiteit van de instanties in ruimte en tijd onaantastbaar zijn voor strijdigheden die niet zouden kunnen worden opgelost binnen de wetenschap zelf. Deze eerste illusie hangt nauw samen met de illusie van de tweede 'icoon' volgens welke dezelfde wetenschap meent voor zichzelf aan de hand van ideeën van de rede een continuïteit en consistentie te kunnen garanderen die weliswaar nog niet objectiveerbaar is, maar wel denkbaar als finaliteit. Hoewel Lyotard beide illusies in eerder werk reeds had bestreden (met name in *La condition postmoderne*), kan hij de wetenschap met behulp van de phrase-filosofie veel onverbiddelijker terugwijzen binnen de grenzen en beperkingen van het cognitieve genre. Nog belangrijker dan het 'terugfluiten' van de wetenschap zelf is echter de onderkenning dat de openbaarheid van onze tijd in sterke mate wordt gedomineerd én gestructureerd door aankoppelingsregels en aanspraken op continuïteit en eenheid als die van het wetenschappelijke genre, en daarmee óók door de finaliteitsprojecties als die van dat genre. Tegelijkertijd is er nog een ander genre dat minstens zo'n grote invloed uitoefent op de structuur van de openbaarheid: de vrije markteconomie. Ook deze analyseert Lyotard in termen van op een bepaalde manier gereguleerd patroon van zinsankoppelingen en corresponderende

zinsuniversa. In veel sterkere mate dan gebeurt vanuit de wetenschap is bij de economische koppelingen sprake van een verwachtingspatroon ten aanzien van de continuïteit van een openbaarheid. De verwachting van deze continuïteit zit onder meer besloten in het principe van de ruil die voorschrijft dat elke zin tenminste een koppeling met een andere zin vooronderstelt, waarin de uitwisseling van ruilwaarde zijn beslag kan krijgen. De snelheid en zekerheid waarmee dergelijke zinnen elkaar kunnen opvolgen is niet alleen maatgevend voor het succes van de economische inzet (tijdwinst) maar is ook recht evenredig met de mate van dominantie van dit economische discours. Als zodanig staan de regels van dat discours haaks op het "Arrive-t-il?" als motto voor een paralogisch georiënteerde reflectie.³³

Om terug te komen op de ideeële projecties van wetenschappelijke continuïteit en eenheid: in de eerste hoofdstukken en ook elders in *Le différend* komt nog niet zo duidelijk naar voren wat zich pas opdringt wanneer we de implicaties van de phrase-filosofie vergelijken met de assumpties en implicaties van de eerdere op Kant gebaseerde ideeën-kritiek zoals in *Au juste* en *La condition postmoderne*. Daar heette het nog dat inzetten en finaliteiten zich laten voorstellen in een transcendente idee die een aanknopingspunt geeft voor kritiek, en die ruimte biedt voor het maken van onderscheid tussen rechtvaardigheid en onrecht, i.e. tussen ideeën die bijdragen tot meer rechtvaardigheid of juist het tegenovergestelde. De inzet of finaliteit van zinnen komt echter tot uitdrukking in hun aankoppelingen, dat wil zeggen in de finalisering van zinssituaties. Een gefinaliseerde situatie kan weliswaar worden voorgesteld oftewel gerepresenteerd in een idee, maar deze doet daaraan niets toe of af. De genres waarin dergelijke en andere ideeën optreden als zender, betekenis of referent hebben geen transcendente idee nodig om hun finaliteit gestalte te geven. In de phrase-filosofie zijn ideeën (en feiten) evenals de 'geest', het 'subject' en zelfs het 'denken' instanties van zinnen, en als zodanig kunnen ze niet transcendent zijn ten opzichte van het zinsuniversum waarin ze zijn gesitueerd. Ze kunnen dat wel zijn ten opzichte van andere zinsuniversa, andere zinnen, maar dan zonder de voorwaarde-scheppende of teleologische werking die zij in de kantiaanse en de moderne traditie geacht worden te kunnen hebben. De phrase-filosofie onthoudt de westerse illusies van de wetenschap en van de geest aldus elke 'juridische' basis om zich buiten hun respectievelijke zinsuniversa te laten gelden. De wetenschappelijke finaliteit die bestaat in het beschrijven van een duurzame werkelijkheid in een ongebroken continuïteit van progressie en evolutie, kan onder het gesternte van de oneindige en discontinuë zinnen nooit 'resultaat' worden. Het wachten is hier nog op de erkenning van de onbeschrijfelijkheid die het principe van het 'resultaat' in het speculatieve denken van vooruitgang met 'Auschwitz' voor eens en altijd te schande heeft gemaakt.³⁴ Het hoofdstuk 'Le résultat' gaat daar veel dieper op in. Uit de gegeven principes van de phrase-filosofie wordt echter al zonder meer duidelijk dat het 'resultaat' van de derde term (these-anti-these-synthese) in de speculatieve dialectiek, evenals het algemenere patroon waarin

de negatie via vernieuwing wordt overwonnen (en het probleem in principe kan worden 'opgelost') niet meer als een wetmatigheid of een dispositie van de geest (ratio) kan worden beschouwd.

Wanneer wetenschappelijke of rationele continuïteit strandt op de discontinuïteit van de zinnen, op de *différend* waartoe elke volgende zin aanleiding geeft, dan zou men nog kunnen geloven dat tenminste de continuïteit van het representeren op zich niet door de phrase-filosofie kan worden ontkend, omdat bij elke zins aankoppeling toch weer de representatie van een 'werkelijkheid' in het geding is, namelijk die van het gebeuren zelf, of, zoals men zou kunnen zeggen, die van het phraseren zelf als het gebeuren van altoos opeenvolgende zinnen die iets te presenteren hebben, en als zodanig zelf ook een 'tegenwoordigheid' zijn. Men zou zelfs kunnen denken, zoals hierboven is gesuggereerd, aan een algemene inzet van de presentatie waardoor iedere zin in feite is gefinaliseerd vóórdat een genre de volgende aankoppeling heeft kunnen bepalen. In het hoofdstuk 'La présentation' haast Lyotard zich om (nogmaals) uit de doeken te doen dat een dergelijke gedachte evenzeer op een misverstand berust. Hoewel een notie van een dergelijke proto-finaliteit niet hetzelfde is als de even onhoudbare 'idee van de finaliteit überhaupt', moet ten aanzien van de opeenvolging der zinnen beslist worden gesproken van een discontinuïteit, niet alleen door de contingentie van elke volgende aankoppeling, maar vooral ook door de onachterhaalbare breuk tussen de presentie van de phrase en datgene dat door die phrase wordt gerepresenteerd. Anders gezegd: de output van een presentatie, een zinsuniversum, is niet hetzelfde als de presentatie op zich, het gebeuren van de zin zelf. Op het eerste gezicht betekent dit niet méér dan dat elke afzonderlijke zin multivalent is, en op talloze manieren kan worden gelezen. Veel relevanter is echter de implicatie dat een gepresenteerde situatie van een zinsuniversum niet is verankerd in de presenterende zin zelf, en daartoe ook niet kan worden herleid. Anders gezegd: de inhoud (het *quid*, het 'iets') van een gebeuren is niet hetzelfde als het feit (het *quod*) van een gebeuren - dat bijvoorbeeld een gezelschap aan het kaarten is in plaats van aan het wandelen heeft niets te maken met het kaartspel zelf. Eerder heb ik dit verschil tussen het *quid* en het *quod* van een gebeuren reeds in verband gebracht met de ethische kern van de paralogie die bestaat in de verhouding tussen privilege (gelegenheid) en performance van de (re)-presentatie. Geen enkele representatie of andere finalisering van phrasen kan zich ten opzichte van andere mogelijke finaliseringen als de meest adequate rechtvaardigen. De performance is niet hetzelfde als het privilege.

In mijn interpretatie brengen de eerste vier hoofdstukken van *Le différend* de stukken van een paralogische ethiek in stelling tegen een logocentrisch georiënteerde openbaarheid. Daarmee is dus niet gezegd, dat *Le différend* geen ambivalentie vertoont 'tussen' para-logische en een logocentrische posities, met name wat betreft de positie en taak van de kritische reflectie. Mijn interpretatie concentreert zich zoals betoogd op het paralogische spoor. Ik zal dat spoor verder volgen aan de

hand van enige door Lyotard zelf in zijn 'voorwoord' aangegeven motieven, aan de hand waarvan de phrase-filosofie een dergelijk perspectief verder kan ontsluiten. Eén van de door hem genoemde motieven is hier steeds impliciet bevestigd. Het lijkt geen twijfel dat de *différend* waar toe iedere phrase aanleiding geeft, ondermijnend werkt ten aanzien van antropocentrische representatie-theoriën, überhaupt ten aanzien van alle disciplines die in de Angelsaksische academische werelden niet ten onrechte verzameld zijn onder het hoofd 'humanities': de menswetenschappen, met inbegrip van filosofie, theologie en esthetica (aesthetics). We hebben gezien hoe in deze opvatting van de *différend* een aantal andere noties samenkomen, met name die van de phrase zelf, het genre, het zinsuniversum en de (voor wat betreft het genre) contingente zins aankoppeling. Daarbij blijken aan de opvatting van de *différend* zoals Lyotard die in het begin van *Le différend* ontvouwt, de nodige complicaties verbonden. Aan een *différend* zit veel meer vast dan een filosofisch appél tot het zoeken naar én ontwerpen van nieuwe idiomen waarin het onpresenteerbare onrecht, besloten in een strijdigheid tussen twee heterogene frasen of genres van frasen, alsnog kan worden uitgedrukt. Zoals in latere teksten naar voren komt en ook uit de phrase-filosofie van *Le différend* kan worden afgeleid, moet de articulatie van de 'différend même' tussen logos en affect-zin volgens de regels van één of ander idioom worden beschouwd als een contradictie. Onder 'articulatie van een *différend*' moet met name volgens de eerste hoofdstukken van *Le différend* het aangeven van de heterogene genres worden verstaan, die bij de betreffende *différend* betrokken zijn. In het geval van een 'différend même' tussen logos en affect kan dat niet. Vanuit een regelgeleid koppelingsgenre kan naar dat soort *différend* alleen worden verwezen. De filosofie kan dat doen door erop te wijzen hoe genres, zinnen, noties en namen in bepaalde aankoppelingen per definitie *différends* teweeg brengen, wanneer namelijk het ene genre de voorafgaande zinnen van een ander genre 'usurpeert' en daarmee onderbreekt, niet meer aan het woord laat over het 'geval', 'de zaak', de 'naam' of misschien wel een hele wereld van namen waar beide genres elkaar hebben 'ontmoet', ten koste van de spreekruimte van één van hen. De *différend* articuleren is de *différend* traceren, positioneren als 'geval' waarbij diverse genres betrokken zijn. Hoe zou een *différend* anders kunnen worden aangegeven dan als onbeslisbaar geval 'tussen' idiomen?

In *Le différend* beantwoordt Lyotard deze laatste vraag op twee manieren: enerzijds vanuit wat men zou kunnen noemen het perspectief van een transcendente of zo men wil logocentrische analyse. Daarbij gaat het namelijk steeds om een presenteren vanuit een vooraf gegeven kader (van geldende aankoppelingsgenres en hun finaliteiten) waarin de marges van oppositie, differentie, en heterogeniteit tot op zekere hoogte reeds vastliggen. Een *différend* is dan steeds een strijdigheid tussen zinnen, waarvan de onderlinge verschillen duidelijk aangegeven kunnen worden, aan de hand van gegeven catalogisering van zins-regimes en aankoppelingsgenres. Er zijn echter ook tal van passages en zelfs hele hoofdstukken van *Le différend*, waarin de *différend* wordt

gezien als inherent aan elke phrase, elke presentatie op zich, dat wil zeggen als de *différend* même tussen logos en phonè, of, zoals ik voorstel, tussen het openbare en het onpresenteerbare als het sprakeloze, verbijsterde. De vraag hoe deze twee typen *différend* zich tot elkaar verhouden komt in hoofdstuk 4 aan de orde. Als voorbereiding daarop bespreek ik het hoofdstuk in *Le différend*, dat bijna exclusief gaat over het tweede type: 'La présentation'.

Noten

1 "Discussions, ou: Phraser 'après Auschwitz'", In: Ph. Lacoue-Labarthe & Jean-Luc Nancy, ed. *Les fins de l'homme: A partir du travail de Jacques Derrida*, 283-310, Parijs: Galilée, 1981.

2 Zie hierover ook Van Peperstraten, 1995.

3 Zie voor dit onderscheid het laatste deel van het vorige hoofdstuk.

4 Zie p.11. Wij zouden zeggen: 'het uur van de filosofie', maar 'de' filosofie is in de Franse kritiek verdacht geworden, vandaar: 'het uur om te filosoferen', wat echter in de Nederlandse context weer verdacht klinkt.

5 Van Kant noemt Lyotard ook nog de politiek-historische teksten (de 'vierde' kritiek, zie *Ausgewählte kleine Schriften* en *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*) en van Wittgenstein het posthume werk (*Philosophical Investigations*).

6 Wat de term 'phrase-filosofie' betreft, Lyotard gebruikt deze nooit, hij spreekt hooguit van zijn 'analyse van frasen'. *Le différend* is te lezen als een onderzoek naar de frasen, en naar de *différends* waartoe frasen aanleiding geven.

7 Volgens de allereerste definitie zou een *différend* het geval zijn van een conflict tussen twee partijen dat niet bemiddelbaar is bij gebrek aan een oordeelsregel toepasbaar op beide argumentaties.

8 In het Engels meestal vertaald als 'phrase' (Van Den Abbeele, Readings), hoewel Bennington de voorkeur geeft aan 'sentence' (cf. Bennington, 1988, 123/4). De Duitse vertaling geeft 'Satz'. Een belangrijk argument om 'phrase' aan te houden als vertaling zou kunnen zijn dat Lyotards 'phrase' niet hetzelfde is als wat men in de linguïstiek onder 'zin' verstaat. Wanneer Lyotard betoogt, dat er altijd een 'phrase' is, en dat een phrase daarom het enige is dat onbetwifelbaar is, dan bedoelt hij niet zozeer dat er altijd een linguïstische zin is, maar veeleer dat er altijd iets gebeurt dat in een talige zin uitgedrukt zou kunnen worden. 'Dat er gebeurt' kan minimaal worden begrepen als 'dat het affect x overkomt aan y', en daarom is het plausibel, zoals Oosterling doet, een 'phrase' op te vatten als een affect, hoewel niet elk affect als een phrase kan worden beschouwd. Zie Oosterlings 'Het denken van de materie' in Brons/Kunneman 1995, en zijn *Door schijn bewogen : naar een hyperkritiek van de xenofobe rede*, Oosterling 1996.

9 Zie mijn hoofdstuk 4 over de passages waar Lyotard uitlegt hoe de phrase de enige ontologische notie is die de filosofische twijfel kan doorstaan - 'cogito ergo sum' is een op zich wat betreft zijn inhoud betwifelbare phrase die echter zichzelf als 'phrase' én andere frasen vóóronderstelt.

10 Respectievelijk zinsregime voor de opbouw van de zin zelf en genre dat een inzet (finaliteit) en regels geeft voor het aankoppelen van afzonderlijke zinnen.

11 Op pg. 10 staat 'inactualisée' en elders meestal 'inarticulée'. In het eerste geval gaat het heel algemeen om mogelijke zinnen die niet aan bod komen, in het tweede om de gebeurtenis c.q. aan-doening die (nog) niet is of kan worden gearticuleerd volgens de regels van een zinsregime en/of een discoursgenre. Zie voor een bespreking van deze noties verderop in dit hoofdstuk.

12 Maar daarom zou het denken nog geen genre zijn van aankoppelen, omdat het geen vaste regels kent. We moeten dus kennelijk onderscheid maken tussen koppelingsinzetten zónder, en koppelingsinzetten mét regels.

13 Lyotard heeft in literatuurfilosofie en literatuurwetenschap veel respons gehad, in de eeste plaats (naar mijn mening ten onrechte) als deconstructivist, maar ook als een pragmatische denker, voor wie de betekenisstructuren van de tekst secundair zijn ten opzichte van de verhoudingen tussen auteur, tekst, lezer in steeds veranderende konteksten van receptie...(zie bv Readings, 1991). Maar voor Lyotard zijn ook de pragmatische structuren nog veel te antropomorfisch.

14 In het Frans speelt de dubbele betekenis van 'arriver' als aankomen én gebeuren steeds een belangrijke rol in de tekst van *Le différend*.

15 Zijn er bij een différend altijd tenminste twee partijen betrokken? Misschien, mits we onder 'partij' niet alleen traditionele rechtspersonen verstaan, maar ook 'genres', zinnen, articulaties van gebeurtenissen, en, zoals we zullen zien, vooral ook ongearticuleerde gevoelens.

16 Aankoppelingsgenres (discoursen, vertogen) geven regels aan de hand waarvan, zo nodig, ook heterogene frasen aan elkaar kunnen worden gekoppeld met het oog op de inzet (finaliteit) van het betreffende genre. Daarmee is echter ook meteen een bron van différends aangegeven, omdat bijvoorbeeld 'met het oog op' een één bepaald type representatie, zoals de historisch-wetenschappelijke argumentatie, heterogene zinnen (bijvoorbeeld descriptieve en prescriptieve) voor dezelfde vertoogkar kunnen worden gespannen.

17. Onder 'referent' verstaan we met Lyotard voortaan datgene waar de phrase over gaat, naar verwijst.

18 Zoals gebruikelijk wordt naar de genummerde paragrafen van *Le différend* verwezen door middel van '(nr. n)'. In geval van de niet genummerde 'Notices' wordt verwezen naar de paginanummers.

19 *Tout tort doit pouvoir être mis en phrases. Il faut trouver une nouvelle compétence (ou «prudence»)*. (nr. 21).

20 'L'inarticulé ou le différend même', in: *Figures et conflits rhétoriques*. Michel Meyer en Alain Lempereur (red.) Brussel 1990, p. 201-207.

21 Maar hierboven hebben we gezien dat een phrase met haar articulatie nog niet hoeft te zijn geactualiseerd in een genre die desnoods heterogene frasen met elkaar verbindt.

22 *On conclut que le concours des voix, leur partage, ne fait pas une communauté proprement dite (qui requiert destinataires et destinataires), mais une sorte de communicabilité ou de transivité des affects sans attente de retour.*

23 Thema van 'Hiroshima mon amour' van Marguerite Duras (verfilming Alain Resnais) is het onvermogen om 'Hiroshima' te bevatten, om het zelfs maar gezien te kunnen hebben ook al was

men persoonlijk aanwezig. De tekst, een dialoog van een man en een vrouw, begint aldus: 'Tu n'as rien vu à Hiroshima. Rien'. Deze 'phrase' keert vervolgens steeds weer terug.

24 Via de Plato-notitie betoogt Lyotard dat een competentie met betrekking tot het voeren van een dialoog waarin verschillende regimes en genres kunnen voorkomen, niet zonder de mogelijkheid van strijdigheden kan worden beoordeeld. Bij de différends omtrent 'Auschwitz' en in ruimer verband de différends omtrent 'werkelijkheid' gaat het steeds om illusoire en daardoor juist différends veroorzakende 'competenties' ten aanzien van het spreken over 'Auschwitz' (Faurisson) en 'werkelijkheid'. Deze vermeende competenties zijn dus eigenlijk incompetenties, waarbij overgangen tussen frasen naar believen worden gefixeerd of juist ontkend en geblokkeerd. De zin 'van de holocaust zijn geen slachtoffers meer' kan niet cognitief worden gevalideerd, maar de revisionisten verloochenen deze overgang van een cognitieve naar een speculatieve discours. Paradigmatisch voor dit soort incompetentie is de argumentatie dat dieren geen slachtoffer zijn van onrecht wanneer ze hun lijden niet (kunnen) articuleren.

25 Dit is ongetwijfeld het voornaamste motief van Lyotards intensieve bemoeienissen met de kunst en de literatuur, en ook van zijn these dat filosofie eerder 'geste' dan 'commentaar' zou moeten zijn. Zie zijn 'Gesture and Commentary', in: *The Jerusalem Philosophical Quarterly*, 42 (1993), ook als lezing gehouden te Utrecht 1994.

26 Een uitlating van deze strekking lezen we in het hoofdstuk 'Le genre, la norme', (nr. 184) dat merkwaardig genoeg tamelijk achteraan in het boek staat, en dààr diverse elementaire aspecten van de phrase-filosofie, zoals met name behandeld in het eerste hoofdstuk, nog eens doorneemt. Dit hoofdstuk bevat ook de Kant-notitie die samenvalt met een groot deel van het later gepubliceerde *L'enthousiasme*.

27 Er zijn frasen die verscheidene universa kunnen co-presenteren, mede omdat er genres zijn waarvan de regels niet vaststaan of eenduidig zijn, zodat (136 e.v.) Die meerduidigheid of ambivalentie onthult zich vaak in een aankoppeling: de latere zin kan de presentatie (situatie van de instanties ten opzichte van elkaar) van de eerdere zin veranderen. Nooit is voorgoed beslist welk universum gepresenteerd zou zijn in een zin. We hebben hier weinig te maken met eventuele restricties van de kant van de linguïstische structuur van de zin, van het zinsregime. Misschien te weinig? Niet als we vooropstellen dat een phrase in eerste instantie geen linguïstische notie is, maar een aanduiding voor de 'affectieve' gebeurtenis die nog niet is uitgezet in een 'openbaar' tijd/-ruimte perspectief, dat wil zeggen de openbaarheid van de genres en hun pragmatische invullingen en afstemmingen van zinsuniversa.

28 Lyotards opvatting van gebeuren die in de openheid van "Arrive-t-il?" de representatie weerstaat, komt als onpresenteerbare presentie dicht in de buurt van Heidegger's Ereignis. Maar de phrase-filosofie heeft implicaties in petto tegen de achtergrond waarvan de notie van Ereignis toch afsteekt als een antropocentrisme, een 'boodschap gericht aan de mens', in plaats van een teken van onrecht dat de mens ontgaat omdat het in eerste instantie niet aan 'hem' is gericht.

29 Zie ook nrs 189/190: Een overkoepelend supergenre, een finaliteit der finaliteiten, faalt in de aporie van Russell. Ofwel het is één der finaliteiten, en dan is het geen overkoepeling, óf wel het staat buiten die verzameling, maar dan sluit het zijn eigen doelgerichtheid uit. Wél is er zoiets als een platform met daarop het gegeven van de veelvoud de genres, de diversiteit der inzetten en de sleutelvraag naar de aankoppeling. Dit platform zouden we 'politiek' kunnen noemen, mits we daar geen genre onder verstaan.

30 Dit kan natuurlijk ook positief worden geformuleerd: de onveranderlijkheid van de naam garandeert samen met het openstaan van mogelijke betekenissen (de naam zelf heeft geen betekenis) dat er iets over de referent van een zin kan worden gezegd, dat de onmiddellijke tegenwoordigheidskontekst van het aanwijzen en betekenen overstijgt, hetgeen één der noodzakelijke voorwaarden is van de cognitieve zin, de zin die werkelijkheid beschrijft. Dat in deze voorwaarde kan worden voorzien door de naam als rigide designator (Kripke) bevestigt het talige karakter van de werkelijkheid. (p. 47 e.v.)

31 Zie bijvoorbeeld de boeiende bijna eindeloze variaties die Proust op dit thema uitwerkt in de *Recherche*, en als postmoderne remedie hiertegen het werk van bijvoorbeeld Gertrude Stein en Kathy Acker.

32 Dit paralogische perspectief kan ethisch zijn voorzover het mede uitgaat van het verschil tussen privilege en performance van openbaarheid. Zie 'Paralogie en Openbaarheid' aan het slot van het vorige hoofdstuk.

33 Zie o.a. de nrs. 239 t/m 255.

34 Is 'Hiroshima' niet de naam die elke wetenschap voorgoed in discrediet heeft gebracht? Terwijl de rede zich voortaan niet meer kan richten op 'resultaat', heeft de wetenschap de vermeende distantie tussen onderzoek en toepassing, descriptie en rechtvaardiging, feit en norm juist moeten opgeven, hetgeen niet betekent, dat daarmee de grenzen tussen wetenschap en ethiek zouden vervagen. De norm bepaalt (is) de richting en de inhoud van het onderzoek, maar bepaalt niet (is niet) de ethische waarde van dat onderzoek.

Deel 1-Différend

Hoofdstuk 3

De ontologie van phrase en différend

Het vorige hoofdstuk ging vooral over kentheoretische aspecten van de différend en de phrase. In dit derde hoofdstuk komen hun ontologische pre-condities en implicaties aan de orde. In het vierde hoofdstuk zal het voor de kritiek zo cruciale onderscheid tussen logocentrische en paralogische différend scherper worden gesteld. Tegen die achtergrond zal het vijfde en laatste hoofdstuk van dit deel gaan over de voorwaarden van een ethiek van de différend in *Le différend*. Hieronder volgt dus eerst een nadere analyse van de ontologie van phrase en différend, met de nadruk op het reeds eerder genoemde verschil tussen het gebeuren van de zinspresentatie enerzijds en de inhoud van wat de zin presenteert anderzijds. Dit verschil is belangrijk in verband met de vrijwel altijd vergeten of verholde kloof tussen het privilege (de gelegenheid) en de performance van een presentatie. Het heeft ook te maken met de door het westerse logocentrische denken stelselmatig te snel gemaakte overgang van de materialiteit van het gegeven in de ervaring¹ enerzijds, naar de presentatie van dat gegeven in de pragmatiek en in de gebaande zinskoppelingen (presentatie-patronen) van de openbaarheid. Lyotard bespreekt dit in de vorm van eigen reflecties, afgewisseld door 'notities' over Kant, Aristoteles en Gertrude Stein. Ik volg hem daarbij op de voet, omdat deze 'excursen' een belangrijke verbinding vormen tussen zijn denken en de filosofische traditie waarin dat denken kan worden geplaatst. Aan het slot van dit hoofdstuk voer ik de affect-zin (phrase-affect) op als een schakel die in deze ontologische beschouwingen eigenlijk niet gemist kan worden, ook al heeft Lyotard die notie pas jaren na *Le différend* geïntroduceerd.

In het hoofdstuk 'La présentation' (derde hoofdstuk van *Le différend* na 'Le différend' en 'Le référent, le nom') belicht Lyotard het bekende probleem van de ontologische differentie (het verschil of liever de verhouding tussen Zijn en zijnden, afwezigheid en aanwezigheid, gebeuren en identificeerbare gebeurtenis, het onpresenteerbare quod van de presentatie zelf tegenover het quid van het gepresenteerde, input en output van Darstellung) vanuit de principes van de phrase-filosofie². Net als voor Heidegger is voor Lyotard niet deze differentie zelf een probleem, als wel de veronachtzaming ervan in de westerse filosofie en cultuur. Maar toch: wat wordt veronachtzaamd en op wat voor basis is het mogelijk dat te bekritisieren? Kant en Heidegger gaan met betrekking tot die laatste vraag uit van zekere menselijke vermogens c.q. onvermogens die zij, elk op verschillende wijze, pretenderen te kunnen afgrenzen of tenminste positioneren ten opzichte van de onpresen-

teerbare 'input', datgene wat vooraf en voorbij gaat aan de 'output' van de menselijke (zelf)presentatie. In zijn vele besprekingen van Kant en wat zeldzamere commentaren op Heidegger³, laat Lyotard steeds doorschemeren dat hun kritiek van de *condition humaine* is blijven haken aan een filosofie die nog teveel uitgaat van het subject, zo niet een kensubject (Kant) dan toch een notie van een menselijk substraat (Heidegger), die zij in hun kritiek te zeer ontzien. Voor Lyotard kan de filosofische twijfel waarvan Kant en Heidegger toch toonaangevende exponenten zijn niet ver genoeg gaan.

Niet *le 'je' pensant ou réflexif*, maar alleen de tijd en de phrase kunnen de test van de universele twijfel doorstaan⁴. 'Ik twijfel' is een zin die niet boven alle twijfel kan zijn verheven. Dit kan met andere woorden niet 'de' eerste zin à la cogito ergo sum zijn, want de zin 'ik twijfel' veronderstelt niet alleen de taal (onpresenteerbaar als totaliteit), maar ook de principes van de passage (van de ene zin naar de andere), de serie, de successie, en tenslotte de voorafgaande (canonieke) vraag: 'wat is niet betwifelbaar?'. Om zich te actualiseren als zin moet 'ik twijfel' dus aankoppelen bij een voorafgaande zin; men zou daarom met Lyotard de vraag kunnen stellen of we geen verschil moeten maken tussen transcendentale en chronologische prioriteit. Maar dat onderscheid is volgens hem alleen relevant in logische en cognitieve zinsregimes, waarin wordt geabstraheerd van de chronologie in het algemeen én van de gewone taalsuccessie in het bijzonder, alsof meta-zinnen en apriorische principes ook niet net als alle andere zinnen successievelijk gepresenteerd moeten worden, op één en hetzelfde nivo. De filosofie zoals Lyotard die voor ogen staat weet dat wél: de zin over het principe van de zinsankoppeling is zelf ook onderworpen aan dat principe; de synthese van een serie behoort zelf ook tot die serie (hier verwijst Lyotard naar Kants oplossing van het kosmologische conflict). Het filosofische genre heeft als regel dat het zijn eigen regel zoekt, een synthetisch a priori dat echter altijd pas in de laatste zin kan worden geformuleerd - maar wie bepaalt of een zin de laatste is? Filosofie neemt derhalve⁵ de tijd in al haar overwegingen mee, in tegenstelling tot de logica. Wanneer volgens Kant de identiteit van een object de tijd moet kunnen weerstaan, gaat het volgens Heidegger veeleer om de temporaliteit van de identificatie. Dit houdt in dat het vermogen om te (re) presenteren samenvalt met een primordiale ontvouwing van tijd - er is geen 'objectieve' of 'transcendentiaal-a-priorische' tijd die vooraf gaat aan alle ervaring, maar ervaring en tijd ontvouwen zich in één geste. Lyotard werpt hier tegen dat een dergelijk tijdssubject zich niet laat rijmen met de heterogeniteit van de faculteiten; Heidegger gaat hier volgens hem voorbij aan een cruciaal aspect van de kantiaanse kritiek⁶.

Het is dan ook niet aan de hand van Heidegger maar van de eerste Kant-notitie in *Le différend* (er zijn er in totaal vier) dat Lyotard het probleem onder de loupe neemt van de differentie tussen presenteren en situeren, waarmee hij aldus Heidegger wel heel snel op een zijspoor heeft gezet. Bij deze en de drie andere Kant-notities dringen zich steeds twee vragen op waarvan de eerste

steeds makkelijker is op te lossen dan de tweede. In de eerste plaats is het vaak onduidelijk wie er aan het woord is: Lyotard zelf of Lyotard die Kant citeert dan wel parafraseert. De tweede vraag hangt samen met de eerste: waar ligt de overgang van de parafrase naar de kritische noot? Deze vragen verwijzen naar de ambivalentie waarvan *Le différend* doortrokken is en die volgens mijn interpretatie kan worden teruggevoerd op de spanning die in Lyotards filosofische ontwikkeling steeds toeneemt tussen de (overigens onmisbare) transcendentale analyse⁷ en wat ik noem een 'paralogische' filosofie die het niet alleen wil stellen zonder het menselijk subject (mèt zijn vermogens) als centraal uitgangs- en referentie-punt, maar ook zonder een overkoepelend referentiekader voor de differenties in de presentatie zoals dat geboden wordt door het kantiaanse model van de faculteiten, of door Lyotards eigen phrase-filosofie voorzover die een afgeleide blijft van het kantiaanse model.

Presentatie en Situering⁸

De metafysische illusie bestaat in het behandelen van een presentatie als een situatie⁹ zoals een filosofie dat doet die het subject centraal stelt. Bij (de subjectfilosoof?) Kant komt spanning naar voren tussen de presentatie en de idee van het gegeven aan het subject. Het laatste is niet alleen een situering, maar ook een interpretatie en censurering van wat een presentatie inhoudt. Op zichzelf presenteert een presentatie nog niet aan iets of iemand, maar vormt hij slechts de onpresenteerbare presentie van het presenteren zelf. De subjectivistische idee van het gegeven gaat uit van een onmiddellijk bemiddelde ontvangst, een prikkeling van de geest door een instantie (*Empfindung, sensatio*). Die blijft echter onbekend omdat de eerste bewerking (prikkel, sensatie) onmiddellijk zelf wordt bewerkt door de intuïtie die het gegeven situeert in een cognitief veld van 'objecten'.

Getransponeerd naar de phrase-filosofie betekent dit de onmiddellijke situering van het gegeven in een zinsuniversum waarin het subject zender is doordat het zich activeert ten opzichte van het gegeven. Die activiteit begint echter al met de intuïtie die de door de *Empfindung* aangeleverde 'materie' (divers, singulair) 'bewerkt'. Bij Kant zijn er dus in de constitutie van het gegeven van de representatie eigenlijk twee zinnen met verschillende universa. In de eerste zin wordt materie ontvangen in een zuiver affectieve phrase zonder referent of betekenis, en zonder gemarkeerde zender. De ontvanger in de eerste zin wordt zender in de tweede zin, waarin de vormen van ruimte en tijd 'te verstaan worden gegeven', lees: afgedwongen aan de materie. De referent van deze tweede zin is het zintuiglijk verschijnsel gevat in ruimte en tijd, en het regime van de zin is aantoonend (de intuïtie wijst de cognitie de weg naar de objecten). Het idee van het gegeven is in de filosofie van het subject dus niet van betrekking op een onmiddellijk gegeven. De eerste presentatie van het gegeven blijft onbekend, kan alleen een naam krijgen: 'materie'. Welke validiteit hebben ruimte en tijd ten opzichte van deze materie? Deze onzekerheden hebben tot gevolg dat

het ervarings-fenomeen als aangewezen referent in de tweede zin altijd ter discussie zal blijven staan, althans in toetsingen van werkelijkheid of onbetwifelbaarheid. De nog onbemiddelde gewaarwording is een modus van het gevoel, dat wil zeggen een phrase in afwachting van zijn expressie, een 'bewogen stilte'¹⁰.

Dat betekenis en referent van de eerste 'affect-zin' onzegbaar blijven, impliceert in feite het échec van elk concept van de natuur die alleen in een idee kan worden gere-presenteerd¹¹. Toch wordt de stilte rondom materie erkend als teken, en doorgaans niet als lacune. Aldus is de kantiaanse Darstellung geen presentatie van één zinsuniversum, maar de conjunctie van twee zinnen van verschillende regimes, met verschillende universa oftewel situaties... Anders gezegd: deze presentatie involveert telkens de conjunctie van regel en geval, oftewel een vergelijking die een (gevestigde of onbekende) regel en een 'input' naast elkaar plaatst. Dit gebeurt allicht op meerdere nivo's: die van Empfindung, intuïtie, en reflectie. De oorspronkelijke conjunctie van materie-zin en subject-zin herhaalt zich in allerlei soortgelijke conjuncties met dat verschil dat het in alle verdere gevallen gaat om rolwisselingen van zender en ontvanger tussen de faculteiten. Dat wat zender is in de ene faculteit, wordt ontvanger in de andere, en omgekeerd - enzovoorts. Dit betekent dat het subject zelf nooit direct iets presenteert, maar altijd representeert wat de diverse faculteiten 'maken' van de 'eerste gewaarwordingen' die als affect-zinnen onpresenteerbaar blijven¹².

In dit 'facultaire spel' waarin het subject zijn strijd zou voeren om de eenheid is de materie spaak in het wiel. In zijn strijd om eenheid is het subject zowel actief als passief, maar dan alleen in zoverre het steeds, zelf, altijd gesitueerd in één of ander zinsregime, de confrontatie moet aangaan met een volgend zinsregime, en dan moet proberen een eenheid voor zichzelf te bewaren door een brug te slaan tussen beide regimes. Dit lukt echter niet in de confrontatie met de affect-zin¹³.

Kortom, de presentatie (Darstellung) is bij Kant een situering (in universa) waarbij het aspect van onbemiddelde presentatie wordt onderdrukt vanuit de faculteiten én de metafysica van het subject. Zonder direct op Heidegger terug te komen gaat Lyotard nu vanaf nr 99 over tot een serie 'meditaties'¹⁴ op de twee elementen phrase en tijd. Hij acht deze noodzakelijk én voldoende om daarmee zo kritisch mogelijk te kunnen denken over de presentatie zelf. Dat wil zeggen een denken zo min mogelijk 'verboden' door de aantrekkingskracht van antropocentrische uitgangspunten, verborgen in het werk van de kritiek die niets anders probeert dan te betwifelen.

'Et une phrase'

Onbetwifelbaar is de phrase: opgevat als voorval, geval, gebeurtenis ontsnapt zij aan de logische paradoxen van zelf-referentie. Phrasen zijn namelijk geen proposities die behoren tot de logische en cognitieve genres. De phrase die het principe van de overgang (aankoppeling) tussen phrasen

uitdrukt gebruikt als conjunctie de 'paratax' ipv de 'syntax'. De figuur van de paratax is zonder logische ordening, en houdt de discontinuïteit van de tijd (niet-zijn, niets, het niets tussen de zinnen) in evenwicht met de continuïteit. Niet de instanties en hun situaties binnen de phrase doorstaan de test van universele twijfel, maar alleen de passage, de tijd, en de phrase zelf als zinsuniversum. Dat er geen phrase is, is onmogelijk. *Et une phrase* is noodzakelijk, niet als een Sollen maar als een Müssen. Aankoppelen is noodzakelijk, hoe aan te koppelen niet. Dit is een ontologische noodzaak waarvan een bewijsvoering mank zou gaan aan een drievoudige aporie: allèen tonen maakt geen realiteit, een absolute getuige zet geen zoden aan de dijk, en *et une phrase* kan tenslotte niet worden bewezen omdat het een voorwaarde is van elke getuigenis en daarmee van elke bewijsvoering die immers ook altijd een getuigen vereist. Een phrase is een geval en (nog) geen categorie van werkelijkheid. Het is een aankomst, een *ce qui arrive*.

Lyotard voert Gertrude Stein ten tonele¹⁵, als een van de eersten die het gebeurtenis-karakter van de afzonderlijke zin in het proza heeft benadrukt. In haar werk lijkt de paragraaf de binnenkomst van de *différend* te belichamen, als ingreep in de tekst vanuit de marge. *A sentiment is not to think, but to link*. Lyotard wijst op de eenmaligheid van Steins zinnen, hun losstaan van genres en paragrafen. En toch wil elke zin worden gevolgd door een andere. De angst dat er geen volgende zin komt, drijft de paragrafen zowel naar elkaar toe als van elkaar af. Gaat het er bij Stein om, zinnen te redden uit genres en paragrafen? Zinnen zijn bij haar als op zichzelf staande beelden, 'foto's' van gebeuren. Ze schrijft zoals een schilder of fotograaf de beelden van ondertitels en commentaren voorziet. Zij ondermijnt met afzonderlijke zinnen de geijkte aankoppelingsregels van zinnen en alinea's (Is dat geen poëzie? Nee, want Gertrude Stein schrijft proza, filosofie). Lyotard veronderstelt hier schijnbaar als alom bekend dat de experimenten met de regelloze aankoppeling in de beeldende en grafische kunsten (vooral in de muziek en de cinema) beduidend verder gevorderd zijn dan in de filosofie en de literatuur.

Nogmaals: wat kan er worden gezegd over de phrase?¹⁶ Een definitie van een phrase neemt deze als object in een definitoir regime of een dialogisch genre. Hoe laat zich de definitie definiëren? 'Geef een definitie' is een prescriptie die gebiedt tot de overgang naar een ander genre. Maar op deze prescriptie kunnen alle mogelijke zinnen volgen, zoals de opmerking dat de prescriptie zelf geen cognitieve zin is. 'Een zin' is niet hetzelfde als een zin ter object gesteld in een definitoir of meta-talig regime. Praten over zinnen anders dan in termen van objecten is mogelijk dankzij de capaciteit van gewone taal naar zichzelf te verwijzen. De afwezigheid van een phrase (stilte) of het uitblijven van een aankoppeling (chaos, begin, einde, niets) is ook een phrase, omdat daarin de phrase noodzakelijkerwijs is aangekondigd. Deze aankondiging (*et une phrase*) is ook een phrase, zij het zonder referent en/of betekenis.

Toch wil Lyotard nog iets meer zeggen over de phrase. In een bijna scholastische serie redematies die lastig is te ontrafelen wijst hij erop dat een phrase het gebeuren van zijn eigen presentatie niet in zijn eigen universum kan situeren, maar dat dit gebeuren wel in een volgende phrase kan worden gesitueerd. Wát er precies gebeurt in die eerste phrase, wordt bovendien ook nog eens bepaald door volgende frasen. Maar die bepaling staat nooit vast, want er kunnen weer zinnen volgen die aan de presentatie een andere draai geven. Lyotard lijkt in deze meest dichte passages van het boek te suggereren, ook gezien de nrs. 117/119, dat we in plaats van over representeren of presenteren meestal beter zouden kunnen spreken van situeren, omdat we dat laatste namelijk meestal in feite bedoelen¹⁷. Een phrase presenteert een situatie, maar die situatie krijgt pas ruimtelijke en temporele diepte in relatie tot andere frasen. Hoe verweven, ruimtelijk en temporeel 'uitgelegd' situaties ook kunnen zijn, de gebeurtenis van zomaar een interveniërende phrase kan deze continuïteit 'op eenmaal' verbreken, zonder reden of achtergrond. Het cruciale kenmerk van de phrase is immers dat zij als presentie nergens bij hoeft te horen, nergens vandaan komt en nergens valt in te delen: de absolute singulariteit¹⁸. Deze thematiek van de presentie van de phrase ten opzichte van de situerende (gesitueerde?) representatie is vrijwel helemaal congruent met die van Lyotards opvatting over het NU ten opzichte van de gangbare tijdsrekeningen, de 'altijd'. Voor deze problematiek wendt Lyotard zich tot Aristoteles¹⁹.

De tijd van de phrase

De logische categorie van de tijd is situationeel, geeft een verhouding aan tussen instanties binnen het zinsuniversum. Die verhouding wordt niet gerepresenteerd maar gereguleerd door operatoren zoals bijvoorbeeld 'ervòòr', 'nu' en 'erná'. Deze operatoren zijn niet als referenten of betekenissen gepresenteerd of gemarkeerd, maar 'gelden' binnen de zin doordat ze een instantie op een tijdas plaatsen waarop het wordt geacht te bewegen. Dit is een 'situering' niet eigen aan de instantie, maar aan de zin. Men zie nu:

Encore une fois il s'agit de repérages au sein de l'univers présenté par la phrase, donc de situation, non de présentation. [p.113]

Voor 'repérages' geeft de Engelse vertaling van Van Den Abbeele *cross-references*, het Duits van Vogl *Ortungen*. Maar het betekent letterlijk markeringen, dus het citaat benadrukt dat de (tijds)markeringen van de zin steeds van betrekking zijn op de tijd en plaats van gepresenteerde situatie, en niet op die van de presentatie van de zin zelf. Markeren is nauw verwant aan naamgeven. De thematische vraag is of het NU (maintenant) niet de oorsprong is van die dia-chronische markeringen. Men zie de tijdsvisies bij Augustinus en Husserl: het NU als permanente oorsprong voor de ekstase van tijd, brengt een onderscheid met zich mee tussen een tijd van het transcendentale subject (God, het levende heden) en de geconstitueerde, diachronische tijd van het object.

Maar in welke tijd vindt de synthese tussen beide plaats? Aristoteles vraagt naar de status van het NU: is het altijd eender of steeds anders? Hoe kan het dienen als oorsprong van de tijd indien het zelf niet af te bakenen is? Moet die oorsprong dan niet zelf ófwel diachroon, ófwel transcendent zijn? Aristoteles heeft dan het volgende bedacht: het Nu heeft twee betekenissen, de eerste die van een ontologische gelijktijdigheid, de andere een 'linguistisch element', een aanwijzer in een gebeurtenis-zin. Dus: nú en 'het nu'. Het onderscheid tussen enerzijds tijd gesitueerd in gepresenteerde zinsuniversa, en anderzijds de tijd van de presentatie zelf, die onmiddellijk gesitueerd is zodra het wordt 'gephraseerd'. Niettemin zou men staande kunnen houden dat Aristoteles reeds de diachronische operatoren binnen de zinnen heeft losgekoppeld van de 'tijd van de phrase' als gebeurtenis. Of is dit nog steeds te metafysisch gedacht, zoals Derrida zou zeggen? Lyotard beantwoordt deze door hemzelf opgeworpen vragen als volgt: de gebeurtenis van de phrase is echter geen kwestie van denken over tijd, maar van denken over Zijn en niet-Zijn.²⁰

Dat denken komt voort uit het gevoel dat het mogelijk is dat er niets gebeurt - dit gevoel is geneutraliseerd met iedere articulatie en aankoppeling, zoals ook het geval is met elke presentie van een phrase-gebeurtenis wanneer deze zelf wordt gepresenteerd in een andere zin. Het gebeurtenis-karakter ervan lost op, verdwijnt in de situering van de volgende zin. Dit lijkt ook de clou van Lyotards latere meer 'freudiaanse' teksten over het gebeuren. De primaire repressie, de schuld van het vergeten, en de Nachträglichkeit komen voor een belangrijk deel op rekening van dit syndroom: het verloren gaan van de presentie van de gebeurtenis. Hoe dan ook, 'tijd' is een situationele categorie, 'gebeuren' niet.

Lyotard trekt dan de belangrijke conclusie dat de ruimte en tijd van Kant in de phrase-filosofie hun 'a priori' status moeten inleveren aan de phrase²¹. Ruimte en tijd zijn waarden gesitueerd in een phrase-universum en 'bestaan' evenmin als de gesitueerde instanties buiten dat universum²². Lyotard noemt ruimte en tijd 'familienamen', dat wil zeggen het zijn categoriën van situaties op grond waarvan situaties overeen kunnen komen maar niet samenvallen, aangezien situaties nog meer kenmerken hebben dan die van ruimte en tijd alleen. Augustinus' God en Husserl's 'Levende Heden' zijn namen voor de instantie die de tijd synthetiseert. Maar de tijd van de zinnen waarin die namen worden genoemd valt buiten die synthese, dus God en Levend Heden staan buiten de tijd, ze 'komen', maar komen nooit aan, zoals Beckett's Godot. Het bewustzijn van de tijd is een gebroken bewustzijn want het is niet zo dat de tijd breekt in (letterlijk: ont-breekt aan) het bewustzijn, maar het is de tijd die het bewustzijn breekt²³. De tijd breekt het bewustzijn niet omdat de tijd zelf 'reeds gebroken is', want dat zou een verloren eenheid vooronderstellen. Omdat de tijd perse geen eenheid is en evenmin een continuïteit vormt kan zij daarom eigenlijk niet eens 'dis-continu' worden genoemd.

Toen Lyotard stelde dat de tijd onbetwifelbaar is bedoelde hij met 'de tijd' een conditie waar de filosofische kritiek niet omheen kan. Hoewel de reflectie volgens hem steeds op zoek is naar haar eigen regel brengt zij als genre (aankoppeling van phrasen met als finaliteit het laten uitstaan van finaliteit) onvermijdelijk ook altijd een situering van tijd en ruimte met zich mee. Een situering echter die de tijdelijkheid van de tijd als een van haar uitgangspunten neemt - dat wil zeggen de reflectie gaat uit van een transcendente tijd die kan worden aangeduid als oneindigheid van elkaar opvolgende phrasen, of als een subliem NU, als het niets 'tussen' de phrasen. Zo heeft een reflectie die zich richt op phrasen en hun oneindigheid 'tegelijkertijd' te maken met transcendente én met gesitueerde tijd. Tijd wordt steeds 'gewezen', gesitueerd in zins-universa als een phrase-attribut, en hetzelfde geldt voor ruimte, afstand, en plaatsen. Dat wij zo vertrouwd zijn met tijd en ruimte komt doordat ze verweven worden in netwerken van namen: plaatsnamen, jaartallen, chronologien, metrieke stelsels, enz. Wat echter stelselmatig wordt vergeten is dat de actualiteit van deze namen, hun situering op de voorgrond van onze aandacht uiteindelijk is verankerd in de phrase als de presentatie van een gebeuren waarbij iets met succes op een bepaalde manier aan de orde wordt gesteld.

De gebeurtenis van de phrase

De presentatie van de phrase als gebeurtenis, als een steen in het water van leegte en niets, deze plotse tegenwoordigheid moet afwezig zijn in datgene wat de phrase articuleert, zoals wij onze zelfindenteit moeten afschermen van de contingente ontmoeting tussen die ene zaadcel uit miljoenen met de eikel van onze moeder. De aankomst van de phrase als gebeurtenis (waarom juist deze phrase in plaats van een andere, en waarom een phrase in plaats van helemaal geen phrase?) is in de phrase zelf meteen vergeten, en kan hooguit worden opgenomen in een andere phrase, zoals in de zaadcelzin zojuist. Dit sluit aan bij Lyotards reflecties vanaf nr 124: phraseren én denken laten het gebeuren, het presenteren zelf en het Nu verdwijnen. De presentie van een presentatie is absoluut, niet presenteerbaar, alleen denkbaar in een abstractie. Het sublieme is dus dichtbij: zouden we dus kunnen zeggen dat de presentie van de presentatie subliem is en daarom 'thuishoort' in een transcendente idee? Wat te denken van de volgende redenering: "de presentie van een presentatie wordt zelf in de presentatie niet gepresenteerd, 'dus' deze presentie bestaat niet en en kan en moet 'dus' alleen worden gedacht". Deze (verkeerde) argumentatie is verwant met Hegels 'Zijn bestaat niet'. Hegels schakelingen tussen absoluut Zijn en niet-Zijn zouden overeenkomen met een noodzakelijke '(ver)wording' van absolute presentatie tot relatieve representatie en vice versa. Maar in de phrase-filosofie geldt niet dat Hegels dialectische stappen ook noodzakelijke stappen zijn. De tweede zin hoeft de presentie van de eerste zin helemaal niet te presenteren, maar kan een heel andere inzet hebben of tot een ander genre behoren dan het ontologische.

Wat is dus het 'Zijn' van de zin?²⁴ Geen werkelijkheid, geen bepaalde identiteit, geen quid maar een quod. Enkel dat er gebeurt, geen bepaald 'het', niet eens een 'er zijn', of 'daar zijn'. Het betekent noch verwijst (designatie is situering), het is 'Arrive-t-il?', waarbij het 'il' leeg is (niet 'het' maar 'er'). Iets gebeurt dat niet opgaat in wat is gebeurd: le cas, der Fall, the case, quod. Tegenover Wittgenstein's stelling dat 'de wereld' alles omsluit wat het geval is, moeten we een onderscheid maken tussen 'het geval' en 'dat wat het geval is'. (fact bij Wittgenstein). De totaliteit van feiten is zelf geen feit, geen geval, maar het is een idee. Het geval is niet 'dat wat het geval is', maar: *Il y a, il arrive*, 'Arrive-t-il?'. Het geval gaat vooraf aan de bepaling dat 'iets' het geval is. Het 'beeld van de wereld' behelst de metafysische illusie dat feiten vóór zinnen komen. De 'wereld' is referent van een kosmologische zin. Lyotard verstaat onder 'wereld' een netwerk van namen; geen zin kan dit netwerk uitputten, geen zin kan een naam uitputtend beschrijven. Is dat te betreuren, zo vraagt Lyotard zich op retorische wijze af? Hij antwoordt zichzelf door te stellen dat niet alles gefraseerd wil worden ('geen voluntarisme meer!'). Wachten op de gebeurtenis is juist ervan uitgaan dat niet alles is gezegd. In elk zins-universum staat een spanning zowel op het zinsregime als op de instanties afzonderlijk, de spanning van het wachten op de breuk, de interruptie, de desintegratie. Wittgenstein's 'waarover we niet kunnen spreken, moeten we zwijgen' is redundant, want de referent van deze uitspraak is zodoende tóch gefraseerd, als gevoel, het begin van een zoeken naar nieuwe idiomen. We hebben geen keus wél of niet te zwijgen.

De verleiding van het aankoppelen

Na deze uiteenzettingen over de status van de phrase zelf, en over de verhouding tussen phrase en tijd, komt Lyotard aan het eind van dit hoofdstuk over de presentatie²⁵ terug op de aankoppeling en het aankoppelingsgenre, hetgeen hij in het hoofdstuk "Le genre, la norme" nog eens zal doen maar dan in verhouding tot maatschappij, wetenschap en de politiek. Hier gaat het louter nog om de verhouding tussen phrase en situatie. Hij merkt op dat er genres zijn waarvan de regels niet vaststaan of bekend zijn. Een phrase kan verscheidene universa 'co-presenteren' en daardoor meerduidig of ambigu zijn. Die meerduidigheid of ambiguïteit onthult zich pas in een aankoppeling; de latere zin kan de meerduidigheid van de eerdere zin onthullen. Een zinsuniversum wordt mede door zijn aankoppelende zinnen gesitueerd, en alleen al daarom staat elk zinsuniversum onder spanning. Men kan zich afvragen, hoe Lyotard de verhouding ziet tussen deze spanning, later ook verleiding genoemd, en het niets tussen de zinnen dat zoals gesuggereerd evenzeer een (louter gevoelsmatige?) druk uitoefent. Dit niets kan alleen worden overbrugd ten koste van een différend; zit in de bezwering van deze différend niet de kern van zowel de spanning als de verleiding? Verleidt een genre niet in eerste instantie tot het vergeten van de différends tussen de zinnen, en dán pas tot een specifieke aankoppelingsinzet?

In zijn analyse van de spanning waaraan een zinsuniversum blootstaat staat Lyotard stil bij de 'pertinentie' van de zinskoppeling. Is een aankoppeling 'pertinent' wanneer zij tenminste één universum van de voorafgaande zin presenteert? Pertinentie veronderstelt echter een 'regel' voor het aankoppelen. Vasthouden aan een dergelijke regel is blijven steken in intenties, in een bewustzijnsmetafysica die strandt op de aporie van de ander: wat de zender van een antwoord in 'zijn' volgende zin ook zegt, zijn situatie in deze zin verhoudt zich altijd ook op een niet-willekeurige wijze tot de voorafgaande 'zin van de ander', en dat is onafhankelijk van intentie en bewustzijn. In het algemeen biedt de kontekst wat het 'pertinent' aankoppelen betreft geen houvast, want een kontekst moet ook worden gepresenteerd in zinnen die immers ook niet anders doen dan (al dan niet pertinent) aankoppelen. De kontekst opvatten als 'zender' in plaats van als referent van een zin is een manoeuvre kenmerkend voor de menswetenschappen. De kontekst bepaalt niet de situatie van de zin, de zin bepaalt daarentegen de kontekst.

Een passage van het ene zinsregime naar het andere is met andere woorden nooit pertinent. Maar zij kan pertinent zijn ten aanzien van de regels en de inzet van een genre: het genre bepaalt de inzet van de aankoppeling. Teleologie slaat zinsregimes dan ook over, en begint meteen vanuit genres. Deze bestemmen de aankoppelingen via eliminatie van niet-opportune aankoppelingen²⁶. Niet alleen de ontvanger van de zin wordt verleid door de zender, maar allevier de instanties staan bloot aan de verleiding van andere genres²⁷. Een kwetsing (*offense*, *offence*, *Verstoß*) is dan het volharden in de hegemonie van het ene zinsregime over het andere. Hoe staat het dan met de anticipatie van de gebeurtenis, de tort die wordt toegebracht door de vooringenomenheid? Hoe kan de gebeurtenis worden vrijgehouden wanneer instanties binnen een zinsuniversum altijd blootstaan aan verleiding van (andere) genres? Dit zijn de vragen waarmee Lyotard het hoofdstuk afsluit. Hij wijst daarmee op een kernprobleem, dat vooral de reflectie aangaat. Waar kan de reflectie überhaupt vertrekken? Is de reflectie zonder situering, zonder de 'familiariteit' van tijd en plaats? Raakt de reflectie daarmee aan de Unheimlichkeit die Lyotard bij Adorno en Levinas leest? We hebben eerder gezien dat de kritische reflectie de tijd en de phrase noodzakelijk moest vooronderstellen. Maar het gaat dan enerzijds om de transcendente oneindigheid van het *et une phrase*, en anderzijds om de onbetwifelbaarheid dat iedere gearticuleerde reflectie zelf een phrase (bv de phrase '*et une phrase*') vooronderstelt die haar onvermijdelijk situeert. De bovengestelde vragen kunnen daarom worden teruggebracht tot één, namelijk hoe we de situering moeten zien van een reflectie die door Lyotard geacht wordt de spanning en verleiding te weerstaan die uitgaat van de genres. In verband hiermee herhaal ik de vraag die ik eerder heb gesteld: gaat er ook geen spanning uit van het niets tussen de zinnen, en heeft de reflectie daar niet evenzeer mee te maken?

De status en mogelijkhedenvoorwaarden van de reflectie die de filosofische twijfel tot uitdrukking brengt en daarbij alleen de tijd en de phrase boven alle twijfel verheft, worden bij Lyotard met andere woorden allerm minst duidelijk. In zijn behandeling van de phrase en de tijd als onbetwifelbaarheden zijn enkele punten naar voren gekomen die overeenkomen met wat hier steeds een paralogie is genoemd, ook al ligt het accent van de argumentaties in het hoofdstuk 'La Présentation' op het ontologische vlak. Het gaat daar veeleer om een 'paralogische ontologie' die in andere teksten van Lyotard tegen een ethische achtergrond kan worden geplaatst. Door terug te komen op een van de belangrijkste paralogische punten die hierboven de revue zijn gepasseerd zal ik aanvoeren dat Lyotard in dit hoofdstuk en eveneens in de rest van *Le différend* verhoudingsgewijs te weinig aandacht besteedt aan wat evenzeer een onbetwifelbare en bovendien een cruciale premisse lijkt te zijn van de phrase-filosofie. De contouren van deze premisse hebben we reeds zien opdoemen in de eerste Kant-notitie over de materialiteit van de *Empfindung*.

De affect-zin als preconditionie van alle zinnen²⁸

Op p.100 van *Le différend* maakt Lyotard in de eerste Kant-notitie de belangrijke opmerking dat het subject als zinsinstantie geen presentaties maar alleen representaties kan hebben, representaties namelijk van wat in de voorafgaande 'materie-zin' is gepresenteerd als louter affectieve lading aangeleverd door de *Empfindung*. Lyotard stelt hier dat deze 'materie-zin' nog zonder referent of betekenis is, en zonder gemarkeerde zender. Het subject treedt letterlijk pas in tweede instantie op als zender van de tweede zin waarin de affectieve materie 'de vormen van ruimte en tijd te verstaan worden gegeven'. Na de Kant-notitie volgen enkele uitspraken over de phrase en de tijd die duidelijk maken dat dit 'verstaan geven' niet door een fenomenologisch subject gebeurt dat zich daartoe oriënteert aan transcendentiaal-universele a priori's van ruimte en tijd, maar door de aard van de overgangen tussen de zinnen. Deze overgang kan worden aangeduid als een 'parataxis', dat wil zeggen een 'figuur' zonder logische ordening die de discontinuïteit van de tijd op een paradoxale manier in evenwicht houdt met zijn continuïteit. De para-tactische passage tussen de ene zin en de andere betekent dat tijd én ruimte niet 'tevorens' transcendentiaal zijn gegeven en zich evenmin à la Heidegger (laten) ontvouwen vanuit een existentiële oriëntatie. De ruimte en de tijd van een zinsuniversum worden niet bestemd door een subject of andere instantie die zowel binnen als buiten dat universum zou bestaan, maar worden bestemd door het genre dat zich meester maakt van de koppelingen. Maar hoe staat het met de materie die in de 'Empfindungszin' nog geen betekenis en referentie had? Gaat die materie 'restloos' op in de betekenisgeving en referentiëring van een representatie-genre? Vragen naar de materie van de *Empfindung* komt overigens toch neer op een vragen naar de ruimte en tijd of tenminste de 'plaats' van de *Empfindung*. Zowel bij Kant als bij Lyotard is het daarnaar echter vergeefs zoeken - maar niet bij alletwee om de-

zelfde reden. De 'materie'-zin uit de eerste Kant-notitie kan volgens de principes van de phrase-filosofie niet worden gerekend tot een zinsregime of koppelingsgenre en is daarmee niet gearticuleerd, niet gesitueerd. Het is een 'phrase-affect', een affect-zin in afwachting van zijn presentatie in een 'volwaardig' zinsuniversum. Deze presentatie voltrekt zich echter niet in de volgende 'subject-zin' die de materie van de voorafgaande zin immers aan de regels onderwerpt van een representatie-genre of -regime. Toch is deze 'subject-zin' niet mogelijk zonder de voorafgaande 'affect-zin'. Hoe moeten we nu de 'koppeling' zien tussen beide zinnen? Het is niet zo dat de materie voor de subjectzin een willekeurig object is, maar veeleer dat elke specifieke subject-zin tamelijk willekeurig op de materie-zin volgt omdat er vele zinnen mogelijk zijn die de betreffende materie in hun universum kunnen opnemen. Maar omgekeerd is de materie een noodzakelijke conditie voor een volgende subjectzin.

Door het materiële te nemen als mogelijke zender van (weliswaar niet-gearticuleerde maar wel - hoe dan ook - 'aankoppelbare') zinnen erkent de phrase-filosofie het onbestemde en onbepaalde als een conditie van de zinnen, niet als een idealiteit maar als een affectiviteit die echter even onbetwifelbaar is als de phrase en de tijd. De preconditionie van het materiële geldt dan niet alleen voor de subjectzin, maar voor alle zinnen. Dat wil zeggen vanuit het oogpunt van een reflectie die, om de verleiding van de geleide aankoppelingen te weerstaan, een onderscheid wil maken tussen het gebeuren en de inhoud van de zin, en tussen privilege en performance van de presentatie²⁹. Het gebeuren van de zin is een onpresenteerbare materialiteit waarvan we zouden kunnen zeggen dat het net zoals de *Empfindung* nog in afwachting is van regelgeleide, 'vormgevende' aankoppelingen. Maar de crux van Lyotards kritische benadering is nu juist dat de veronderstelling van dit 'in afwachting zijn van' (in de betekenis van anticipatie) voorbijgaat aan de *différend* tussen het onpresenteerbare phrase-affect en de gearticuleerde phrase - de laatste doet in principe nooit recht aan de eerste. In veel gevallen is dat geen 'issue', maar in veel andere gevallen is dat nu net het soort onrecht, waar het in Lyotards ethische kritiek om begonnen is. Het gaat er namelijk om, welke 'affecten' (aandoeningen niet alleen van de menselijke sensibiteit!) en gebeurtenissen worden toegelaten tot de openbaarheid en welke niet, en vooral: wie of wat dat uitmaakt. En dan is het ook van belang, willen we Lyotard blijven volgen, om de openbaarheid daarbij niet te zien als een massief lichaam dat sommige elementen wel in zich opneemt en andere niet. Openbaarheid komt tot uitdrukking in een aaneenschakeling van gearticuleerde zinnen, en het hangt precies af van welk reflectief standpunt uit deze aaneenrijging wordt gezien. Zij kan enerzijds worden beschouwd als een ongebroken keten waarin *nóg* zo heterogene en geforceerde schakelingen geen afbreuk doen aan de continuïteit en de contiguiteit van het gehele proces. Maar het phraseren kan ook worden gezien als een koppelingsgebeuren dat altijd geforceerd is, en zijn

continuïteit veeleer voorspiegelt ten koste van wat niet kan worden 'meegenomen', en wat zich vaak ook niet leent voor veralgemenisering in de openbaarheid.

We hadden ook kunnen stellen dat het principe van de phrase en zijn universum een sensibiliteit van zenders en/of ontvangers vooronderstelt ten aanzien van betekenis en/of referentie. Maar omdat in de materie-zin de twee laatste instanties ontbreken moet die sensibiliteit daar worden geminimaliseerd tot een loutere affectiviteit die erin bestaat dat onbestemde instanties van ongearticuleerde zinnen 'eventueel een bestemming kunnen krijgen in gearticuleerde zinnen'. Waarom is het nu belangrijk deze affectiviteit op te nemen in het rijtje van 'onbetwifelbaarheden van de filosofische kritiek'? In de kontekst van het presentatie-hoofdstuk wellicht alleen om aan te geven dat de filosofische twijfel zelf kan worden herleid tot die 'affectieve onbestemdheid', of anders gezegd, dat de hele filosofische reflectie alleen verenigbaar is met de phrase-filosofie indien daarin het affect als pre-conditie even belangrijk, zoniet belangrijker is dan de phrase en de tijd. In de volgende hoofdstukken zullen phrase-filosofie, reflectie en ethiek nauwer op elkaar worden betrokken, waarbij dan de affectiviteit nog veel belangrijker wordt als premisse van de zogenaamde passibiliteit. Affectiviteit en passibiliteit zijn bij Lyotard hoe dan ook onmisbare schakels wanneer het aankomt op een ethische interpretatie van wat anders een louter ontologische differentie blijft tussen presentie en presentatie.

Noten

1 Voor wie dit te fenomenologisch of zelfs te subjectcentristisch vindt, vervange dit door 'de materialiteit van het gebeuren', of, zoals Lyotard zelf doet, door: 'de zin waarin het gebeuren aankomt'.

2 Zoals in hoofdstuk 2 en hierboven gesteld, is het thema van de ontologische differentie tot op zekere hoogte verwant met de 'ethische differentie' tussen privilege en performance van presentatie. Deze verwantschap, of beter gezegd deze link komt niet alleen in dit hoofdstuk, maar ook in de volgende aan de orde.

3 Zie bv *Heidegger et 'les juifs'*, Lyotard 1988a maar ook *L'inhumain*, Lyotard 1988b.

4 Le différend nrs 94-98. Tenzij nadrukkelijk anders vermeld, geef ik hier de argumentaties van Lyotard 'sec' weer - zijn vertoog is niet alleen gelardeerd met genoemde excursen, maar ook met allerlei variaties op een dialoog, een vraag- en antwoord spel met zichzelf en de lezers waaraan ik voorbij ga.

5 Een kenmerkend voorbeeld van Lyotards betoogtrant, waarin hij een denkbeeldige opponent een vraag laat stellen, die hij dan beantwoordt. Soms blijken en blijven dergelijke 'lastige vragen' onbeantwoordbaar.

6 Dat is natuurlijk het aspect van de heterogeniteit van het subject voor wat betreft zijn vermogens, hoewel Kant langs die weg niet radicaal genoeg - dat wil zeggen naar de zin van Lyotard - de eenheid van het subject demonteert.

7 Zie de inleiding: onder transcendentale analyse wordt hier het zoeken verstaan naar condities en grenzen niet alleen van filosofische kritiek, maar ook van andere praktijken, discoursen, faculteiten, voorzover deze kunnen worden onderscheiden naar een afzonderlijke inzet oftewel finaliteit. Bij Lyotard hoeft die finaliteit niet begrensd te zijn binnen het domein of bereik van menselijke vermogens. Zie hiervoor bijvoorbeeld ook zijn *L'inhumain*.

8 Zie de eerste Kant-notitie in *Le différend*, p. 96-101.

9 In de eerste zin van de eerste Kant-notitie is Lyotard zelf aan het woord. Situatie hier dus in de betekenis die de phrase-filosofie eraan geeft: verhouding tussen de instanties in het universum van een phrase. Presentatie is daarentegen wat de phrase zelf uitmaakt als een gebeuren, het quod van de situatie. Mensen zijn als instanties gesitueerd in phrase-universa, maar weten ze door welke samenloop van welke omstandigheden ze daar zijn terechtgekomen? Weten we wat hier tot spreken in staat stelt en dan weer het zwijgen oplegt?

10 *C'est pourquoi la sensation est un mode du sentiment, c'est-à-dire une phrase en attente de son expression, un silence ému* (p. 99).

11 In de kantiaanse transcendentale traditie is een concept een verstandelijk begrip, dus de afbakening van ervaring in een co-productie van verstand en verbeelding. Een idee is daarentegen een begrippelijke voorstelling van de Rede, en kan niet worden herleid tot de empirie.

12 *A cet égard, le redoublement ou dédoublement qui affecte déjà la sensibilité annonce que le sujet ne peut avoir des présentations, mais seulement des représentations, non pas au sens théâtral où celles-ci viennent à la place d'un objet absent, mais plutôt en ce sens juridique que les «facultés» ne cessent de faire les unes aux autres des représentations, des remontrances, des doléances, c'est-à-dire de se critiquer en confrontant leurs objets respectifs* (p.100).

13 *Le sujet n'est donc pas actif ou passif, il est les deux, mais il n'est l'un ou l'autre qu'autant que, pris dans un régime de phrases, il s'objecte à lui-même une phrase d'un autre régime, et recherche, sinon leur conciliation, du moins les règles de leur conflit, c'est-à-dire son unité toujours menacée. La seule exception paraît être la sensation, où par la matière quelque chose semble affecter le «sujet», qui ne procède pas de lui.* (p. 100/1)

14 Ik heb gekozen voor een tamelijk getrouwe weergave van deze 'meditaties', omdat ze ook een indicatie geven van wat Lyotard verstaat onder een filosofische manier van schrijven als expressie van reflectie.

15 Notitie Gertrude Stein, p. 104-105.

16 Nrs. 105/119

17 De categorieën van Kant, Aristoteles en anderen zijn families of soorten van situaties. Het zijn geen genres van presentatie, want de presentatie van een phrase kan alleen worden gepresenteerd in andere zinnen, dus genres van presentatie zijn alleen presenteerbaar als genres van situering.

18 In 'La présentation' vinden we een voorloper van het latere 'Le différend même': Hoe kunnen we praten over de zin als een presentie buiten de situatie van een zinsuniversum? Het is een 'stilte', niet ten opzichte van een instantie, maar ten aanzien van het gebeuren van de zin: het gevoel dat het onmogelijke (dat er geen zin is) toch mogelijk is, dat het noodzakelijke contingent is, dat er niet kan worden aangekoppeld. Maar dat is de sublieme aporie, de différend zelf. Voor Rogozinsky is dit aanleiding bij Lyotard twee soorten différend, en bijgevolg twee 'modi' of 'gradaties' van onrecht en noodzakelijkheid te onderscheiden: ontologische en ethische. Ontologisch is

de noodzakelijkheid dat niet alles kan aankoppelen, wanneer er aangekoppeld moet worden. Ethisch is het (noodzakelijke, onvermijdelijke?) lot dat iets niet kan aankoppelen, hetgeen zich bijvoorbeeld kan manifesteren als het gevoel (teken) dat er niets meer kan gebeuren, dat er geen volgende aankoppeling zou kunnen zijn ('Auschwitz'). Zie Rogozinsky 1989.

19 Notice Aristote, p. 111-116

20 *L'occurrence, la phrase, comme quoi, ne relève nullement de la question du temps, mais de celle de l'être/non-être* (p.114/115)

21 *L'espace et le temps sont des intitulés groupant les effets situationnels produits dans les univers de phrases par des expressions comme: en arrière, bien plus tard, juste au-dessous, naquit, au début, etc (et: etc.).* [nr. 121]

22 In nr.123 stelt Lyotard de retorische vraag, of de vier-deling der instanties niet antropo-centrisch is. Hij vindt van niet, want 'echt pragmatisch zou pas zijn te geloven dat zender en ontvanger los van de zin zouden bestaan. Een instantie hoeft niet bezet te zijn door een mens: lees de 'gedemarkeerde' (d.i. 'onpersoonlijke') zin in de avant-garde literatuur (Proust, Butor, Derrida, Simon, Pinget, Duras).

23 'Le temps ne manque pas à la conscience, il la fait se manquer', nr. 125.

24 Nrs. 131/135. De vraag naar het Zijn van de phrase ligt in het verlengde van de hierboven vermelde stelling dat de gebeurtenis van de phrase geen kwestie is van tijd, maar van Zijn/niet-Zijn.

25 Nrs.136/145.

26 *Un genre de discours exerce une séduction sur un univers de phrase. Il incline les instances que cette phrase présente vers certain enchaînements, ou du moins il les éloigne d'autres enchaînements qui ne sont pas convenables par rapport à la fin poursuivie par ce genre.* (148)

27 Zie vorige twee noten.

28 De notie van het phrase-affect wordt door Lyotard pas zes jaar na de publicatie van *Le différend* geïntroduceerd, zie hoofdstuk 2.

29 Zie ook het volgende vierde hoofdstuk.

Deel 1-Différend

Hoofdstuk 4

Logocentrische en Paralogische Kritiek

Dit hoofdstuk gaat verder in op twee belangrijke en verschillende benaderingen of opvattingen van de différend voorzover deze ook bepalend zijn voor verschillende wijzen van filosofische kritiek. Deze twee soorten différends vallen voor een deel samen met het naar voren gebrachte onderscheid tussen différend als begrip en als ervaring. Als begrip kan de différend zowel object als premisse van de filosofische kritiek zijn¹, en als ervaring werkt een différend veeleer als motivatie of aanleiding voor de kritiek om een 'paralogisch' in plaats van een 'logocentrisch' spoor te volgen. Toch laten zich ook uit het phrase-filosofische begrip van de différend, en eveneens uit andere begrippelijke noties van de phrase-filosofie, paralogische implicaties afleiden. Dat wil zeggen condities van zinnen en aankoppelingen die kunnen worden beschouwd als paralogische premissen of precondities voor de kritiek zelf. Betoogd zal worden, dat een kritische reflectie die de différend serieus neemt niet alleen op zoek gaat naar différends als objecten, maar ook gespitst is op wijzen van aankoppelen die de onvermijdelijke différend (premisserie!) verhullen, ontkennen, verloochen, of veronachtzamen. Deze toespitsing lijkt gepaard te moeten gaan met een analyse van de voorwaarden die een dergelijke kritiek mogelijk én articuleerbaar maken². Tot die voorwaarden behoort ook een articuleerbare ethiek. De vraag wat bij een 'paralogische' opvatting van kritiek kan worden verstaan onder ethiek markeert de overgang naar het volgende hoofdstuk.

In de hiervoor besproken tekst 'La présentation' worden de radicale en ingrijpende premissen van de phrase-filosofie pregnanter uiteengezet dan elders in *Le différend*. De andere hoofdstukken met hun vaak verrassende voorbeelden van différends en originele bepalingen van genres spreken ongetwijfeld meer tot de verbeelding. De soms bijna scholastisch-metafysische 'meditaties' over phrase en tijd, en over de 'breuk' niet alleen tussen elke twee phrasen maar ook tussen de 'gebeurtenis' van het presenteren zelf en de 'situatie' van het gerepresenteerde, zijn daarentegen belangrijker voor wat betreft de radicalere, hier 'paralogisch' genoemde condities en implicaties van de phrase-filosofie. De belangrijkste punten daarvan kunnen aanleiding geven tot een kritische benadering waarmee een paralogische toespitsing van de phrase-filosofie een logocentrisch georiënteerde (re)presentatie voortdurend op de huid kan zitten.

Een dergelijke kritische benadering gaat verder dan wat Lyotard aanvankelijk lijkt te verstaan onder de reflectie als genre dat zonder regels op zoek is naar regels voor de beoordeling van gevallen zoals de différend, waar zich geen bekende of erkende regels op laten toepassen. Of zoals hij

het ook heeft geformuleerd: een kritische reflectie op zoek naar regels die aanleiding geven tot différénds. De eerste formulering zit dicht tegen de kantiaanse opvatting van de reflectie aan, volgens welke deze de 'moeilijke gevallen' thuisbrengt in de daartoe geëigende faculteiten, ofschoon dit 'thuisbrengen' ook kan betekenen dat een geval wordt herleid tot een conflict tussen faculteiten³. De différend is hier hoe dan ook een object voor het reflectieve oordeel⁴, terwijl in de tweede formulering bovendien sprake is van de différend als een premisse, die deel uitmaakt van wat ik noem een paralogische visie op de presentatie. Deze visie kan voeding geven aan een kritische reflectie die niet oordeelt over, maar uitgaat van différénds, of, ruimer gezien, van paralogische condities en kenmerken van zinnen en hun aankoppelingen. Ik noem als (wellicht belangrijkste) voorbeeld de overweging dat elke phrase aanleiding geeft tot een différend, en dat er in verband daarmee ook altijd een onoverbrugbare 'breuk' is tussen de phrase als een 'presentatie die gebeurt' en dezelfde phrase als 'presentatie van een phrase-universum'. In deze overweging is de différend geen object, maar premisse en zelfs motivatie van onderzoek naar zinnen en hun aankoppelingen. Als motivatie komt de différend dicht in de buurt van een ervaring: de breuk tussen gebeurtenis en presentatie kan namelijk ook worden ervaren als een kloof tussen privilege en performance, tussen gelegenheid en voldongenheid van 'openbaarheid'.

Maar wat te denken van sommige van Lyotards eigen definities en aanduidingen van wat een différend is, met name in de eerste hoofdstukken van *Le différend*? Daar heette het immers te gaan om gevallen van lijden die niet in erkende idiomen kunnen worden gearticuleerd, wat dan aangetekend kan worden als een onrecht in verhouding tot het recht en het vermogen tot articulatie. Zoals eerder vermeld heeft Rogozinsky voorgesteld een onderscheid te maken tussen ontologische en ethische différend⁵. Volgens hem zou een ontologische différend bestaan in het niet-specifieke onrecht dat elke phrase alle andere moet verdringen, en een ethische différend in het specifieke onrecht dat iets niet tot uitdrukking kan komen. Hij suggereert hiermee dat wat hij noemt een 'ontologische' différend een tamelijke abstracte notie blijft waar een filosofische ethiek nauwelijks mee uit de voeten kan. Men kan echter opmerken dat de différénds die Rogozinsky ethisch noemt door Lyotard hoofdzakelijk worden gevonden in retrospectieve analyses gebaseerd op een transcendentiaal-logocentrisch⁶ model van reeds gegeven genres. Mét de gegevenheid van de genres zijn eveneens de différénds tussen die genres reeds gegeven. Deze zitten om zo te zeggen reeds besloten in de structuur van de openbaarheid. Dit maakt deze différénds niet minder urgent als gevallen van onrecht die aldus inderdaad vallen onder het hoofd van een ethiek. Maar dan wél onder wat men zou kunnen noemen een ethiek van de openbaarheid die is verankerd in het kader van een transcendentiaal te herleiden gegeven of zo men wil gevestigde constellatie van zinnen en genres.

Wanneer *Le différend* aanzetten en voorbeelden geeft van het articuleren en opsporen van différends, gaat het in veel gevallen om een historisch reconstructief onderzoek naar sequenties van genres en typische overgangen tussen zinsgenres, waarin différends of althans de ontkenning c.q. repressie van différends kunnen worden aangetoond (en aldus vaak voor het opscheppen liggen zodat het politiek gezien niet veel verschil maakt om er alsnog op te wijzen). Een variatie hierop vormt het vergelijken van diverse politieke ordes. Onder een politieke orde verstaat Lyotard een (staatsrechtelijke) publieke legitimatie van op zich strijdige overgangen tussen heterogene genres met het oog op één of ander overeengekomen gemeenschappelijk doel. Het ligt voor de hand dat het criterium voor de vergelijking van deze ordes bestaat in de mate van ontkenning c.q. erkenning van différends als de prijs die moet worden betaald voor het legitimeren van het politieke doel⁷. Überhaupt is de mate van rekenschap voor différends het nog niet perse ethische maar zeker reflectieve criterium dat bij Lyotard voortvloeit uit de premissen en stellingen van de phrase-filosofie. De cruciale vraag die zich daarbij opwerpt is wat men verstaat onder rekenschap geven van différends. Kan dat alleen a posteriori gebeuren in het kader van een onderzoek naar ethische (of politieke of reflectieve) kwaliteit van een reeks zins-aankoppelingen? Of kan het ook gaan om zoiets als een ethisch, politiek of reflectief a priori met betrekking tot een rekenschap van het 'Arrive-t-il?', de ongewisheid van de volgende zins-aankoppelingen? Laat de phrase-filosofie zich verenigen met een attitude ten opzichte van zins-aankoppelingen die niet beperkt hoeft te blijven tot het kader van een reconstructief onderzoek?

Volgens diverse uitspraken in *Le différend* moet de laatste vraag ontkennend worden beantwoord. Iedere voorwaarde gesteld aan een attitude ten opzichte van volgende zinnen is een transcendentale voorwaarde van het soort dat volgens de illusies van een antropocentrisme boven de zinnen geplaatst kan worden, in plaats van dat het zelf 'niet meer dan een phrase' is en deel uitmaakt van één der genres⁸. Dergelijke redematies kunnen echter ook worden gebruikt om aan te tonen dat de phrase-filosofie als radicale anti-transcendentale ontologie van zinnen met de articulatie van haar eigen dwingend overkoepelend kader in performatieve tegenspraak is met zichzelf. Die tegenspraak kan deels worden vermeden door de phrase-ontologie te nemen als een 'paradigma' in de klassieke zin van het woord, dus als een 'model' aan de hand waarvan het principe van de différend het beste kan worden gearticuleerd. Zoals steeds betoogd kan dat principe van de différend op verschillende elkaar niet uitsluitende manieren worden begrepen. Als een onderzoeks-object, maar ook als een premisse van een kritisch onderzoek dat helemaal niet uit is op het vooraf aangeven van een sluitende ontologie of consistente positie. Het lijkt hoe dan ook evident dat Lyotard de différend niet alleen neemt als notie van een object van filosofische analyse die uiteindelijk neerkomt op een reconstructie of verdere optimalisering van gegeven openbaarheid. Het

gaat ook om een premisse en aanleiding tot een filosofische reflectie, ethiek, of politiek die uitgaan van de *différends* waartoe alle phrasen aanleiding geven, dus ook die van de reflectie zelf. Wanneer we als uitgangspunt nemen dat Lyotard met zijn phrase-filosofie toch óók een vorm van transcendente analyse en kritiek bedrijft, dan vloeien uit die positie drie soorten *différend* voort die drie verschillende modi van reflectie met zich meebrengen. *Différends* kunnen zich voordoen in de strijd om de aankoppeling voorzover die strijd in principe een openbare aangelegenheid zou moeten zijn, zodat een strijdigheid (tussen aankoppelingsgenres) de status heeft van een door de reflectie in de openbaarheid te brengen object (1). Wanneer de reflectie zich evenwel richt op de *différend* tussen openbaarheid (logos) en het onpresenteerbare (fonè) als een ontologische pre-conditie of premisse van de zin (phrase impliceert dan phrase-affect), dan kan zij dat nog presenteren als een object in haar vertoog, door er 'transcendentiaal' naar te verwijzen (2). Tenslotte kan de reflectie de *différend* ook zelf ervaren, zoals Lyotard in de 'zaak Souyri', en kan de *différend* als zodanig een preconditionie zijn van de reflectie zelf, wanneer zij namelijk inziet zelf pas geactiveerd, bewogen te worden in haar eigen specifieke ervaring van verbijstering die inherent is aan de positie die zij kan innemen tussen logos en fonè, tussen openbaarheid en sprakeloosheid (3).

Desalniettemin blijft *Le différend* voor een deel steken in een ambivalentie. Aan de ene kant opteert het boek voor een filosofie die zich op basis van haar eigen radicale transcendente kritiek alleen in dienst kan stellen van de openbaarheid en de optimalisering daarvan binnen bepaalde tot een logocentrisch transcendentiaal kader terug te koppelen gegevenheid van voorwaarden, inzetten en regels. Anderzijds geeft *Le différend* ook premissen aan die kunnen worden uitgelegd ten gunste van een filosofie die daarnaast ook sensibel is voor de ervaring (affect van de reflectie zelf) van de *différend* tussen openbaarheid en sprakeloos affect, zonder rugdekking van terugkoppelingen naar een gegeven transcendentiaal-logocentrisch kader van de openbaarheid. Pas in de werken ná *Le différend* zien we Lyotard eenzelfde omslag maken als in *Economie libidinale* door *différends* niet meer in eerste instantie te willen representeren in termen van strijdigheden tussen genres. Dat laatste veronderstelt een transcendentiaal en logocentrisch kader van waaruit men deze genres in hun 'communaliteit' overziet en beoordeelt. Zoals de figure werd herzien van 'ordeverstoring' tot 'tensor' die een gradatie aangeeft van libidinale repressie⁹, zo wordt de *différend* een 'tensor' aan de hand waarvan kan worden aangegeven in welke mate het phraseren als presenteren 'stremt' in vaste aankoppelingspatronen. De mate van die fixering en deflexibilisering is dan de mate waarin de *différend* wordt ontkend, verdrongen, of verloochend niet alleen als quasi-transcendente preconditionie (die elke logocentrische samenhang van de zinnen steeds weer 'paralogisch' ondermijnt) maar ook als singulaire onafstembare ervaring.

Paralogische precondities

Alvorens (in deel II van deze studie) uitvoeriger in te gaan op de implicaties die een *différend* als aanleiding in plaats van als object zou kunnen hebben voor Lyotards reflectie, wijs ik nog op een aantal andere aspecten van een paralogische interpretatie van *Le différend*. Daartoe behoren ethische aspecten of liever gezegd de ethische complicaties zoals die in *Le différend* vooral aan de orde komen in de hoofdstukken 'Le Résultat' en 'L'Obligation'¹⁰. Maar zoals we eerder hebben gezien zijn er in *Le différend* vele andere complicaties rondom de notie van de *différend*, die méér te maken hebben met de status van de *différend* als 'paralogische preconditie'. Als schijnbare tegenstrijdigheden en inconsistenties zijn het veeleer de uitgangspunten van een kritische reflectie die een logocentrisch georiënteerde openbaarheid aanspreken op ontkenning, verdringing, of veronachtzaming van een affectiviteit die zich alleen 'para-logisch' kan manifesteren. Dat wil zeggen ondanks en haaks op logos-gecentreerde constellaties van zinnen en genres die in hun geregleerde aankoppelingen gestalte geven aan de openbaarheid. Aan het privilege van de openbaarheid is een logocentrische performativiteit voorondersteld, aan de eisen waarvan overigens ook de filosofische reflectie is onderworpen, zoals elke vorm van in logos verankerd discours¹¹. Niettemin is de reflectie juist in de positie van haar onderworpenheid aan de logos van de openbaarheid in staat om in haar onderzoek (reflectie die als zodanig overigens niet anders doet dan een transcendente analyse naar eigen grenzen en condities) van die logos condities te ontdekken die zelf niet goed binnen die logos passen, en er dus aan voorondersteld zijn, dan wel haar ordeningen te boven gaan.

In de eerste Kant-notitie van *Le différend* (zie mijn vorige hoofdstuk) hebben we gezien hoe Lyotard de *Darstellung* ontleedt in twee verschillende zinnen. De *différend* tussen die zinnen ligt uiteindelijk mede ten grondslag aan de breuk of kloof tussen de gebeurtenis van de presentatie zelf en het gepresenteerde (*Dargestellte*). Deze *différend* is echter niet te herleiden tot een *différend* tussen strijdige aankoppelingsgenres, beschrijfbaar in en vanuit een gegeven overzicht van genres en hun mogelijke onderlinge overgangen. De materialiteit van de presentatie zelf, het feit dat deze zin zich aandient in plaats van alle andere, kan geen object zijn van een onderzoek. Zij kan wel premisse zijn, en daarnaast natuurlijk ook (en dat is zij 'voor alles') een affectieve ervaring (bijvoorbeeld van de kritiek zelf!) die echter niet openbaar kan worden gemaakt. In de reflectieve notie van een *différend même* tussen logos en affectzin kan de onpresenteerbare materialiteit een aanleiding, een motivatie zijn voor de kritiek - het gaat dan om de *différend* als een ervaring van de kritiek zelf, wanneer zij letterlijk 'stuit' op de onrechtvaardigheid van de (al dan niet) stelselmatige ontkenning dat de gelegenheid (het privilege) van de presentatie (waarom deze zin en geen andere?) niet kan worden gepresenteerd, laat staan gerechtvaardigd. In de hoofdstukken over de de reflectie zal dit verder worden uitgewerkt in de richting van de *différend* tussen openbaarheid en sprakeloze sensibiliteit als de *différend même* van de filosofische kritiek.

Maar er zijn nog andere 'paralogische' aanknopingspunten te vinden vanuit een onderzoek naar zinnen en genres¹². Sommige ervan zijn bijvoorbeeld reeds aangegeven door David Carroll en Bill Readings¹³. De kontekstuele kenmerken (de tijd, de ruimte, de situatie van de instanties) van de phrase liggen nooit vast omdat ze steeds mede afhankelijk zijn van de eventuele aankoppelingsgenres die haar op sleeptouw nemen. De betekenis en de referentie van een phrase worden niet bepaald door een voorafgegeven omvattende kontekst, maar door de contingente wijze waarop volgende frasen aankoppelen bij het gebeuren dat door de eerstgenoemde phrase alleen wordt gepresenteerd als een situatie die altijd in afwachting blijft van haar pragmatische bepaling. Anders gezegd: het gebeuren van de presentatie van een phrase brengt een situatie met zich mee tussen instanties die altijd opnieuw kan worden geactualiseerd, opgenomen in een kontekst, maar als zodanig nooit definitief kan worden. Een situatie is geen verhouding, structuur, of toestand die van buiten af geïnterpreteerd kan worden door een instantie die niet evenzeer deel zou gaan uitmaken van de situering van die interpretatie.

De presentatie van een phrase als situatie is veeleer een laten uitstaan van maximaal vier zinsposities betrokken bij de poging tot de articulatie en actualisering van een gebeurtenis: zender, ontvanger, referent en betekenis. Deze eenmaal aan een gebeurtenis gerelateerde posities van instanties laten zich uitstaan voor volgende aankoppelingen die de situatie eventueel een finaliteit kunnen geven, en daarop eventueel een andere finaliteit (of steeds dezelfde), enzovoorts. Een gefinaliseerde situatie wordt gekenmerkt door wat op het spel wordt gezet in de verhoudingen tussen haar instanties. Tot de voornaamste kenmerken van die verhoudingen behoren een bepaling van de identiteiten, de marge van mogelijke betekenissen en referenties, en een zekere oriëntatie in ruimte en tijd. Volgens de phrase-filosofie zijn noch de identiteiten, noch de betekenissen, en evenmin de ruimte en tijd van een zinssituatie ooit in enigerlei universele of transcendentale trant vooraf te geven of vast te leggen. Zij worden evenmin gedirigeerd vanaf een nivo of punt buiten de situatie zelf. Tijd en ruimte van de situatie worden steeds opnieuw bepaald door de volgende aankoppelingen en de finaliteit die ze eventueel met zich meebrengen. Door te stellen dat tijd en ruimte daarom altijd gesitueerd zijn, geeft men echter de stringenter portée van de phrase-filosofie nog niet weer.

Een post-modern pluralisme of situationisme brengt meestal discussie met zich mee over de voorwaarden die het mogelijk maken de veelheden en verscheidenheden überhaupt te onderscheiden. Lyotard heeft zich met betrekking tot dit probleem lange tijd gewend tot Kant en diens noties van het reflectieve oordeel. Niettemin kan uit een tekst als 'La présentation', en eveneens uit latere teksten van Lyotard worden afgeleid dat de conditiona­liteit van een 'verbinding', een 'ontmoeting' of 'overgang' tussen situaties (zinsuniversa) van verschillende genres in eerste instantie niet is gecentreerd in de mogelijkheden van de reflectie, maar in de aanleiding tot différends die elke

phrase geeft. Niet het reflectieve oordeel, maar de *différend* is in eerste instantie het eerste raakpunt tussen verschillend of heterogeen gefinaliseerde oriëntaties van zinsankoppeling. Het is duidelijk dat dit consequenties heeft voor iedere projectie van (temporele, ruimtelijke) continuïteit vanuit een (al dan niet door een genre op sleeptouw genomen) situatie. Genres hebben vaak verschillende en dikwijls heterogene vormen van 'tijdsbeheer', waarvan die van Lyotards reflectie en die van het economische genre twee uitersten vormen. Overigens werkt een term als 'tijdsbeheer' reeds het misverstand in de hand dat er volgens de phrase-filosofie zoiets zou kunnen zijn als een universele en transcendentale te bepalen tijd die op diverse manieren kan worden 'beheerd'. Hier kunnen we bijvoorbeeld nog eens verwijzen naar de nrs. 94-98, waar Lyotard de tijdsopvattingen van Kant en Heidegger vergelijkt. Voor Heidegger viel het vermogen om de temporaliteit van identificatie te kunnen denken samen met primordiale tijd. Lyotard vraagt zich dan af hoe de verscheidenheid van de faculteiten te rijmen valt met een dergelijke eenheid van een tijdssubject. In 'La présentation' en elders geeft hij antwoord: die eenheid is er niet, de enige primordiale tijd is die van de oneindige opeenvolging der zinnen die zich naar menselijke (facultaire!) maatstaven echter niet laat voorstellen als een temporele continuïteit, maar als een paradoxale tegenstelling van eindige continuïteit en oneindige discontinuïteit.

Het zijn niet alleen de finaliteit van de volgende én voorafgaande zinsankoppelingen en alle daarbij horende situationele parameters (waaronder die van de gesitueerde tijd: 'en toen', 'daarna') die op het spel staan bij een *différend* waartoe elke phrase aanleiding geeft¹⁴. De strijd gaat ook om de identiteit van de zinsinstanties, die van de mogelijke zenders, ontvangers en referenten, zoals die in de zin tot uitdrukking komt in namen. De semantische én syntactische flexibiliteit van een eigennaam als 'rigide designator' (waaraan juist door de eigen 'rigiditeit' als steeds dezelfde markerings van dezelfde referent ook steeds verschillende betekenissen kunnen toekomen, en verschillende posities toegekend in zins-universa die onderling heterogeen kunnen zijn) is niet alleen de noodzakelijke (maar nog niet voldoende) voorwaarde voor de cognitieve werkelijkheids-validatie¹⁵. Deze flexibiliteit is ook de precondition die *différends* instigeert omtrent de identiteit van een zinsinstantie. Overigens worden de problemen ten aanzien van de tijd niet bepaald eenvoudiger in de verhoudingen tussen de phrase en de naam. In de eerste plaats maken eigennamen volgens Lyotard deel uit van netwerken, 'werelden' van namen die resident én permanent ter beschikking staan in een chronologisch en topografisch ingericht of inrichtbaar archief van 'de openbaarheid' of zo men wil 'het menselijke'. Dit archief geeft echter geen uitsluitsel over een universeel geldige en objectief representeerbare ruimte en tijd. Een eigennaam kan zich mét of zonder tijd-ruimtelijke connotaties alleen verwerklijken als instantie in een phrase waarin hij door middel van één of meer deictische termen wordt verbonden met een buitentalige, tijdruimtelijke referentie die Lyotard in nr. 50 het 'ik-hier-nu' van de zin noemt. Een zinsinstantie krijgt daarmee een

buiten-talige 'duur' die wat zijn oorsprong én einde betreft echter gebonden blijft aan het zinsuniversum, als een soort 'co-presentatie', een tijd-ruimtelijke 'markering' van één of meer instanties in een zin. Niet iedere zins-instantie hoeft zo'n markering te hebben, en evenmin is het zo dat elke deictische term een markerende functie heeft. We kunnen bijvoorbeeld ook spreken van 'het nu'. Hoe verhouden zich nu de tijd en ruimte van deze markeringen tot de temporele en spatiele connotaties die een naam met zich kan meedragen uit de 'openbare archieven' van werelden en namen? Lyotard maakt dat in het hoofdstuk 'Le référent, le nom' niet geheel duidelijk. Het lijkt echter wel duidelijk dat de tijdruimtelijke markering van één zinsinstantie samenhangt mét of tenminste consequenties heeft vóór een geïmpliceerde tijdruimte van de hele zin. Op het nivo van het genre kan bovendien evenzeer worden gesproken van in tijd en ruimte gefinaliseerde verhoudingen tussen zinnen en zinsinstanties.¹⁶ Rest de vraag hoe de niet-gefinaliseerde chronologiën en topografiën (nrs. 56-60) van naam-werelden méé verondersteld kunnen worden bij de tijdmarkeringen van de zin. Lyotard lijkt de 'neutrale' permanentie van naam-werelden hier te zien als een bijna transcendentale conditie ten grondslag aan een in principe onbeperkte beschikbaarheid. Het vóórkomen van namen in phrasen kan men echter ook bezien vanuit het oogpunt dat de meeste namen een onoverzienbaar residu met zich meebrengen van betekenissen en interreferenties, terwijl ze daarnaast bovendien enerzijds open blijven staan voor nieuwe betekenissen. Bovendien dragen ze de instanties die ze eens hebben benoemd blijvend met zich mee. Zoals Lyotard zelf in nr 39 stelt, 'ontmoeten' phrasen elkaar niet in een gemeenschappelijk universum van openbaarheid, maar in eigennamen, in 'werelden bepaald door netwerken van eigennamen'. En nr. 82 heeft de volgende minder prozaische aanhef:

*De werkelijkheid: een zwerm van betekenissen strijkt neer op een veld omheind door een wereld. Zij laat zich tegelijk betekenen, tonen, en benoemen. De nadruk ligt nu eens op het ene, dat weer op het andere.*¹⁷

Bedoelt Lyotard met zijn "phrasen ontmoeten elkaar in werelden bepaald door netwerken van eigennamen" dat de contingente zins aankoppeling wordt beïnvloed door de verleiding die uitgaat van de naamwerelden die elke naam-instantie met zich meevoert? Het gaat dan ongetwijfeld om 'ideolecten' (nr.144)¹⁸, maar in hoeverre laten deze telkens hun invloed gelden op de tijdsmarkeringen van de zin en van de zins aankoppelingen? Niet alleen de phrase maar ook de naam geeft aanleiding tot diffèrends. Dit ontkent Lyotard ook geenszins, hij benadrukt het juist en op vele plaatsen. De diffèrend waartoe een naam aanleiding kan geven ten opzichte van de phrase waarin hij wordt gearticuleerd lijkt te bestaan in een incommensurabiliteit van tijd: de naam appelleert aan (al dan niet ooit eens gearticuleerde) 'ideolectische' zinnen via een beweging in de tijd die niet aan de orde kan zijn in de zin waarin die naam optreedt. De naam laat in de phrase andere

phrasen 'ideolectisch' weerklinken en werkt aldus 'para-logische' aankoppelingen en diffèrends in de hand.

Ethische premissen ten aanzien van de différend

Vrijwel alle componenten van de phrase-filosofie kunnen op twee manieren worden opgevat. De phrase zelf, de relatie zender/ontvanger, de betekenis, de referentie, de eigennaam, het aankoppelingsgenre, en bovenal natuurlijk de différend zelf. Ze kunnen enerzijds worden gezien als objecten in een onderzoek dat is gericht op een bevestiging en maximalisering van een logocentrische openbaarheid van zinnen en hun strijdigheden, maar aan de andere kant ook als premissen of liever motieven van een paralogische kritiek contra die openbaarheid. Uitgaande van deze premissen of motieven is een phrase-filosofie in de eerste plaats een kritiek van de logos van de openbaarheid, en komt zij óp voor een paralogie van de onbestemdheid. Analytisch én ethisch gezien begeeft deze kritiek zich hiermee in een 'onmogelijke' positie tussen openbaarheid en onbestemdheid, en is zelfs overgeleverd aan (de motiverende dan wel ondermijnende kracht van) een différend tussen die twee. Dit laat zich pas verder duiden wanneer ook de ethische complicaties van de différend, zoals deze aan de orde komen in *Le différend*, in de overwegingen worden meegenomen.

In *Le différend* staan de hoofdstukken 'Le Résultat' en 'L'Obligation' nauw met elkaar in verband voorzover ze een ethiek van de différend proberen aan te geven. Deze poging tot aanduiding van een ethiek gaat uit van de onvermijdbaarheid van de différend als conditie van de zinnen en manifesteert zich in deze hoofdstukken voornamelijk als een kritiek op de veronachtzaming van deze différend. De doofheid voor de différend vloeit voort uit het vasthouden aan een ongebroken continuïteit van aankoppelingen die elke volgende phrase, elke volgende presentie van wat zich voordoet, anticiperen vanuit het voorafgaande. Onder dat gesternte is iedere phrase of reeks samenhangende frasen afgestemd op een resultaat of tenminste finaliteit met het oog waarop frasen worden geacht een vervolg te hebben. De 'hogere' finaliteit die eventuele strijdigheden en heterogeniteiten daarbij steeds 'overstemt' is die van de openbaarheid of althans de optimalisering van openbaarheid. Het voorrecht dat een gebeurtenis überhaupt gepresenteerd kan worden gaat aldus volledig schuil achter de vorm en inhoud van de presentatie die van meet af aan in relatie worden gezien met een genre, een finaliteit van zinnen die een universum uitspannen voor het spreken, schrijven en denken. Een dergelijk universum is een ontologische presentatie van continuïteit, contiguiteit, en zijnstotaliteit waarin een ethische vraag naar het recht van spreken en het zich presenteren als een 'er zijn' niet meer kan of hoeft te worden gesteld. Het bevestigende antwoord op deze vraag is een verborgen voorwaarde die een onderdeel vormt van de transcendentale set-up van de representatie die Lyotard al veel eerder had ontleed als een theatrale, onto-theologische set-up.¹⁹ Maar de belangrijkste verborgene in deze setting is voor hem ditmaal niet in de

eerste plaats een ontologische oneindigheid of totaliteit als transcendente voorwaarde. Wat hij in en na *Le différend* wil denken is een andere oneindigheid, de oneindigheid van de ander én het andere, de onvoorwaardelijkheid van de volgende zin die een ander of iets anders kan presenteren. Het is ook de onvoorwaardelijkheid die zelfs het privilege van voorafgaande zinnen ooit het woord te hebben kunnen nemen op losse schroeven zet. Deze oneindigheid is als onbestemdheid geen ontologisch of transcendentiaal begrip, maar een ethisch begrip. Het is niet de duizeling van de eindeloze zinnen, maar de vreemdheid en de onbepaaldheid van de volgende zin. Is dit de transcendentie van Levinas? Heeft Kant deze transcendentie niet al op begrip gebracht in zijn analyses van Vrijheid en ethische Wet?²⁰

Lyotard loopt met zijn teksten over 'Auschwitz' het risico dat men deze leest als bewijsvoeringen voor zijn phrase-filosofie en voor zijn notie van *différend*, in welke betekenis dan ook: (ir)reparaibel onrecht dan wel reflectieve verbijstering om onvermijdbaar onrecht, enzovoort. De Auschwitz-passages van *Le différend* laten echter veeleer op indirecte wijze een ethiek opdoemen die zich alleen kan aandienen tegenover het vergeten en onderdrukken van de *différend*. 'Auschwitz' is (bepaald niet alleen volgens Lyotard) onpresenteerbaar in de westerse ontologische en transcendente tradities²¹, en juist daarom doet het een beroep op verzet tegen deze traditie. Lyotards filosofie is een ingrijpende herziening van noties van verzet zoals die binnen die traditie tot op zekere ongeproblematiseerd voortleven. De weerstand die hem voor ogen staat is niet gericht tegen iets dat weerstaan moet worden, maar is van betrekking op iets dat zelf weerstand is, dat zich zelf verzet tegen de volgende zet, tegen de naadloze voortgang van het spel en de 'business as usual'. Zoals Lyotard echter aan het einde van *Le différend* opmerkt is de afstemming op *différends* en op de volgende zin reeds een verzaken van ethiek in de vorm van een *préjuger*. Wat hij met name in de 'ethische' hoofdstukken van *Le différend* echter niet verzaakt is een verzet tegen wijzen van aankoppeling waarvan hij laat zien dat ze de ethiek van de *différend* vergeten. Maar welke ethiek van de *différend*? Kan deze positief worden geformuleerd, of wellicht alleen worden gepresenteerd in een wijze van aankoppelen, een geste van spreken en schrijven? De hoofdstukken 'Le Résultat' en 'L'Obligation' geven echter niet de indruk dat er gesproken kan worden van een ethisch genre dat zich kenmerkt door ethische zinsaan koppelingen.

Veeleer geven *différends* aanleiding tot een ethische kritiek die steeds achter de gebeurtenissen en achter het geweld van de genres aanloopt. Laat zich uit Lyotards verzet tegen dialectische en andere regelgeleide aankoppelingen dan geen positieve ethiek destilleren van aankoppelingen waarbij het niet gaat om de coherente inhoud (continuïteit en contiguïteit) van de presentaties, maar om de wijze van aankoppelen en presenteren? De ethiek profileert zich in 'Le Résultat' en 'L'Obligation' niet zozeer ten opzichte van concrete *différends* (als zouden die kunnen worden 'opgelost'

door ze alsnog te articuleren of door ergens verhaal voor ze te gaan halen) als wel ten opzichte van 'niet-ethische' (différends tewegg brengende) wijzen van aankoppelen en presenteren. Deze worden echter niet rechtstreeks inhoudelijk (dialectisch) geopponneerd zoals Adorno dat nog deed. Ze worden alleen indirect aangesproken op hun repressie en negatie van de différend - dat is niet per definitie een misdaad, zoals roken niet per definitie tot kanker leidt. Lyotard herleidt 'Auschwitz' echter tot de voor een logocentrisch georiënteerde openbaarheid symptomatische onderdrukking en misbruiking van de différend, zoals men de longkanker van een roker op rekening moet schrijven van zijn slechte gewoonte. Het verschil tussen roken als slechte gewoonte en het niet (willen) zien van de différend is echter dat men niet kan ophouden met de différend, hooguit kan proberen op te houden de différend niet te willen zien. De kans dat een roker die stopt met roken geen kanker krijgt is vele malen groter dan het uitblijven van een nieuw 'Auschwitz', zelfs ook wanneer een ethiek van de différend meer ruimte zou krijgen. Nogmaals: is het mogelijk om tot een positieve bepaling van een ethiek van de différend te komen, of tenminste de voorwaarden aan te geven die nodig zijn om te komen tot een ethiek van de différend? Laat zo een ethiek zich überhaupt 'aangeven'? Deze vragen voeren naar het volgende hoofdstuk, waar het met name zal gaan om de deconstructie die Lyotard voltrekt aan gebruikelijke opvattingen van ethiek.

Noten

1 Een premisse van reflectie ten aanzien van de différend hoeft niet alleen van betrekking te zijn op een voorwaarde die mede bepalend is voor de identificatie van een différend als object, maar kan ook werken als voorwaarde die bepalend is voor de reflectie zelf, dat wil zeggen de reflectie kan de voorwaarden van de différend zuiver op zichzelf betrekken, op haar eigen zinnen en aankoppelingen.

2 Die voorwaarden liggen niet alleen besloten in de phrase-filosofie, maar worden door Lyotard daarnaast ontleend aan zijn interpretatie van de kantiaanse reflectie. De 'paralogische' wending die hij in deze interpretatie aan de kantiaanse reflectie geeft, zal ik bespreken in de hoofdstukken 6 & 7 over de reflectie en het sublieme.

3 Zie voor een uitgebreide bespreking hoofdstukken 6 & 7 over Lyotards *Leçons sur l'analytique du sublime*.

4 Tegenover het reflectieve oordeel dat niet uitgaat van gegeven regels voor een geval staat bij Kant het bepalende oordeel dat dat wel doet.

5 Rogozinsky 1989.

6 Onder 'logocentrisch' wordt hier steeds een perspectief verstaan dat is gecentreerd in de logos, of zich concentreert op de logos, terwijl een paralogisch perspectief veeleer uitgaat van het affect, of in elk geval aanhet affect een van logos afzonderlijke ontologische status toekent.

7 Zie *Le différend*, nrs 110-117 over de deliberatieve politieke orde. Dit bespreek ik verder in deel II, hoofdstuk 7.

8 Zie hoofdstukken 2 & 3.

9 Zie hoofdstuk 8 over de 'libidinale' perioden van Lyotard in de jaren zeventig. Onder 'libidinale repressie' wordt hier verstaan de onderdrukking of kanalisering van het verlangen die nodig is om te kunnen differentiëren in diverse vormen van cultuurreproductie. Tegenover de openbaarheid van de discoursen wordt in deze periode de (onpresenteerbare) individualiteit of moeten we juist zeggen singulaire anonimiteit van het verlangen, van het libido geplaatst.

10 Zie het volgende hoofdstuk, 'Naar een Ethiek van de Différend'.

11 Zijn ook niet in logos verankerde discoursen denkbaar? Uitgaande van de betekenis van discours als aankoppelingsgenre van zinnen, komt het erop aan, wat men precies verstaat onder een gearticuleerde zin. Articuleerbaar voor wie of wat? Lyotard heeft in interviews te kennen gegeven bezig te zijn aan een vervolg op *Le différend*, waarin hij ook het lichaam wil denken als een constellatie van verschillende zinnen en aankoppelingsgenres. Anno 1997 is het echter de vraag, of deze 'Le Différend II' ooit het licht zal zien.

12 De meeste van deze punten zijn al aangestipt in hoofdstuk 3, maar worden hier nog eens gerecapituleerd als 'paralogische' aanknopingspunten die te vinden zijn in de gegeven constellaties van de zinnen en de genres.

13 David Carroll (Carroll 1987) heeft een eigen uitwerking van wat hij noemt de 'Paraesthetics' niet alleen van Lyotard, maar ook van Foucault en Derrida. Deze interpretaties, dat wil zeggen ook die van Readings, neigen echter naar het indelen van Lyotard als deconstructivist. Zie mijn inleiding, en Readings 1991.

14 Let wel: ze staan niet op het spel ten opzichte van elkaar, maar ten opzichte van het niets tussen de zinnen, ten opzichte van de transcendente tijd van de aankoppelingen die alleen kan worden gevat als paradoxale tegenstelling tussen eindige continuïteit en oneindige discontinuïteit.

15 Lyotard polemiseert in het hoofdstuk 'Le référent, le nom' tegen heersende wetenschappelijke opvattingen over werkelijkheid en validatie, en zet daar de werkelijkheidsopvatting tegenover zoals die voortvloeit uit de frasefilosofie. Het kernpunt van die opvatting is de naam, de benoeming. In discussie met Wittgenstein betoogt Lyotard dat de naam onmisbaar is wanneer het aankomt op het valideren van werkelijkheid, althans in het cognitieve genre. Het 'object' van een cognitieve zin is werkelijk, wanneer op die referent een logisch welgevormde waarheidspropositie kan worden betrokken, met daarin drie deelproposities besloten die de dezelfde referent respectievelijk presenteren (aanwijzen), betekenen, en benoemen. Juist de onveranderlijkheid (rigiditeit) van de naam zelf garandeert samen met het openstaan voor mogelijke betekenissen (de naam heeft zelf geen betekenis) dat er iets over de referent kan worden gezegd dat de onmiddellijke tegenwoordigheids-context van het aanwijzen en betekenen overstijgt. Hiermee is geïmpliceerd dat de (cognitieve) validatie van werkelijkheid volgens Lyotard een volstrekt talige aangelegenheid is, nog meer dan bij Wittgenstein. Immers, de wereld is dan niet alles wat het geval is, maar: de wereld is een netwerk van namen waarvan de werkelijkheid steeds in allerlei soorten 'zinnen', maar telkens in één tegelijk en telkens weer opnieuw, op het spel staat. Overigens is de benaming allèen uiteraard niet doorslaggevend voor de (cognitieve) werkelijkheid van de referent. Daarvoor moeten alledrie de 'deelproposities' van aanwijzen, benoemen en betekenen dezelfde referent hebben, hetgeen wordt 'bekrachtigd' door de hoofdzin, de uiteindelijke waarheidspropositie ten aanzien van de referent.

16 Men zie bijvoorbeeld Lyotards analyses van het economische genre in het laatste hoofdstuk van *Le différend*, en zijn analyses van de complexificatie in o.a. *L'inhumain*.

17 *La réalité: un essaim de sens se pose dans un champ repéré par un monde. Elle est à la fois signifiable, montrable, nommable. L'accent est tantôt sur ceci ou cela.*

18 In nr 144 vraagt Lyotard zich (retorisch) af, of onverenigbare zinsuniversa (genres) niet kunnen co-existeren? Jawel, maar dan als een 'symptoom', dat alleen in een ideolect uitdrukking kan vinden. Het ideolect (privé-taal) is de mode d'occurrence simultanée des impossibles (144). Het is een 'agitatie, van het ene genre naar het andere'. En dan zegt hij:

Le corps «propre» est un nom de la famille des ideolectes [145]

Het lichaam is een naam die in alle ideolecten kan worden gebruikt (het is hun familienaam in dubbele zin: 'rigide designator' voor alle privé-expressies en bovendien een naam waarmee alle privé-talen 'rigide kunnen worden gedesigneerd'). Hier loopt Lyotard zeer aarzelend vooruit op zijn latere aandacht vóór en erkenning van het lichaam als toneel van zinnen en genres die hij hier nog afdoet met de ietwat pejoratieve term 'ideolectisch'.

19 Zie hoofdstuk 8 over de libidinale filosofie van de zeventiger jaren.

20 Zie bespreking Kant-notitie nr4 in hoofdstuk 7 over de Reflectie.

21 De kernvraag voor het volgende hoofdstuk is of 'Auschwitz' onpresenteerbaar is als historisch feit (voor de geschiedenis van de Rede als speculatieve dialectiek) of dat 'Auschwitz' op meest pregnante wijze aangeeft hoe geen openbaar discours van presentatie, geen logos raad weet met fonè als anonieme, van alle identiteit en finaliteit ontklede sensibiliteit.

Deel 1-Différend

Hoofdstuk 5

Naar een Ethiek van de Différend

In dit hoofdstuk behandel ik de 'notities' die Lyotard in *Le différend* achtereenvolgens wijdt aan Adorno, Hegel, Levinas en Kant (notitie Kant-II). Het eigenlijke onderwerp van deze notities is echter 'Auschwitz', dat wil zeggen de (on)mogelijkheid voor de filosofie en het westerse denken in het algemeen om nog volgens gebaande patronen aan te koppelen bij het gebeuren 'Auschwitz'. De historische discoursen die volgens die gebaande patronen anticiperen op de ontwikkeling van de westerse geest en cultuur lijden schipbreuk in 'Auschwitz', en wel zo desastreus, dat hun anticipaties van een phraseren 'na Auschwitz' niet meer aan de orde kunnen zijn, althans niet voor een kritische filosofie. Dat is de strekking van Lyotards meditaties gewijd aan Hegel en Adorno. Is 'Auschwitz' een naam voor de 'différend même' tussen logocentrische openbaarheid en onpresenteerbare sprakeloosheid? Of is 'Auschwitz' DE naam voor de 'différend même', en aldus HET 'model' (in Adorniaanse zin) voor een kritiek die niet zozeer op zoek is naar 'gevallen van onrecht', maar die wil wijzen op logocentrische patronen van ontkenning en verhulling van de différend tussen openbaarheid en sprakeloosheid, logos en fonè? Toont 'Auschwitz' ons niet, dat logos of logocentrisch georiënteerde openbaarheid uit zichzelf niets uitricht tegen het onrecht, (juist) ook niet tegen de meest onmenselijke vormen ervan? In zijn hoofdstuk gewijd aan Levinas en aan de Kant van de tweede kritiek zoekt Lyotard naar kenmerken en voorwaarden van 'ethiek'. Is het een genre dat luistert naar een finaliteit en naar regels die leiden naar die finaliteit? En indien ethiek geen genre is, geen regels kent, wat heeft dat dan voor consequenties voor de kritische reflectie? Al deze vragen zoeken de betekenis en de implicaties van 'onrecht' en 'rechtvaardigheid' zoals die zijn vervat in Lyotards notie van de différend en de kritiek waartoe de différend aanleiding geeft. In het kader van mijn interpretatie van zijn filosofie gaat het er dan vooral om, of zijn analyse van ethiek de weg kan vrijmaken voor een 'paralogische' kritiek. Dat wil zeggen een kritiek die logocentrische ontkenning en verdringing van de différend niet alleen aan de kaak stelt, maar daarnaast ook een sensibiliteit voor de différend tot uitdrukking kan brengen in nieuwe idiommen, nieuwe wijzen van aankoppelen.

Zonder Resultaat¹

In hoeverre staat Adorno naast Lyotard in een positie tegenover de pretentie dat Hegel's principes (dat zijn volgens Lyotard de regels van het speculatieve genre) alle andere filosofische meta-prin-

cipes zouden overkoepelen? In termen van Lyotard zou het speculatieve genre hét overkoepelende meta-genre zijn, waarin de regels worden gegeven voor de aankoppelingen van (niet alleen) filosofische zinnen. Blijft Adorno's negatieve dialectiek nog te zeer gebonden aan datgene dat zij bekritiseert, of liever gezegd 'saneert' tot een vermeende 'kritische harde kern'? Daardoor zou zij wellicht nog vasthouden aan een meta-positie, dat wil dus zeggen een transcendentaal-representerende positie. In elk geval zet Lyotard kritische noten bij Adorno's begrippen van tijd en ervaring, en denkt hij ook anders over een esthetiek 'na Auschwitz'. Adorno zag nog mogelijkheden en voorbeelden van esthetische expressies die 'na Auschwitz' tot uitdrukking brengen (Celan). Lyotard daarentegen gelooft alleen nog in het getuigen van de onmogelijkheid van de aesthèsis, omdat het niet om klassieke esthetische, maar om sublieme 'ervaringen' gaat, om gevoelens van verbijstering die zich niet laten thuisbrengen in de gebaande aankoppelingspatronen, en evenmin in die van de esthetische genres.

Ook de zinnen van Adorno in zijn *Negative Dialektik* vormen een eenheid doordat ze zich in één richting bewegen, zij het dan die van het laatste kritische woord, de onvermijdelijke doodssteek in het hart van het verblinde universalisme. Is dat universalisme echter niet de onvermijdelijke begeleider (opponent) van de negatieve dialectiek? Lyotard citeert, uit het laatste hoofdstuk van *Negative Dialektik*, "Meditationen zur Metaphysik", §§11: 'Selbstreflexion der Dialektik':

Es liegt in der Bestimmung negativer Dialektik, daß sie sich nicht bei sich beruhigt, als wäre sie total; das ist ihre gestalt von Hoffnung (398, uitgave Suhrkamp 1966/1975)

..dazu muß Dialektik, in eins Abdruck des universalen Verblendungszusammenhangs und dessen Kritik, in einer letzten Bewegung sich noch gegen sich selbst kehren (397, ibidem)

Aufklärung läßt vom metaphysischen Wahrheitsgehalt so gut wie nichts übrig [...] Das Zurückweichende wird immer kleiner [...] das ist der erkenntniskritische wie der geschichts-philosophische Grund dafür, daß Metaphysik in die Mikrologie einwandert. Diese ist Ort der Metaphysik als Zuflucht vor der Totale [399]

De micrologische blik doorboort de schil van het algemene concept rondom het bijzondere geval, ten koste van de illusie dat het bijzondere bij voorbaat een exemplaar van het algemene zal moeten zijn. De kwestie van het exemplaar, het exemplaar is beslissend. De speculatieve dialectiek vat de eigen naam op als bepaling vanuit het algemene. Tegenover de naam als exemplaar stelt Adorno de naam als 'model', een model is geen voorbeeld, maar naam voor 'iets', een non-ervaring, een niet als ervaring te verwerken "niet negiebares Negatives" waar de speculatieve dialectiek op stukloopt omdat zij er geen resultaat aan vast kan knopen. De naam 'Auschwitz', niet herleidbaar tot

een concept of Idee. Een naam die namen losmaakt en belet dat de wonden van het denken tot littekens kunnen dichtgroeien, via algemene concepten en regels worden gedicht². Lyotard vraagt zich af waar Adorno op doelt als hij schrijft in termen van een "na" Auschwitz. Begint er een nieuwe periode 'na' of 'met' Auschwitz? Alsof 'na Auschwitz' de negatieve dialectiek aan zet zou zijn om haar modellen in te zetten tegen die van een positieve dialectiek. Maar veronderstelt dit niet een historisch kader van een dialectiek tussen het bijzondere en het algemene, met het oog op één of ander, weliswaar onbestemd, resultaat?³ Aan wie of wat is de ervaring van dit resultaat? Bij Hegel is ervaring het dialectische proces dat het denkende bewustzijn aan zichzelf voltrekt. *Vie de l'esprit* is wat ervaring vooronderstelt, een Geest die dood verdraagt en weerstaat, en de macht heeft om het negatieve (Niets) in Zijn te converteren. Is de dood genaamd 'Auschwitz' ook een 'ervaringsfase' waarin het niet-Zijn tot Zijn kan worden geaffirmeerd? Is het een exempel van de 'magische' dood waarin het oneindige zich onthult in het einde van het eindige?⁴ Of zou 'Auschwitz' ook kunnen staan voor het einde van dit verhevene oneindige⁵, de dood zonder ommekeer, 'iets ergers om te vrezen dan de dood'? Zonder resultaat zou het althans voor de speculatieve dialectiek geen ervaring kunnen zijn. Maar wat zou het dan zijn, tot welk genre behoort het? Hoe kan 'Auschwitz' zichzelf anders legitimeren dan via de *Aufhebung*, dus via de beweging waarin het Zelf als referent van een zinsuniversum zonder verdere gemarkeerde instanties in een volgende zin de zender is van zijn betekenis aan zichzelf? (speculatieve zelfreflectie in termen van de phrase-filosofie!)

In de tweede zin wordt de 'onmiddellijkheid' van de eerste zin, waarin het gepresenteerde Zelf als referent slechts een fenomeen is 'bij zichzelf', onderdrukt en zodanig bemiddeld dat de presentatie vervolgens wordt 'ontleed' in een presenteren en een gepresenteerde, kortom een zinsuniversum met een zender, ontvanger, referent en betekenis. Het verschil tussen Hegel en Lyotard is nu niet het inzicht van de laatste dat pas door volgende aankoppelende zinnen wordt uitgemaakt welke universa van een zinsrepertoire aan bod komen. Dat is namelijk niet in strijd met Hegels *Aufhebung*. Iets heel anders is diens claim, dat er inderdaad noodzakelijk volgende zinnen zullen komen die aankoppelen op 'Auschwitz'. Gesteld dát ze dat zouden doen dan is vervolgens helemaal niet uitgemaakt of ze ook zódanig zullen aansluiten dat er een continuïteit en een eenheid wordt gepresenteerd tussen het gebeuren 'Auschwitz' (de 'eerste zin' van Lyotard) en de representatie ervan in een zinsuniversum. Bij 'Auschwitz' is de vraag aan de orde of er hoe dan ook op aangekoppeld kan worden - indien het speculatieve genre zichzelf bij gebrek aan resultaat in de naam 'Auschwitz' opheft, welk genre kan deze naam dan uitspreken? Lyotard vraagt zich af of Adorno 'slechts' de *Aufhebung* voltrekt van speculatieve naar negatieve dialectiek, en of hij daarmee niet binnen het dialectische genre blijft. Niet wanneer we erkennen dat de speculatieve dialectiek met 'Auschwitz' niet wordt overschreden, maar vernietigd, uitgeschakeld.

Voor Adorno betekent 'Auschwitz' het 'model' voor de negatieve dialectiek, en het einde van de affirmatieve dialectiek⁶. Als de metafoor niet zo lelijk en misplaatst was dan zou Lyotard Hegels' "Dieren eten uit vertwijfeling om de realiteit van hun wereld" willen toepassen op 'Auschwitz'. Indien 'Auschwitz' een model is voor negatieve dialectiek, dan eten, verteren en ontlasten we volgens dit model alle determinaties, zonder enig verder resultaat. Wat is het resultaat van Auschwitz? Wat is een resultaat? Volgens Hegel kan het dialectische resultaat positief zijn ófwel omdat het een bepaalde inhoud heeft, ófwel omdat het geen leeg, onbemiddeld niets is, maar de ontkenning van zekere determinaties. Het Resultaat komt hoe dan ook voort uit bepalingen. Maar wat kan tellen als de bepaling wordt bepaald door het speculatieve genre zelf?! In de phrase-filosofie kan de bepaling van een zinsuniversum niet van kracht zijn voor de volgende zin. In feite vindt een zinsuniversum nooit een bepaling, maar is altijd in afwachting van volgende voorlopige bepalingen.

Als 'Auschwitz' geen resultaat heeft, dan bij gebrek aan bepaling.⁷ Welke bepaling mist 'Auschwitz' 'met name'? Een 'Wij'? Een collectieve getuige? Het 'wij' is de spil van het gezag in de republiek. De ontvanger van de verplichtende zin en de zender van de rechtvaardiging van deze zin worden verenigd in een 'wij' waardoor beide zinnen ineenvloeien: wij burgers erkennen als norm dat wij verplicht zijn... Maar deze zin behelst twee heterogene genres, en twee verschillende posities voor een 'wij' die niet samen hoeven te vallen; het zijn twee verschillende zinsuniversa. De heterogeniteit van norm- en plichtzinnen wordt 'opgevangen' door de naam - maar het is een transcendente illusie een subject-instantie aan te nemen die beide posities bezet als een permanent 'Zelf'. De naam 'wij' (burgers van..) kan worden gefixeerd in een wereld van namen, maar niet in de aankoppeling van zinnen.

Stel nu dat de verplichting de dood van de geadresseerde inhoudt. Het is de norm van y dat x moet sterven. X en y kunnen echter samenvallen, in een 'schone dood' voor de goede zaak. De reden om te sterven smeedt een wij-band tussen x en y; maar x kan nooit meer de y-positie innemen, x kan alleen door te sterven de norm kan bevestigen. Dat geldt niet alleen voor de norm, maar ook de voor naam van het 'wij' in de band tussen x en y. Zij die moesten gaan sterven in 'Auschwitz' zijn niet de geadresseerden van een verplichting geweest. Vanuit de SS gezien, is hun dood als volgt gephraseerd:

Dat hij/zij sterft, is mijn decreet (de nazi-zin)

En vanuit de gedeporteerden:

Dat ik sterf, is zijn decreet (de joodse zin)

Er wordt door de SS geen gebod verzonden maar een performatieve zin geformuleerd, terwijl de gedeporteerden zijn uitgesloten van normatieve zinnen. De geadresseerden zijn afgesneden van een 'wij', maar tevens van elk recht instanties te bezetten in een zinsuniversum. De SS hoeft niets te legitimeren, de gedeporteerden hoeven zich tot niets te verplichten. De twee geciteerde zinnen staan geheel los van elkaar, de namen van de ene zin blijven onbekend in de wereld van de andere. Deze ontkoppeling en opheffing van een 'wij' blijven echter 'ná Auschwitz' intact, zonder resultaat, zonder 'recycling' van het ontkoppelde en opgehevene tot een nieuwe bepaling. 'Auschwitz' blijft een lege naam op te slaan in elektronische geheugens als voer voor amnesie en anaesthesie.

Een 'wij' hoeft zich niet te beperken tot een ik/jij, maar kan ook de vorm hebben van een ik/hij/zij, mits geadresseerd aan een derde partij. In bovenvermelde twee zinnen is van zo'n derde partij echter geen sprake... Wat die zinnen missen, is een gezamenlijke geadresseerde, een getuige, een instantie die in een nieuwe zin 'voor zichzelf' kan presenteren wat in de Auschwitz-zinnen alleen als objectiviteit, 'bij zich', wordt gepresenteerd. In 'Auschwitz' staan twee zinsuniversa tegenover elkaar die 'bij zichzelf' iets over de ander weten zonder dat voor de ander of 'voor zichzelf' te kunnen herformuleren ("dat zij sterven is ons decreet" en "dat wij sterven is hun decreet") Er is hier geen derde partij, geen bemiddeling, ook geen 'dubbelspion' die aan beide kanten kan staan. Zijn 'wij' die de ondergang van het WIJ in 'Auschwitz' formuleren, dan geen derde partij?

Maar wij, lezers en schrijvers over 'Auschwitz', hebben niets te maken met het WIJ van 'Auschwitz'. Wij zijn het reflectieve bewijs van de onmogelijkheid het in 'Auschwitz' ten onder gegane WIJ te kunnen determineren. Wij weerspiegelen dus de diaspora van dat WIJ die in ons tot bewustzijn komt, verheven uit de vernietiging naar de bevestiging van het Niets. Zijn wij daarmee de sceptische affirmatie van het Niets, 'wij' de lezers en schrijvers van teksten over Auschwitz?

Is het negatieve resultaat van de ondergang van een historisch WIJ in 'Auschwitz' een 'uitzonderingstoestand' van de Geest? Dat zou dan een uitzondering zijn bestaande in een conjunctie van twee onverenigbare zinnen, één waarin de legitimatie van een moord berust op een louter particuliere naamfixatie, en een andere waarin de dood helemaal niet is gelegitimeerd. 'Auschwitz' is onverteerbaar voor de Geest omdat inderdaad de uitzondering heerst: niet de terreur van de totaliteit maar de willekeur van de naam als niet-zijnde, maar toch essentieel geachte designator, diametraal opgesteld tegenover de Joodse traditie waarin de naam integendeel juist open wordt gehouden. De totalitaire terreur van Jacobijnen en andere 'post-revolutionaire despoten' is nog wat anders dan de willekeur van de nazi's die hun moorden nominatief rechtvaardigen, dus niet op grond van universele principes. De onmogelijkheid aan te koppelen bij de twee Auschwitz-zinnen kan niet uitmonden in enig bepalend concept, niet in enige bepaalde phrase, alleen in gevoelens,

différends tussen de zinnen, verbijstering in een 'sublieme onmacht' waarvoor ook niet meer de 'universele' weg naar de ethiek open ligt.

In de identiteits-différend van 'Auschwitz' staat een willekeurig nominatief 'wij' van de nazi's tegenover een heel ander 'wij' van de gedeporteerden. Het grote schandaal voor de rede met betrekking tot 'Auschwitz' is dat de différend tussen deze twee zinsgenres niet is op te lossen, en dat op die différend zelf (die de juxtapositie is van de twee zinsuniversa) geen aankoppelingen meer mogelijk zijn. Niet van de kant van één der betrokken partijen, en niet van de kant van een derde getuigende partij.

De link met de Atheense lijkrede van Plato⁸ is evident, alsook met het mythische narratief, en met andere cyclische aankoppelingen die een gesloten circuit vormen. Alle instanties worden op een 'wij' betrokken op basis van een esthetiek met een epideictisch doel: het aanwijzen en benoemen van een individualiteit die vervolgens het openbare alleenrecht krijgt op elk phraseerbaar 'wij', en zelfs op alle phraseerbare namen; de sleutel tot beheersing van de aankoppelingen ligt dus in de beheersing, dat wil zeggen de fixering van de naam in zoveel mogelijk zinnen van de meest uiteenlopende soort: 'wij Atheners', 'het Franse volk', enzovoorts.

Lyotard stelt dan dat de nazi-zin en de Joodse zin onverenigbaar zijn omdat ze uit verschillende genres afkomstig zijn. Het is echter geen algemene onverenigbaarheid waar het om gaat, maar een différend tussen een verschillend gebruik van genres. 'Dat ik sterf, dat is zijn wet' is als zin in de Joodse traditie nog eens zo onmogelijk te formuleren, omdat in deze traditie de zender en de betekenis van het gezondene bij dergelijke boodschappen volstrekt open dienen te blijven. Het nazi-discours gaat uit van wat reeds is, volgens de mythische cyclus van de gefixeerde naam, terwijl de Joodse traditie daarentegen uitgaat van de openheid en onbepaaldheid van het "Arrive-t-il?". Dát is volgens Lyotard het grootste drama van 'Auschwitz': au fond is er geen différend in de betekenis van een geschil tussen twee partijen, want de inzetten kunnen elkaar niet raken, de Joodse zin kan niet worden geuit, moest zich uiten in een zin die totaal onverenigbaar is met haar traditie, terwijl de zin waarin ze zich had moeten uiten totaal onverenigbaar is met de nazi-zin. Hieruit volgt dat het gaat om een geval van de différend tussen logos en fonè, logocentrische openbaarheid en sprakeloosheid. In *Heidegger et 'les juifs'* spreekt Lyotard op minder overtuigende manier van een heterogeniteit tussen Grieks-christelijke ontologie en Joodse ethiek als achtergrond van de holocaust⁹. In deze kortere studie vraagt Lyotard zich af of Heidegger's denken niet onherroepelijk moest leiden tot blindheid voor 'Auschwitz' omdat hij weliswaar de différend wel ziet¹⁰, maar niet de onvermijdelijkheid van de différend zoals Lyotard deze poneert in zijn phrase-filosofie. In het laatste gedeelte van *Heidegger et 'les juifs'* spreekt Lyotard zelfs onomwonden van een différend tussen de ontologie van een grieks-christelijke denken en de ethiek van het joodse denken. 'joods' schrijft hij dan steeds met kleine letter om aan te geven dat

het hem niet gaat om de ethiek van een volk, maar om een ethiek die hij hier helaas te weinig doet uitkomen als een ethiek van de différend als conditie van de zinnen in plaats van als geschil tussen twee partijen.

Is de différend waar het hier om gaat echter niet die tussen 'de openbaarheid van alle tijden' en de stemloze anonimiteit van de gedeporteerden? Lyotard relateert deze anonimiteit nu vóór alles aan de ontzegging van de toegang tot een positie in het universum van de verplichting. Het nazi-discours is verantwoordelijk voor deze ontzegging, maar in feite staan dialectiek én nazisme beide aan dezelfde 'logos'-kant tegenover de anonimiteit en absolute rechteloosheid van de gedeporteerden. Is de différend van 'Auschwitz' dus vooral het onrecht, dat de gedeporteerden de positie van de onvoorwaardelijke ontvankelijkheid voor de verplichting onmogelijk wordt gemaakt?

De speculatieve dialectiek loopt vast in confrontaties tussen wat men (dat wil zeggen de dialectiek) met machteloze goede wil zou kunnen noemen: ongelijkwaardige fasen in de ontwikkelingsgang van de geest. Maar het opgehevene komt weer terug alsof het nooit opgeheven was en ook nooit opgeheven is geweest of ooit had kunnen worden. Dat blijkt ook weer uit het feit (zoveelste teken van de definitief gebroken illusies van de rede 'na Auschwitz') dat het nazisme allerminst is 'opgeheven', maar 'als een dolle hond neergeslagen' en daarom dan ook geenszins uit de wereld, zoals als vele malen is gebleken en heden ten dage helder naar voren komt. Het is niet weerlegd, na die mislukking zijn er slechts stiltes, geen resultaten, geen verbindingen tussen de zinnen. De stiltes geven de interruptie, het uiteenvallen van het Zelf aan, en daarmee van elke naamsidentiteit. Maar wat is dan de status van het 'joodse' 'Wij' dat onvooringenomen luistert naar de stem van de plicht in plaats van vooruitziet naar de horizon van het resultaat? Behelst dat een opvatting over de status van de ontvanger(s) in wat Lyotard het zinsregime van de verplichting noemt?

Ethiek enkel als Verplichting¹¹

Het uiteenvallen van het Zelf¹² zou toch nog een finaliteit kunnen hebben, namelijk die van het breken van zijn aanmatiging. Om eraan te herinneren dat de Wet alle intelligentie te boven gaat. Dit is niet zozeer een evaluatie van 'Auschwitz' als wel de toonzetting voor het hoofdstuk over de verplichting. Terugkerend motief in dit én vorig hoofdstuk is dat de geadresseerde van de verplichting en de afzender van de normatieve zin niet dezelfde identiteit hebben, niet zonder meer verwisselbaar zijn. In 'Auschwitz' is het spirituele Zelf van Hegel ter ziele gegaan. Maar betekent dat tevens het einde van de 'kleinere' identiteit van een subject die tegelijk ontvanger van de wet en zender van de legitimering heet te kunnen zijn? De stelling dat de Wet alle begrip te boven gaat heeft onmiddellijk verwoestende implicaties voor de speculatieve dialectiek, maar is nog niet helemaal onverenigbaar met het vasthouden aan één identiteit op twee verschillende zinsposities. In de volgende twee alinea's parafraseer ik Lyotards verloop bijna stap voor stap. Deze evocatieve passages¹³ bevatten als propositionele kern de uitgangsstelling dat prescriptie onherleidbaar is.

Wie de Wet alleen maar uitmaakt in plaats van mede gehoorzaamt is geen rechter maar misdadiger. En wie aan zo'n 'wet' enkel moet gehoorzamen is slachtoffer; rechtspraak is dan onmogelijk. Is het bevel van God aan Abraham begrijpelijker dan een Nazi-decreet?¹⁴ Is het een ideolect van Abraham? Maar hoe dan uit te maken of hij niet delireert? (gebod noch afzender zijn verifieerbaar). Het is echter geen kwestie van (on)gehoorzaamheid of (on)begrip, maar enkel en alleen van verplichting, of men zich verplicht voelt, ontvankelijk verklaart voor een appèl.¹⁵ Dit appèl moet eerst als appèl worden ontvangen. Hoe verschillend en onbepaald zenders en betekenissen van de prescriptie ook zijn (de identiteit van de afzender staat hoe dan ook bloot aan différends) het gaat éérst om het feit dat de ontvanger een Wet signaleert, waarom en hoe doet nog niet ter zake, is voor een derde partij niet toegankelijk (maar in 'Auschwitz' wordt door de gedeporteerden helemaal geen verplichting onderkend...).

De verklaring van de verplichting is een andere zin waarin de ontvanger van de prescriptie (maar het kan ook een ander zijn) tot zender van de verklaring is geworden.¹⁶ Dit kan neerkomen op verblinding van de geadresseerde die meent zich op de plaats van de afzender te kunnen stellen, in diens huid te kruipen en daarmee diens transcendentie op te heffen. Een prescriptie kan niet herleid worden uit een descriptie, het goede niet uit het ware (transcendentale illusie). Abraham gehoorzaamt God omdat hij gelooft dat God het bij het rechte eind zal hebben. Hoe weet hij dat? "Alle oordelen van God zijn goed" is een uitspraak over een onpresenteerbare totaliteit. En stel dat God altijd rechtvaardig is, hoe weten we dat hij de afzender is van een gebod? Neem de voorzienigheid van de Engelen: Ishmael te drinken geven zal hem in staat stellen later Israel te teisteren; 'daarom' hoeft Hagar zich niet verplicht te voelen hem van de uitdrogingsdood te redden. In Lévinas' vertelling trapt God daar niet in: "wat doet het einde van de geschiedenis ertoe in de eeuwigheid"¹⁷. Geen enkele verklaring van 'Auschwitz' kan de order tot het doden of het commando te sterven rechtvaardigen. De gedeporteerden voelden zich niet verplicht, de nazi's wel. Het doorbreken van de banden tussen verplichting en descriptie heeft dus niet alleen tot doel het bijzondere van de prescriptie af te bakenen, maar dient vooral ook de inperking van ethische kritiek: het oordeel of iets goed of slecht is, en of een gebod al dan niet opgevolgd moet worden hoeft helemaal niet te berusten op cognitieve en rationele overwegingen. In de praktijk zou dat laatste neerkomen op het tegendeel van volgzzaamheid: waarom zou Abraham God moeten geloven? Waarom zou Hagar haar zoon niet te drinken mogen geven? Waarom zouden de SS'rs gehoor geven aan de moordcommando's?

In nr 169 maakt Lyotard gewag van de verblinding c.q. transcendentale illusie zich te kunnen identificeren met de afzender van een gebod en te 'begrijpen' waarom het gaat. Hoe kan het begrijpen van een gebod dienen als basis ter rechtvaardiging van een gebod? Omdat de Joden begrepen dat God vertoornd was jegens Israel, moesten zij gehoor geven aan het gebod te sterven.

Deze conclusie is al een misdadige schending van de ethiek. Is het bevel niet veeleer een schandaal voor de geadresseerde, een inbreuk op zijn vrijheid, integriteit, zelfbeeld, individualiteit, etc? Een schandaal misschien voor wie uitgaat van fenomenologische en psychologische modellen van bewustzijn, waarin men vasthoudt aan het Zelf precies daar waar het uiteenvalt¹⁸.

De logica van Lévinas uitgelegd door Lyotard: om een interioriteit te zijn mag een iets (être) niet afgeleid worden van iets anders, maar het mag evenmin uitsluiten dat het andere erop inwerkt. Ergo: het 'ik' volgt niet uit de ander, de ander overkomt (advient) het ego¹⁹. In de ethische relatie volgens Lévinas wordt dat op de spits gedreven - indien het ego afgeleid kon worden uit de ander, dan kon de verplichting dat ego niet raken als iets anders dan een cognitieve of performatieve boodschap. De eindigheid en grens tussen ik en ander is nodig om de ander 'het wonder te kunnen laten zijn'. Het ego is niet in staat de ander te begrijpen omdat zijn begrip verankerd is in zijn eigen ervaringsdomein. De ander kondigt de ontoereikendheid aan van kennis, z/hij brengt geen betekenis, alleen zichzelf als de ander.

In de verplichting word ik in de ontvangstpositie geplaatst ten opzichte van een zender die ik niet ken; er is dan ook geen 'ik', maar er heeft een gewelddadige verhuizing plaatsgevonden van het ik naar de jij-positie, waarbij de ander de gezaghebbende maar volstrekt transcendente ik-positie heeft ingenomen, en aldus het 'jij' van het 'jij moet' in gijzeling neemt. De gegijzelde geadresseerde kent de zender niet, z/hij voelt alleen hoe z/hij in gijzeling wordt genomen door de prescriptie, en daarbij niet meer is dan een geadresseerd 'jij'. Een gevoel waarin de ander aankomt vóórdat een cognitieve of andere phrase haar kan 'positioneren'. Men moet dan 'actualiseren zonder te beginnen vanuit het mogelijke', de ander vernemen zonder haar te plaatsen of te laten plaatsen in een ander zinsuniversum dan het ethische, haar komst ontwaren zonder haar te herleiden tot een naam, categorie, concept of idee in een genre waarin men zelf alweer de zenderpositie inneemt. Het is precies de zenderpositie van het ego die voor de geadresseerde van de verplichting niet aan de orde is, die positie is ondermijnd. Het moment, de phrase van deze ondermijning kan nooit meer ongedaan worden gemaakt tenzij door te vergeten - de verplichting is een 'schandaal' voor het ego²⁰.

In de cognitieve zin werken ik en jij samen aan een consensus, zodat de transcendentie tussen ik en de ander wegvalt. Lévinas brengt tegen Buber in, dat deze de cognitie laat terugkomen in de dialoog tussen ik en jij, waarin namen worden toegekend aan de instanties²¹. Voor Lévinas is er geen transcendentie van de referent, die geheel en al tot de dialectiek van het kennen behoort. Het speculatieve en het cognitieve genre houden zich bezig met werkelijkheid. Daar is geen ethische transcendentie, de ander is niet bepaalbaar, 'vindt niet plaats', is niet te localiseren. Het ethische vormt dan ook geen domein, het is een modus van de ik/jij relatie die onvoorzien gebeurt als de interruptie c.q. ondermijning van het zinsuniversum waarin het ik 'is'. Lyotard betuigt Lévinas

zijn respect door hem zo getrouw mogelijk weer te geven. Zijn instemming met de ethische transcendentie van Levinas wijst op een zekere parallellie tussen 'de Ander' bij Levinas en Lyotard's notie van de aankomst van de volgende zin, het andere van het "Arrive-t-il?". Men zou kunnen stellen dat Lévinas' transcendentie van de ander door Lyotard is getransponeerd tot de transcendentie van de volgende phrase. De volgende phrase is niet alleen transcendent aan het Ik, maar aan alle zenderposities en andere positioneringen van zenders en ontvangers, betekenissen en referenten in alle voorafgaande gearticuleerde frasen. De volgende phrase is transcendent aan het gearticuleerde lichaam van de openbaarheid. Na de Lévinas-notitie bespreekt Lyotard in nr. 172 kort de overeenkomst tussen de ander en het "Arrive-t-il?" (zie hieronder). In de hierboven weergegeven meditatie is het 'ik' van Lévinas overigens allicht een veel wijder begrip dan dat van de zendende zinsinstantie bij Lyotard.

Maar Lyotard gaat verder: de verplichting komt volgens Lévinas niet voort uit een autoriteit die eerder door ons of door mij is gewettigd. Evenmin op basis van een recht dat ik (in)direct aan de ander heb gegeven. Mijn vrijheid is niet de bron van die autoriteit: men is niet verplicht omdat men vrij is, of omdat jouw wet de mijne is, maar omdat jouw verzoek mijn wet is, omdat ik ontvankelijk, passibel ben voor de ander. Hier duikt de term *passibilité* voor het eerst op in *Le différend*²².

De maat van het 'schandaal' dat 'de ander' 'mij' verplicht wordt gemeten vanuit de (im)mobiliteit van een entiteit (entité) om diverse zinsinstanties te kunnen 'bezetten'. Deze maat hangt dus ook af van de weerstand tegen deze mobiliteit, en van het geheugen (de mate van het vergeten)²³. Met welke mate van (in)flexibiliteit kan de zender in de volgende zin de positie van de ontvanger innemen? Deze condities hebben de permanentie van de naam nodig, terwijl de ander zonder naam blijft. De genoemde *passibilité* is echter geen mogelijkheidsvoorwaarde van ethiek, zij is de ethiek uit en te na, en bergt tegelijk vrijheid én terreur in zich: in beide gevallen is gebondenheid, overlevering van het ik aan de ander vereist. Er is terreur voorzover het ik de passibiliteit niet anders kan opvatten dan als passiviteit waaraan het niet overgeleverd wil zijn, zodat het vasthoudt aan zichzelf en het andere van de ander verwerpt. Het ego keert terug in de jij-situatie en sluit de ander uit, die mij daarom weer kan beschuldigen: "eindeloze beschuldigingen van elkaar achtervolgende 'atheïstische creaturen'" (Lévinas)²⁴. De positieve passibiliteit betekent daarentegen de breuk, de overgave van het ik. In de situatie van de ethische verplichting is het onmogelijk te ontsnappen aan de ander, maar evenmin aan de passiviteit van het ik zolang dat wordt gehandhaafd. Lyotard vraagt: is dit model van Lévinas toch niet weer een hegeliaans model, met zijn dialectiek van grens, zelf en ander? Maar Lévinas wil juist de dissymmetrie benadrukken van de ethische instanties, teneinde de speculatieve dialectiek te ontwrichten. Ik ben niet door de ander geconstitueerd, maar wordt er juist door gedgestrueerd, zonder enig resultaat in het verschiet. Maar hoe en wanneer weet je dat? Pas door weer teruggekeerd te zijn naar de zenderpositie, en teksten als die

van Levinas te schrijven, commentaar op iets dat altijd aan gene zijde is van commentaar. De tweede persoon kan alleen via de derde worden beschreven, het 'jij'. Is Lévinas' tekst dus ook een commentaar?

Misschien, zo oppert Lyotard, is Lévinas' schrijven géén commentaar maar 'gesture', getuigenis van de breuk ten overstaan van de prescriptieve zender, de lezer, die dat van de tekst verwacht. De passibiliteit zit in zijn schrijven dat zich overgeeft aan de lezers, getuigend van de passibiliteit in de ethische relatie. Zodra de lezer echter al lezend begint te verwijzen naar het werk, vergelijkend, toetsend, wordt hij dan niet de vervolger, de inquisiteur van het werk? Omdat z/hij meent te weten wat z/hij wilde lezen zit z/hij al in het descriptieve genre. Was het 'appèl' aan de schrijver niet van meet af aan met deze ballast bezwaard? Het offer wordt ruil, het heilige wordt sacrosanct.²⁵ De incommensurabiliteit van de ethische passibilité in het schrijven met het reeds geschrevene wordt aldus geneutraliseerd tot een juxtapositie van de eis die het Zelf aan het schrijven stelt tegenover datgene dat het schrijven teruggeeft ('oplevert' in termen van het Zelf). Deze juxtapositie zou dan slechts een negatief moment zijn van het Zelf op weg naar het resultaat. Het voor-de-ander zou slechts een fase zijn in de ontvouwing van het Zelf, en lezen en schrijven twee vormen van hetzelfde; zò zijn ook de Joden opgevat door de speculatieve dialectiek.

Dit laatste zou betekenen dat schrijven en lezen, ik en jij, van meet af aan behoren tot één genre waarin ze als instanties hoog en breed gefixeerd zijn. Hoe kan déze uitspraak ooit buiten het descriptieve genre worden gehouden: jij bent nooit ik, ik nooit jij? Dit neerschrijven of citeren betekent al doorsluizing naar de descriptie. "Commentaar op iets wat door elk commentaar wordt gemist". Levert het descriptieve genre niet te snel commentaar, in haar haast om te begrijpen? Of cynischer: ethiek is ethiek voorzover niet begrijpelijk. Satan en De Sade als de beste volgelingen van God. Maar het speculatieve genre is geen ethisch genre; het Zelf, de geest kent geen verplichtingen, het wórdt. Welk tribunaal kan de différend voorzitten tussen de ethische phrase (het oneindige) en de speculatieve phrase (de totaliteit)? Het hegeliaanse zelf verhoudt zich niet tot het transcendente andere of de transcendente ander, maar tot het andere van zichzelf.

Maar heeft de ander niet alle trekken van het "Arrive-t-il"? Is het een "Arrives-tu"? Maar hoe te weten wie of wat de zender is? In de ethische phrase is de zenderpositie leeg; deze leegte laat zich echter niet als ervaring inschrijven, want de geadresseerde is ontzet uit de positie waarin hij als subject ervaringen inschrijft, etc. Als het "Arrive-t-il?" een appel is uitgaande van een onprenteerbare phrase, een différend, tot wie of wat is dat appel gericht? Een différend doet geen beroep op het ego, maar ook niet op het Zijn of het Gebeuren, zoals Heidegger stelt. In beide gevallen is de mens een bemiddelaar, dat wil zeggen tegelijk zender en ontvanger, en dat is niet de ethische positie. De verplichting is evenmin gehouden aan redelijkheid of rechtschapenheid; noodzakelijkheid is geen verplichting, onvermijdelijkheid evenmin. Het moeten aankoppelen van

zinnen al of niet volgens genre-regels is geen ethische, maar een hypothetische verplichting. Maar is de ethiek dan wel een genre? Of is het een genre dat geen andere regel aanneemt dan de verplichting zonder verdere condities? Dan zou het zeer verwant zijn aan het filosofische genre. Maar hoe te weten of een prescriptie onvoorwaardelijk is?

Het cognitieve tribunaal stelt degene die een ethische verplichting claimt voor een dilemma: welke autoriteit verplicht jou? In het idioom van de cognitie is de Wet ófwel redelijk (en dan niet verplichtend in eigenlijke zin) ófwel niet redelijk, maar dan dus repressief. De geadresseerde moet zo snel mogelijk mede-zender worden in redelijke debatten, hetgeen tot gevolg heeft dat de prescriptieve zinnen worden geannexeerd door de cognitieve.

De zinsstructuur van de verplichting²⁶

Lyotard gaat bij Kant te rade voor de vraag of de Wet kan worden gerechtvaardigd via deductie. (Kant verstaat deductie steeds in juridische zin, d.i. autorisering via bewijzen). Kant verschuift de vraag naar de verplichting: hoe heeft een prescriptie de autoriteit te verplichten? Gaat een deductief antwoord op deze vraag niet ten koste van het specifieke van de verplichting? De eerste kritiek vindt een gelijkvormigheid (isomorfie) tussen de principes van de epistemologische meta-deductie en de object-taal van de wetenschap enerzijds, en de relatie tussen wetenschap en empirie anderzijds. Die gelijkvormigheid vindt de tweede kritiek niet in de praktische rede, dat wil zeggen niet tussen een meta-deductie en prescriptieven enerzijds, en prescripties en de empirie anderzijds. Dat komt doordat prescriptieven wel oorzaak kunnen zijn, maar zelf niet worden bepaald door causaliteit, zoals empirie, descriptie en deductie dat allemaal wel zijn (hun voor-naamste verbindende link is de causaliteit). Toch kan er volgens Kant ook ten aanzien van de prescriptie gededuceerd worden, maar dan in omgekeerde richting. De wet wordt niet herleid, maar men herleidt vanuit de wet, de wet is er al, als vrijheid, als premisse geïmpliceerd in de object-taal der prescriptieven. Dat wil zeggen niet uitgedrukt in die taal, maar geïmpliceerd als Faktum van de rede zelf, een quasi-feit waarin de rede, gemotiveerd door de wil, haar ideeële natuur uitdrukt in een teken, Idee, gevoelsmatig teken van een bovenzinnelijke natuur van de rede als vrijheid. Gevoelsmatig wil hier echter niet zeggen: van een sensibiliteit. Maar er lijkt wel sprake te zijn van een aandoening, iets dat rede en wil elkaar aandoen. De verplichting wordt ontvangen door de faculteit van het verlangen, in een ideeële natuur en niet als ervaring in de werkelijkheid. Ergo: de Wet laat zich niet afleiden.

Lyotard gaat nu geleidelijk over tot een 'phrase-filosofische herschrijving' van Kant's opvatting. De prescriptie kan niet worden gelegitimeerd of afgeleid, maar wel zelf dienen om vrijheid mee af te leiden. Je moet, omdat je het kunt. Hier is het oppassen voor de dwaling van de vrije wil: "je

moet omdat je ook kunt weigeren". Maar het gaat hier bij de verplichting niet om een contingentie van aankoppelingen, niet om een speelveld van de vrije wil. In het "je moet" bespeurt men ook "je kunt" (=oorzaak zijn van een vrije act, die niet empirisch is veroorzaakt) als een gevoel, een respect. De grote vraag voor de tweede (meta) kritiek is nu, of de instantie 'je'(1) van "je moet" dezelfde is als de 'je'(2) van "je kunt". Bij de laatste is een zender verondersteld, één die 'kan', de macht heeft tot. Met andere woorden, bij "je moet" hoort (co-presentatie in de ideeële sfeer) eigenlijk de zin: "ik kan". Vrijheid is aldus gededuceerd (binnen de prescriptieve zin) als de implicatie van een zender uit het effect van de geadresseerde die zich onteigend voelt. Wie is vrij? De zender, maar niemand weet wie of wat dat is. Het hele syndroom is een gevoel, een gevoel van of bij de rede, een teken, en de vrijheid die hierin kan worden afgeleid is negatief gedefinieerd daar waar het causaliteits-model niet voldoet.

Lyotard volgt Kant verder op de voet²⁷ wanneer deze stelt dit ideeële, transcendente gebruik van de ethische zin immanent kan worden ingezet door de rede in de praktijk van het handelen. De rede wordt via ideeën een daadwerkelijke oorzaak in de empirie, door wetten voor het handelen tegen de achtergrond te zien van de transcendente link vrijheid <> plicht tegen de achtergrond van een idee, en niet die van de werkelijkheid. Maar hoe kruist deze performativiteit van 'ideeële' vrijheid met de causaliteit van de natuurlijke empirie?

De kloof tussen ethiek en empirie kan er slechts zijn doordat beide 'partijen' elkaars terreinen moeten betreden en (vanuit de eigen regels) ontdekken wat elkaars (en de eigen) grenzen zijn²⁸. Er zijn dus overgangen via een differentiale voor beide partijen. Dat is de transponering van het 'alsof', verbeeld door de transcendentale verbeelding, en gestuurd door de Urteilkraft, de reflectie.

Het effect van de morele wet krijgt aldus een vorm 'ontleend' aan de wetmatigheid zoals de theoretische rede die deduceert. Namelijk 'alsof', dat wil zeggen zonder intuïtie, schema's en categorieën, maar 'zoals de theoretische wet van kracht is'. Dus alleen naar de vorm van de natuurwet en zijn type van wetmatigheid dat zuiver formeel de maxims van de wil geleidt in de formulering van de categorische imperatief, en in de waardering van een goede handeling. Deze transponering van de natuurwet brengt de Idee van een bovenzinnelijke natuur in het spel: natuur, rede en wil grijpen in elkaar alsof het een doelmatige machine betrof. Met deze Idee gaan ook de ideeën vergezeld van een universum van redelijke wezens en de kosmopolitische maatschappij. Ondanks deze transponering van wet naar idee als het 'werktuig' van de reflectie om overgangen te kunnen maken tussen natuur en vrijheid, werken de 'wetten' in beide domeinen heel anders. In de ene volgens causaliteit, in de andere volgens de Idee van onmiddellijke effectiviteit van de vrije rede op het maxime van het handelen. Dit idee wordt gesignaleerd door het gevoel van ontzag voor de

transcendente oorzaak van de verplichting. Dat gevoel wordt reflectief teruggekoppeld op een onkenbare oorzaak, 'iets' buiten de keten van oorzaak en gevolg omdat het zelf 'eerste oorzaak' is; men denkt dan niet meer aan een bovenzinnelijke entiteit (God, Geest, Zelf) maar aan de vorm waarin die bovenzinnelijkheid is gegoten, een Idee, dus: de rede, zuivere wil, of vrijheid pur sang als menselijk vermogen.

Nu waarschuwt Lyotard: indien universele wetmatigheid via analogie kan worden getransponeerd naar de praktische sfeer, dan kan dat doordat de dissymmetrie wordt vergeten tussen 'ik' en 'jij' ten behoeve van de oprichting van een universeel 'wij'. "Je moet" en "ik kan" worden gelijkgeschakeld - is het niet veeleer zo dat ze slechts één kunnen worden dankzij een derde instantie, die hen beschrijft vanuit het cognitieve genre? Lyotard vraagt zich af of het commentaar op de ethische zin hiermee niet alsnog het resultaat binnenhaalt dat bestaat in de reductie van het ethische tot het cognitieve. De ethiek lijkt immers de cognitieve regels en eisen van consensus en verwisselbaarheid opgelegd te worden, volgens de spelregels van de dialoog. Vertegenwoordigt wat Lévinas te zeggen heeft niet de enige waarborg hiertegen? Hoe is een gemeenschap van ethische zinnen mogelijk? Lyotard neemt de notie van 'humaniteit' op de korrel: de gemeenschap van praktische, redelijke wezens breidt het principe van de autonomie ("ik kan dus ik moet") uit tot op universele schaal, dat wil zeggen een schaal louter bevolkt met redelijke wezens, humane personen (waarin de posities van afzender en geadresseerde verenigd zijn).

Ethische tijd weerstaat de formatie van een natuur, ongeacht het type van de wetmatigheid. Vrijheid's causaliteit is niet gebonden aan condities van series en tijd, er is geen morele diachronie, want de verplichting is onmiddellijk in de phrase die verplichting en verplichte (en de onbekende verplichtende) in één keer presenteert. "Je moet" is nu een zin die als "Arrive-t-il?" beklijft, omdat er altijd aangekoppeld moet worden: er is een vervolg, altijd. Voor Kant moet de actie volgend op de verplichting mogelijk zijn²⁹, maar mogelijk in de zin van werkelijk uitvoerbaar, in overeenstemming met de condities van de objectieve wereld, in een synthese van natuur en vrijheid. Lyotard werpt dan tegen dat verplichting niet transitief is; de consequenties van de ethische zin zijn niet ethisch. Een leugenaar wordt verantwoordelijk gesteld voor zijn ongehoorzaamheid ten opzichte van de verplichting niet te liegen, maar niet voor de gevolgen van zijn leugens, want die heeft hij helemaal niet in de hand; met zijn leugens heeft hij nog geen contiguë serie handelingen in werking gezet. Causaliteit uit vrijheid geeft tekens, nooit constateerbare effecten of ketens van effecten. Geen natuur kan volgen uit de verplichting, zelfs geen bovenzinnelijke³⁰.

Samenvattend kunnen we uit de drie notities Hegel/Adorno, Levinas, en Kant concluderen dat Lyotard op alledrie de fronten dezelfde manoeuvre maakt: het beperken van het ethische tot binnen de grenzen van een zinsregime van de verplichting. Dat zinsregime is dus géén aankoppelingsgenre maar enkel de phrase die een universum presenteert waarin een (gevoel van) verplichting wordt ontvangen. Een ethisch gemotiveerde kritiek van Lyotard zou dan neerkomen op een verzet tegen de veronachtzaming van de *différend*. Dat verzet zou moeten worden geboden door een phrase-analytische kritiek die vraagtekens zet bij aankoppelingen op het zinsregime van de verplichting; aankoppelingen waarin de ontvangende instantie van de verplichting probleemloos wordt geïdentificeerd met subjectinstanties van speculatieve, cognitieve, en interpretatieve genres. Lyotard thematiseert het 'paralogische moment' van het ethische, zoals dat oorspronkelijk plaatsgrijpt buiten de logocentrische koppelingsketens, niet alleen met zijn kritiek op de contaminatie van de ethische verplichting. Hij thematiseert het óók via de notie van de *passibiliteit*. Deze *passibiliteit* bestaat immers alleen nog in een bewogen worden, een bewogenheid die meer aansluit bij de presentatie van een phrase als een gebeuren dan bij de inhoud van het gerepresenteerde dat meestal pas gestalte kan krijgen via aankoppelingen volgens de regels en de finaliteit van een genre. Bij de initiatie van deze bewogenheid zijn de geactualiseerde situaties en identiteiten van de regelgeleide genres letterlijk nog niet aan de orde. Alles wijst er bij Lyotard op dat het hem hier nog niet gaat om een duurzame identiteit als die van het 'ik' of het 'wij' maar om een reflectiviteit die nog geen enkele andere nadere bepaling kan hebben dan dat het een ontvankelijkheid betreft voor een 'er gebeurt', een "Arrive-t-il?" en dat deze ontvankelijkheid de *différend* zou kunnen 'voelen' bij elke (re)-presentatie van dat 'er gebeurt'. Wanneer Lyotard kortom in bovenstaand citaat (zie noot 30) stelt dat er geen ethische communaliteit is, dan ontkent hij niet alleen een ethisch 'wij' maar ook de mogelijkheid van een ethische communaliteit van frasen: daarmee voert hij de mogelijkheid van een ethisch aankoppelingsgenre definitief af. Hoewel de ethiek geen genre kan zijn, zit zij bij Lyotard niettemin a priori besloten in zijn noties van *différend* en *passibiliteit*, en is zij aldus ingeschreven als een begrip van de kritische reflectie (*différend* als onrecht). Maar de ethiek zit vanuit diezelfde reflectie ook ingeschreven als ervaring die de kritiek deelt met alle sensibiliteit voorzover die ervaring neerkomt op een 'ontzetting' uit logocentrische inbeddingen en 'overlevering' aan een initiële toestand van louter ontvankelijkheid, en dus: sprakeloosheid.

Noten

1 Onder dit hoofd behandel ik *Le différend*, 'Notice Hegel', pp. 137-145.

2 Hier komt dus duidelijk naar voren hoezeer Adorno reeds dacht in termen van een strijd tussen het algemeen-openbare en het individueel-bijzondere.

3 Dit is een cruciale vraag niet alleen voor Adorno, maar ook voor Lyotard zelf: wat is de aard van de relatie tussen het algemeen-openbare en het anoniem-bijzondere? Lyotard ziet hier geen ontwikkeling, geen finaliteit, maar wat dan wel? Betekent 'Auschwitz' voor hem (onder meer) het einde van alle ideeën met betrekking tot een bestemming van de strijdigheden tussen het openbare en het onpresenteerbare ?

4 Dit zijn vragen die Lyotard retorisch stelt aan zichzelf en zijn lezers, vis à vis Hegels speculatieve dialectiek. Maar Lyotard stelt deze vragen als het ware ook aan Adorno.

5 Het oneindige zou zich onthullen vanuit 'het einde van het eindige' zoals in de sublieme ervaring in de betekenis die Kant eraan geeft.

6 Zie nr. 154

7 Zie nr. 155. Lyotards redenering is als volgt te parafraseren: in de speculatieve dialectiek, oftewel de Westerse geschiedsschrijving van de ontwikkeling van de Geest (cq rationaliteit, communicatieve rationaliteit, etc) is ervaring alleen bepaalbaar indien afstembaar op de mogelijkheid van een algemeen, openbaar, 'vastbaar' resultaat. In de wetenschap is dat resultaat de validatie, waarover de geschiedsfilosofie niet kan beschikken. Kan die lacune ondervangen worden door een 'Wij'?

8 Lyotard behandelt de Atheense lijkrede in zijn Plato-notitie van *Le différend*.

9 Lyotard 1988a. Het gaat Lyotard dan om een dominantie van het ontologische, zijnsbevestigende discours in de Griek-christelijke traditie, tegenover een dominantie van ethische ontvanke-lijkheid in de Joodse traditie. In hoeverre deze voorstelling van zaken historisch én filosofisch hout snijdt laat ik in het midden; relevanter is dat de betreffende juxtapositie op zichzelf genomen aansluit bij het type polariteiten dat Lyotard vaak opvoert en dat in mijn interpretatie ook aansluit bij het profiel van *différend* tussen het openbare (het gevestigde zijn) en het sprakeloze.

10 Er zijn frappante overeenkomsten te vinden in bijvoorbeeld *Identität und Differenz*. In de paper 'What is called thinking: Heidegger, Lacoue-Labarthe, Lyotard' heb ik een aantal van die overeenkomsten aangegeven. Deze paper zal uitkomen in de bundel *Representation and the Unrepresentable*, ed. T. Brockelman & W. Wurzer, Northwestern U.P. 1997 of 1998.

11 Onder dit hoofd behandel ik het vijfde hoofdstuk van *Le différend*, 'L'Obligation', pp. 159-187.

12 Zie nr 160.

13 Nrs. 162-170

14 Zie nr. 162

15 Nrs. 163/164

16 Nrs 165-168

17 Lévinas 1976b, *Difficile liberté*.

18 *Pourrait-on commencer par la dispersion, sans nostalgie de soi? Et donc penser la fission du soi en dehors de toute finalité, s'il est vrai que la finalité est encore l'action d'un soi qui s'exerce d'avance et de loin sur un objet, serait-ce pour le cliver pour un moment? Sans doute faudrait-il alors abandonner aussie l'idée d'une fission, puisqu'elle présuppose une belle totalité, le résultat* (nr. 170).

19 Zie Notice Lévinas pp. 163-167.

20 De 'Notice Lévinas' opent met het aangeven van de 'condition du scandale de l'obligation'.

21 Lévinas 1976a, *Noms propres*.

22 *Elle (ma liberté) présuppose une passibilité, une fêlure dans la forteresse du moi: «Que cette fermeture n'interdise pas la sortie hors de l'intériorité.» Une aptitude à la transcendance? Transcrivons: la capacité pour le destinataire déplacé sur l'instance destinataire de se rappeler qu'il ne devrait pas être là.* (p.166)

23 Lyotard redeneert nu geheel in termen van de phrase-filosofie.

24 Lévinas 1974, *Autrement qu'être, ou au-delà de L'essence*, Lyotard geeft p. 132-133, 141-142, 15-.151.

25 *La sainteté disparaîtrait et le sacré reviendrait avec sa Aufhebung sacrificielle.* (nr 168).

26 Onder dit hoofd behandel ik onder meer *Le différend*, 'notice Kant', pp. 189-197.

27 Lyotard gaat hier vooral uit van zijn *Critique de la raison pratique* (vertaling Picavet 1945)

28 Maar hier leest Lyotard de inleiding van de *Kritik der Urteilkraft*.

29 Lyotard verwijst in dit verband hoofdzakelijk naar de *Kritik der reinen Vernunft*.

30 *L'impératif n'ordonne pas d'agir de façon à produire une communauté d'êtres raisonnables pratiques, mais comme si la maxime de l'action devait être une loi de cette communauté. Comme signe, la phrase éthique est sans suite, donc dernière. Mais, comme il n'y a pas de dernière phrase, il faut qu'une autre phrase enchaîne sur elle. Et, comme cet enchaînement ne peut pas être celui d'une implication éthique, qui est impossible, si cependant il est une implication (série de conséquences), celle-ci n'est pas éthique, mais cognitive. La «possibilité» exigée par Kant que l'obligation pure donne lieu à un phénomène constatable dans la réalité et explicable selon les règles de la connaissance, c'est-à-dire à un référent, signifie que le tu de l'obligation doit toujours être pris comme référent d'une phrase cognitive ultérieure. On ne voit pas en effet ce qui interdirait un enchaînement de cette sorte. Mais on voit que cet enchaînement interdit de faire un monde (au sens kantien) avec des phrases éthiques. Ou bien implication, ou bien obligation. Il n'y a pas de communauté éthique.* (p. 186).

Deel 2: Reflectie

Hoofdstuk 6

Inleiding

In de voorgaande hoofdstukken is de nadruk gelegd op wat ik heb genoemd de paralogische aspecten van de *différend* als meest centrale notie van Lyotards latere filosofie. Tot die aspecten behoren de ondermijnende consequenties van *différend* en *phrase-filosofie* voor traditionele opvattingen over de eenheid niet alleen van het subject, maar ook van de *logos*. Lyotards breuk met een subjectgecentreerde kritiek ligt met name in zijn latere werk tamelijk voor de hand. Zijn opstelling tegenover uitsluitend een in de *logos* gecentreerde filosofische kritiek treedt echter minder duidelijk naar voren. In de hoofdstukken van dit tweede deel alsook in mijn conclusie wil ik deze 'paralogische' opstelling niet alleen meer licht geven, maar ook tegen de achtergrond plaatsen van Lyotards verhouding tot het voornaamste doelwit van zijn kritiek: de filosofische kritiek zelf, met inbegrip van zijn eigen werk. In deze voorstelling van zaken kan duidelijk worden, waarom de meer radicale, 'paralogische' implicatie van *phrase-filosofie* en *différend* steeds zo ambivalent en indirect moet blijven, terwijl zij mijns inziens niet ontkend kan worden voorzover het gaat om een cruciaal onderdeel van wat ik interpreteer als een permanente 'zelf-kritiek van de kritiek'. Op dit punt herinner ik aan een hier eerder veronderstelde drijfveer van een dergelijke filosofische zelfkritiek: Lyotards *différend* met Pierre Souyri en het marxisme. Welk begrip van kritiek moest Lyotard in de rug hebben om een dergelijke contra-positie niet alleen in te nemen, maar ook uit te houden en 'toch' te articuleren? In elk geval niet de kritiek-opvatting van Souyri en de zijnen. In een wat breder of 'langademiger' historisch perspectief zouden we dus beter kunnen vragen naar de condities die het mogelijk maken kritiek te blijven uitoefenen op gangbare vormen van kritiek. Of nog sterker geformuleerd: condities die kunnen voorkomen dat de kritiek vastloopt in een patstelling als die van het marxisme in de jaren zestig (of al veel eerder). Bij Lyotard kunnen die condities nu vooral worden gevonden in een *phrase-filosofie* die niet alleen het subject, maar ook de *logos* uiteen splijt. Deze 'splijting' is niet louter ontologisch, maar vóór alles ethisch. De *différend* als kernbegrip van de *phrase-filosofie* impliceert een vorm van onrecht die bestaat in het lijden aan de toepassing van zekere koppelingspatronen. De ethiek ten grondslag aan deze noties van 'onrecht' en 'lijden' komt, zoals we in het vorige hoofdstuk hebben gezien, neer op een ontvankelijkheid voor de volgende zin, ongeacht alle voorgaande zinnen en zinskoppelingen. Deze ontvankelijkheid verplicht tot het 'cancelleren' van alle voorafgaande vertogen, zinsuniversa, en identiteiten, en is niet meer dan dat: ethiek niet als een regelgeleid vertoog,

niet als een verwachtingspatroon, maar als een radicale ontwapening en ontkleding tot passibiliteit. We hebben gezien hoe Lyotard naar aanleiding van Levinas de passibiliteit beschouwt als 'de ethiek uit en te na'. De breuk van het ego die wordt vereist door deze 'naakte' ethiek, stelt de keuze ófwel te blijven steken in de passiviteit van een 'machteloos egocentrisme zonder ego', ófwel de positie in te nemen van ontvankelijkheid voor het volstrekt andere van 'de Ander'. Op dezelfde manier eist de verplichting tot ontvankelijkheid voor de volgende zin (het "Arrive-t-il?") om te kiezen tussen enerzijds een louter lijden aan deze opheffing van de logos (d.i. de constellatie van alle volgens koppelingsregels gearticuleerde en mogelijk nog te articuleren zinnen) en anderzijds een bevestiging van deze breuk in een 'actieve' (maar Lyotard noemt dat liever 'passibele') ontvankelijkheid voor wat er komen gaat. Deze laatste stellingname heeft ook consequenties voor een filosofische positie in de politieke context.

De genoemde condities van différend, onrecht, en lijden, alle met betrekking tot de door de verplichting van het "Arrive-t-il?" vereiste breuk van subject én logos, zouden de filosofische kritiek in staat kunnen stellen niet vast te lopen in een positie 'zoals die van Souyri'. Dit zou alleen plausibel kunnen zijn indien deze kritiek zichzelf zou onderwerpen aan de eisen van de genoemde ontvankelijkheid. Indien deze onderwerping ook dezelfde 'breuk van subject en logos' met zich mee zou brengen, zou de kritiek bereid moeten zijn haar eigen koppelingen en patronen los te laten, of zelfs te nietigen. Maar kan de kritiek dat doen in een intellectuele, beredeneerde keuze? Dat zou niet in overeenstemming zijn met de eis van de ethische verplichting zoals Lyotard deze stipuleert in *Le Différend*. De kritiek nietigt (paralogiseert) zichzelf alleen in een volstrekt vrije keuze, namelijk om het bij louter lijden (de pijn van de paralogische breuk) te laten, óf om zichzelf inderdaad te nietigen, dat wil zeggen open te stellen voor de ontkenning of liever ontkleding van zichzelf. De laatste attitude komt nu overeen met de zogenaamde sublieme agitatie van de reflectie, die steeds een grote rol speelt in Lyotards teksten over het sublieme. Voor de verbinding van de reflectie, het sublieme en de sublieme agitatie acht ik het van groot belang Lyotards *Leçons sur l'analytique du sublime* uitvoerig te behandelen, met name ook voor wat betreft de eigen positie van Lyotards kritiek.

In de *Leçons sur l'analytique du sublime* onderwerpt Lyotard de paragrafen over het sublieme in de *Kritik der Urteilkraft*, de "Analytik des Erhabenen", aan een kritische lezing. Kants analyse van het sublieme vormt voor Lyotard het sluitstuk van de Kritieken, en daarmee ook het punt waar de hele kantiaanse kritiek op breken staat. Waarom besteed hij daar zoveel en zo zorgvuldige aandacht aan? Niet om de kantiaanse filosofie te verwijzen naar schroothoop van de geschiedenis, of om te demonstreren heel wel in staat te zijn, ook een 'gedegen' boek te schrijven volgens de regels van de academische kunst, zoals informeel wel is gesuggereerd. Ik beschouw de *Leçons*

veeleer als een eerbetoon aan wat Lyotard verstaat onder een 'eerzaam' paradigma van filosofische kritiek. Dat wil zeggen een kritiek die eer legt in het soort verplichting dat Lyotard opvoert als uitgangspunt van zijn ethiek. Het is alleen dat Lyotards opvatting van dit paradigma veel verstrekkender is dan Kant ooit heeft bedoeld. Lyotard bedoelt dat de kantiaanse kritiek uitgaat van een elementaire ontvankelijkheidsreflectie die enerzijds een voldoende voorwaarde is voor de hele constructie van het 'transcendentale gebouw van de kritiek', maar die anderzijds tegelijkertijd ook de voorwaarde is die deze constructie belet ooit sluitend te kunnen worden. Sluitend als een logos die zich afsluit voor de sublieme différend, en daarmee voor haar différend met de paralogos, de sprakeloze fonè van de reflectieve verbijstering die ligt besloten in het sublieme gevoel. Dit sublieme gevoel mét zijn sprakeloze verbijstering om wat Lyotard opvat als een différend tussen logos en niet-logos, is kenmerkend voor wat Lyotard verstaat onder filosofische kritiek als staat van permanente agitatie, terwijl die kritiek vanuit eenzelfde ontwapende sensibilibiteit evenzeer in staat is een logocentrisch gebouw van ideeën en andere zinskoppelingen op te trekken. Dit heeft mij ertoe verleid de beweging van Lyotards kritiek te vergelijken met de magmatiserende uitstoot van een vulkaan, die immers zowel verzengend werkt als grondstoffen aanlevert voor nieuwe stollingen en sedimenten¹. Iets prozaischer misschien is het beeld van een kritische reflectie, die zich vanuit haar energetische basis van het sublieme gevoel steeds opnieuw keert tegen haar eigen te zeer 'in de logos gestolde' *machines de guerre*. Dus Lyotard niet alleen contra de vastgeroeste krijgsmachines van Souyri en de zijnen, maar ook Lyotard contra zichzelf, zijn eigen kritieken op actuele ontwikkelingen en toestanden in maatschappij, politiek en cultuur. Aldus houdt zijn kritische filosofie zich als zelfkritiek van de kritiek zich steeds op tussen logos en fonè, altijd één been in de polemie, en met één been in de ethiek. Maar dan wel een uitgekleden ontvankelijkheidsethiek van een reflectie die zich van haar wapenuitrusting ontdaan heeft, of, beter gezegd: zich verplicht voelt zich steeds weer van die uitrusting te ontdoen.

Een gevoelsmatige reflectie

In dit hoofdstuk, maar ook in het volgende hoofdstuk over het sublieme, pendel ik heen en weer tussen passages van *Le Différend* en die hoofdstukken van de *Leçons sur l'analytique du sublime*. Omdat een 'paralogische' reflectie in dit laatste werk nog meer verborgen zit dan in *Le Différend*, heb ik gekozen voor een grondige analyse. Deze analyse levert een verbinding op tussen enerzijds de 'paralogische precondities' die ik heb afgeleid uit *Le Différend*, en anderzijds een reflectie die zich ethisch en kritisch kan hernemen en vernieuwen vanuit een sensibilibiteit.

Lyotard hecht in *Le Différend* en elders veel waarde aan de reflectie, de filosofische reflectie met name, als een manier van phraseren (schrijven, spreken, denken) waarbij de regels voor het zinskoppelen worden gezocht in plaats van dat ze gegeven zijn, en waarbij het uithouden van de spanning die dat zoeken met zich meebrengt kan worden uitgedrukt in het motto: "Arrive-t-il?".

"Arrive-t-il?" is het motto van een reflectiviteit 'in afwachting van de volgende zin', een terughoudendheid in het anticiperen van wat de volgende zin zou kunnen of moeten zijn. Anticipatie van de aankoppelingen is voorbijgaan aan de différend waartoe iedere zin aanleiding geeft. In de vorige hoofdstukken hebben we gezien hoe voor Lyotard de onrechtvaardigheid niet alleen bestaat in de uitsluiting van andere zinnen, maar vooral ook in de repressie of moeten we zeggen 'excommunicatie', verbanning uit de openbaarheid van juist zo een afwachter, méér receptieve houding ten opzichte van "wat er komen gaat" (te doen valt, op het spel staat, etc.).

In 'Auschwitz' ziet Lyotard deze onrechtvaardigheid tot het uiterste gedreven in de beoogde vernietiging van de Joodse cultuur als een traditie van receptieve reflectiviteit bij uitstek². Getracht werd (wordt) deze traditie voor eens en altijd uit de openbaarheid te stoten door haar dragers van hun identiteit te ontdoen, en hen het verdere spreken (maar voor de executeurs van de regels en de anticipaties was hun bedachtzaam spreken geen spreken) onmogelijk te maken. Zo bezien is de différend in zijn meest pregnante vorm het drama van sprakeloze reflectiviteit, denken dat tot zwijgen wordt gebracht ('geëxcommuniceerd', buiten ('para') de logos van de openbaarheid geplaatst), omdat het denkt. Omdat het niet bij voorbaat de aanstaande koppelingen wil bestemmen en juist daarom tot onbestemdheid wordt bestemd, buiten de Wet (logos) geplaatst. Différend als verbijstering te worden veroordeeld tot sprakeloze onbestemdheid omdat men zich terughoudend betoont ten opzichte van de heersende bestemmingen. De différend zelf (*différend même*) is hier de verbijstering niet te kunnen spreken van dit onrecht, niet omdat er geen specifiek idioom voor bestaat, maar omdat de logos zich überhaupt niet leent tot het articuleren van een reflectiviteit die de schakelingen van de zinnen en de bestemmingen doet stokken, en te zeer blijft steken in de opaciteit tussen de zinnen, zich daarmee dia-metraal tegenover de transparantie van de openbare logos stellend.

In het kader van de phrase-filosofie zoals uiteengezet in *Le Différend* is er echter zeker niet alleen sprake van een kloof tussen logos en reflectieve sensibiliteit. Logos en reflectie zijn in sterke mate op elkaar betrokken, al was het maar omdat het denken 'zijn eer kan redden' door zijn bedenkingen te articuleren. Maar in hoeverre zijn juist in het kader van een phrase-filosofie reflectiviteit enerzijds en gearticuleerde frasen en hun aankoppelingspatronen anderzijds, nu eigenlijk op elkaar betrokken, dat wil zeggen op elkaar aangewezen en in elkaar verweven in weerwil van hun strijdigheden? In het grootste deel van *Le Différend* wordt een schijnbaar onproblematische verbinding gelegd tussen de phrase-filosofie en de filosofische reflectie zoals Lyotard deze analyseert bij Kant. De kantiaanse notities in *Le Différend* zijn waarschijnlijk bedoeld als ondersteuning van Lyotards inzichten omtrent de différend en de heterogeniteit van de zinnen. Tegelijkertijd bevatten ze, vaak in de staart, de nodige kritiek op het kantiaanse subject-begrip en daaruit voortvloeiende principes van de eenheid en de universaliteit van het denken. Deze soms nauw

verholen kritiek lijkt te wijzen op een notie van reflectie die bij Lyotard afwijkt van de kantiaanse opvatting. Het ligt voor de hand, deze 'Lyotardiaanse' versie van de kantiaanse reflectie in verband te brengen met de radicalere assumpties en implicaties van de phrase-filosofie. Valt Kant's eenheid en universaliteit van denken niet samen met een eenheid van denken in een openbare, universele logos?

In een vorig hoofdstuk is al gesteld dat de Kant-notities in *Le Différend* een merkwaardige positie innemen. Gebruikt Lyotard zijn phrase-filosofie daar alleen als analyse-instrument om het kantiaanse begrip van de eenheid van subject en reflectie te bekritisieren? Of probeert hij bij Kant een oplossing te vinden voor het probleem van het reflectieve oordeel, dat wil zeggen van de (ken-logisch én onto-logisch beschouwd 'onmogelijke') mogelijkhedenvoorwaarden van het reflectieve oordeel in de phrase-filosofie ondanks haar radicale anti-subject implicaties? En hoe verhouden deze twee opties zich tot de *Leçons sur l'analytique du sublime*, het werk waarmee Lyotard zijn Kant-studies zo niet afrondt dan toch wel grondig samenvat? Opvallend is dat Lyotard in deze voor zijn doen zeer gedetailleerde en systematische 'lessen' de volle phrase-filosofische portée van *Le Différend* niet inzet, afgezien van de verstorende en zelfs ondermijnende werking die de notie van de différend als Widerstreit tussen de faculteiten (en niet: tussen phrasen) ook hier toebedeeld krijgt³.

Een grondige lezing van de *Leçons sur l'analytique du sublime* is alleen al aanbevelenswaardig om te kunnen zien hoe Lyotard onder het mom van getrouwe 'docent' het transcendentale bouwwerk van de kantiaanse kritiek op zijn kop zet door het belang ervan grotendeels te herleiden tot de arbeid van de elementaire⁴ reflectie die de ideeën van de rede niet echt nodig heeft, en überhaupt zijn mogelijkhedenvoorwaarden niet hoeft te zoeken in andere vermogens dan zichzelf. Dit doet Lyotard hier duidelijker (of misschien alleen systematischer?) dan in *Le Différend* en *L'enthousiasme* waar men zou kunnen stellen dat Lyotard zijn visie op de mogelijkheden van kritische reflectie nog grotendeels laat leunen op Kant. Daarmee neemt hij nog niet duidelijk afstand van een filosofie die zich laat leiden door een rationaliteit waarin universele ideeën van eenheid en communaliteit centraal staan. De filosofie van Kant is uiteindelijk afgestemd op een eenheid en een 'mededeelbaarheid', dat is dus: een potentiële openbaarheid van het heterogene via een beroep op een transcendentiaal model waarin kan worden aangegeven dat het differente en het strijdige in principe altijd zullen kunnen worden gerepresenteerd voor het denkbeeldige 'forum' van een ideeële communaliteit ('de universele gemeenschap van redelijke wezens'). Voor dit forum gaan verschil en strijd op in een geestelijk geheel, in een universeel lichaam van openbare redelijkheid. Zoals betoogd stemt dit tot op zekere hoogte overeen met het deels nog logocentrisch-transcendentale en op representatie afgestemde karakter van Lyotards différend-begrip in *Le Différend*.

Volgens dit begrip kunnen gevallen van strijdigheid tussen genres worden bepaald en gearticuleerd (en dus gerepresenteerd) als strijdigheden tussen bekende genres. Het medium voor de bepaling en de articulatie zou dan de reflectie zijn zoals zij in de laatste twee Kant-notities van *Le Différend* wordt opgevoerd als onderscheidende instantie tussen de faculteiten.

De *Leçons* lijken dit beeld op het eerste gezicht verder te bevestigen door weliswaar enerzijds de kantiaanse transcendentale opbouw van de filosofische kritiek in het ongereede te brengen, maar door anderzijds ook veel aandacht te besteden aan de representerende (différends constaterende) functie van de reflectie. Desalniettemin zijn ook in de *Leçons* vele aanwijzingen van de spanning tussen de 'logocentrische' en de 'paralogische' différend zoals die *Le Différend* doorsnijdt. Die spanning zit dan uiteraard hoofdzakelijk in Lyotards interpretatie van de kantiaanse reflectie. Hoewel niet kan worden gesproken van een deconstructie van deze reflectie, geeft Lyotard er toch een draai aan die ruimte biedt aan een paralogie. Een paralogische reflectie die niet wijst op différends om de betrokken partijen 'tot elkaar', dat wil zeggen 'tegenover elkaar' te brengen in de eenheid van het denken, maar daarentegen om de nadruk te leggen op die gevallen waarin dat soort logocentrische (op logos georiënteerde) denken juist wordt gespleten en ontwricht. De bij deze différends betrokken instanties kunnen geen gehoor vinden bij een 'communaal' klankbord, althans niet het soort klankbord dat Kant voor de geest stond.

De *Leçons* kunnen aanleiding geven tot twee interpretaties van reflectie. Eén die in dienst staat van openbaarheid en eenheid van de logos, die we logo-centrisch zouden kunnen noemen, en daarnaast één meer 'paralogische' - elk met een navenante opvatting van wat een différend is. In het paralogische perspectief is een différend niet uitsluitend een geval presenteerbaar in termen van strijdige genre-specifieke regels & finaliteiten van de logos als 'openbare rede'. In dat paralogische perspectief is óók sprake van différends tussen die openbare rede-(lijkheid) tout court en een sprakeloosheid waaraan ook de reflectie zich niet kan onttrekken, en die bij haar het karakter heeft van een verbijstering. Verbijstering om wat door haar moet worden herleid tot onverzoenbare heterogeniteit, die bestaat in een wederkerig geweld tussen elke veronderstelde eenheid en algemene deelbaarheid van denken en articuleren enerzijds, en de sublieme materialiteit van het onpresenteerbare affect anderzijds. Lyotards analyses van het kantiaanse sublieme leiden tot een veel radicalere interpretatie van wat niet (meer) kan worden gezien als een 'passage naar het verhevene', maar als een onoplosbare différend tussen empirie en geest, kennen en willen, materie en idee. In mijn interpretatie van Lyotard laat ik deze sublieme différend corresponderen met de elders in zijn werk optredende différend tussen logos en fonè. Deze différend geeft aanleiding tot een animering of 'magmatisering' van de reflectie in een agitatie, een intensieve pendelbeweging tussen logos en sprakeloosheid. Een 'agitation sur place' die uiteindelijk kan leiden tot een nieuwe kritische geste die voorgaande stellingen van kritiek eventueel niet alleen in de schaduw stelt,

maar zelfs kan afvallen en tegenspreken, steeds naar aanleiding van iets wat zich niet liet verwerken binnen de gehanteerde kritische kaders. Eer dit alles verder aan de orde kan worden gesteld zal echter de 'radicalisering van het sublieme'⁵ voor het voetlicht moeten komen via tamelijk uitvoerige besprekingen van de laatste twee Kant-notities uit *Le Différend* en van de *Leçons sur l'analytique du sublime*. In die besprekingen zal blijken dat Lyotards eigen reflectiebegrip in *Le Différend* nog overwegend logocentrisch is gedacht, in overeenstemming met een aan een logocentrische in plaats van aan een paralogische openbaarheid georiënteerde phrase-filosofie. De *Leçons* laten daarentegen een ander reflectie-begrip doorschemeren dat echter pas vastere contouren kan krijgen als we deze teksten ondervragen vanuit de radicalere 'paralogische' opvatting van het phraseren en de différends waartoe frasen aanleiding geven.

Uit het voorwoord van *Leçons sur l'analytique du sublime* blijkt dat deze 'lessen' inderdaad de weerslag vormen van colleges die Lyotard in de loop der tachtiger jaren heeft gegeven over §§ 23-29 van Kants *Kritik der Urteilskraft*. Lyotard zegt daar dat hij met deze lessen tweeërlei heeft beoogd: ten eerste uit de tekst van Kant de analyse van "een différend in het gevoel" te lichten, dat hij dan tevens "het gevoel van de différend" noemt.⁶ Ten tweede wilde hij het motief van dit gevoel in verband brengen met de beweging die alle denken (inclusief de kritiek) naar zijn grenzen voert⁷.

In zijn onderzoek naar het sublieme bij Kant concentreert Lyotard zich op de door Kant zelf gestipuleerde pre-condities van denken als een tautegorische (zichzelf alleen over de eigen toestand informerende) reflectie die tegelijkertijd de heuristische dispositie in zich bergt om zonder vooraf gegeven regels de meer externe, doelgerichte vermogens (faculteiten) van geest, lichaam, en ziel onderling af te stemmen ten opzichte van 'wat er gebeurt'. Minder dan om een sturende coördinatie gaat het daarbij om een weerspiegelende afweging van de strijd tussen de diverse vermogens voor wat betreft hun inzet en hun onderlinge verhoudingen 'van zich voordoend geval tot geval'. Deze tegelijk tautegorische en heuristische reflectie werkt niet als een kenvermogen maar als een affectiviteit van de ziel, in principe vanuit gevoelens (aandoeningen) van lust en on-lust. In en tussen de bewegingen van de diverse vermogens tast het denken in een 'subsidiare' beweging zijn eigen diffusie, non-lineariteit, en heterogeniteit voortdurend af, letterlijk als een samennemende, overkoepelende weerspiegeling van de diversiteit der vermogens. Daarbij waardeert en toetst het de overgangen en verhoudingen tussen de diverse vermogens gevoelsmatig vanuit een subjectiviteit, een dispositie geaffecteerd te worden. Het 'voelt' de raakvlakken en knelpunten tussen de verschillende vermogens omdat het de overgangen tussen die vermogens méé voltrekt in een begeleidende beweging die volgens Kant kenmerkend is voor het subjectieve denken. Daarbij geeft dit denken zich rekenschap van verschillende inzetten en van grenzen tussen de domeinen of 'ter-

ritoria' van de vermogens. Het heeft vooral belangstelling voor de 'gemengde gevoelens' die opkomen naar aanleiding van différends als tekens van de heterogeniteit die het denken mee-deelt (mee-ervaart én aan zichzelf informeert) als weergave, reflectie van de grensconflicten die het letterlijk mee-maakt, dat wil zeggen zowel mede voltrekt als zelf 'aan den lijve' ondervindt.

In de rest van dit hoofdstuk zal ik eerst het belangrijke eerste hoofdstuk van de *Leçons*, 'La réflexion esthétique'⁸, tamelijk uitvoerig bespreken, omdat daarin Lyotards visie op de elementaire gevoelsreflectie als noodzakelijke én voldoende voorwaarde van de kritiek vrijwel in zijn geheel wordt ontvouwd. Daarna ga ik over naar de derde Kant-notitie van *Le Différend*, als voorbeeld van hoe Lyotard, in termen van zijn phrase-filosofie, deze kantiaanse reflectie 'aan het werk ziet', maar hoe dáár de gevoelsreflectie nog geenszins in beeld komt als voldoende voorwaarde.

Het systeem en het sentiment.

Lyotards vertrekpunt in de *Leçons sur l'analytique du sublime* is Kant's 'Einleitung' van de *Kritik der Urteilskraft* waarin het oordelen de cruciale rol krijgt toebedeelt van brug tussen theoretische en praktische rede, tussen cognitieve bepaling en ethische keuze. De overspanning van deze 'brug' wordt mogelijk gemaakt door de regulatieve Idee van een doelmatigheid van de natuur. Lyotard ziet die bemiddeling echter niet in een teleologie die uiteindelijk een cognitief doel dient, maar in een bij Kant door die teleologie overschaduwde, maar niettemin door hem onderkende reflectieve manier van denken die met voorbijgaan aan allerlei verschillen vaak 'esthetisch' wordt genoemd. Volgens Lyotard is deze 'manier' echter karakteristiek voor het kritische denken zoals dat aan de basis ligt van de kantiaanse *Kritiken*.

De regulatieve Idee van een finaliteit in de natuur vormt de brug tussen enerzijds de kennis van objecten volgens de condities van mogelijke ervaring en anderzijds de verwerkelijking van de vrijheid onder de onvoorwaardelijkheid (absoluutheid) van de morele wet. Het esthetische oordeel kan een soort voorbereiding instigeren in de confrontatie met de paradox dat het bijzondere, contingente en indetermineerbare toch een universaliteit, een finaliteit, en een noodzakelijkheid krijgen toebedeelt, maar dan louter subjectief. Het oordeelsvermogen in ruimere, niet alleen esthetische zin kan een brug slaan tussen het individuele en het universele door zich te richten naar de regulatieve Idee van finaliteit. Maar dat vermogen is van zichzelf zonder regels, zonder concepten, en moet vanuit het gegeven bijzondere geval het universele zien te vinden. Het oordelen vindt aldus bijvoorbeeld de regels en condities van kennis, zonder echter ooit de regels te kunnen vastleggen volgens welke het zelf te werk gaat, want die zijn er niet. Het heeft geen eigen omljnd domein, maar een 'territorium'. Het houdt zich niet bezig met de bepaling van de mogelijkheden-voorwaarden van objecten of met hun beschrijving, maar wel met hun verschijning. Het gaat dan

om de beoordeling of een gegeven 'iets' als een beschrijfbaar en bepaalbaar 'object' kan worden beschouwd⁹.

Dit principe van de reflectie kan niet worden gevonden in de domeinen van het theoretische verstand of de praktische rede. Het kan volgens Kant niet worden ontleend aan ervaring, verstand, rede, of natuur, het kan als transcendentaal principe van het oordelen alleen uit het oordeelsvermogen zelf worden geput. Dat is de 'subjectieve factor' van dit transcendentale principe: het vermogen dat zich naar dit principe richt 'bedenkt' (inventer; betrachten 'als ob') zijn eigen leidraad. Volgens Kant moet dat het principe van de 'alsof'-finaliteit van de natuur zijn, een heuristisch principe met behulp waarvan we de empirische wetten van natuur en gebeuren trachten te ontcijferen. Hier tekent zich meteen een meningsverschil af tussen Kant en Lyotard: de laatste zoekt het 'principe' of liever de drijfveer van het (kritische) oordelen niet in een Idee die feitelijk al in dienst staat van kennen en beschrijven, maar in het gevoel. Hoewel Kant zich eveneens serieus bezig houdt met de 'psychologische' verhouding tussen oordeelsvermogen en de faculteiten van de ziel, en dat zelfs nog belangrijker vindt dan de logische afbakening tussen domeinen van objectieve wetmatigheid en gebieden van praktische wetgeving, gaat Lyotard daarop niet verder in. Hij stelt daarentegen onmiddellijk dat Kant's indelingen ons wel op het juiste spoor brengen: het oordeelsvermogen heeft naast logische ook 'psychologische', laten we liever zeggen 'zielkundige' aspecten welke terug te brengen zijn tot een gevoelsbalans van lust en onlust. De logische aspecten tonen een heuristische dimensie, de zielkundige een tautegorische dimensie. Met de laatste term wil Lyotard wijzen op het feit dat lust en onlust tegelijkertijd een 'zielstoestand' belichamen alsook aan de ziel 'informatie' verschaffen omtrent die toestand¹⁰.

De subjectieve gevoelens van de ziel worden bij Kant veelal geanalyseerd in hun relatie tot de vermogens van de geest. Zoals het esthetische lustgevoel bij hem vooral in verband wordt gebracht met de erdoor (erin) opgewekte harmonie tussen verstand en voorstellingsvermogen, tussen concept en presentatie. Het esthetische oordeel geldt bij Kant op zichzelf als niet meer dan een bijzonder (sub)vermogen, terwijl het teleologische oordeel bij hem het reflectieve vermogen bij uitstek is, in meest algemeen-geldige zin. Het esthetische oordeel blijft echter binnen het subjectieve, en heeft voor Kant daarom alleen een propedeutische status, die van een voorbereiding tot het echte filosoferen. Lyotard suggereert dat die 'propedeuse' wel eens de enige en belangrijkste status van de kritische filosofie zou kunnen zijn. Het esthetische oordeel bergt namelijk het geheim in zich van de manier (*manière*) waarop de kritische reflectie te werk gaat. De manier heeft als *modus aestheticus* geen enkele andere leidraad dan het gevoel van de eenheid in de presentatie, terwijl de methode als *modus logicus* aan bepaalde principes gehoorzaamt¹¹.

Voor Kant is het kritische denken zuiver reflectief (het heeft nog geen concepten, maar zoekt ze), en toont het esthetische oordeel als het ware de reflectie in zijn meest autonome, naakte

staat - uitgekleeft want ontdaan van alle teleologiek en heuristiek. Kant vergelijkt de esthetische contemplatie dan met een pauze, een passiviteit van het (kritische) denken. Lyotard merkt hierbij echter op dat het kritische denken precies in zo'n minimale, passieve (hier staat nog niet: 'passiebele') staat moet verkeren om a priori condities te kunnen detecteren. Hoe zou men anders het verschil kunnen uitmaken tussen dergelijke condities en loutere vooroordelen? Het denken heeft een 'pauze' nodig om zich los te maken van voor-oordelen, van wat het 'denkt te weten'. Lyotard switcht nu naar een andere tekst van Kant om aan de hand daarvan te benadrukken (wat Kant dus wellicht in de drie kritieken zelf te weinig doet) dat de reflectie zich voor een dergelijke her-orientatie open moet stellen voor het gevoel¹².

In de trant van *Was heißt: sich im Denken orientieren* vergelijkt Lyotard de oriëntatie van de reflectie met een ruimtelijk zoeken, waarbij een oordeel 'thuisgebracht' (*domicilier*) moet worden naar het 'domicilie' van zijn mogelijks-voorwaarden, zijn condities a priori. Hoe 'weet' het denken dat dit domicilie gezocht kan worden? Alleen vanuit een gevoel zoals het gevoel van lust of onlust de basis vormt voor het esthetische oordeel. Een subjectieve distinctie is nodig als vertrekpunt wanneer objectieve aanknopingspunten ontbreken. Uitgangspunt van ieder zoeken op onbekend terrein is het louter subjectieve, want niet op enigerlei objectieve wijze te bepalen onderscheid tussen 'rechts' en 'links'. Bij gebrek aan objectieve bepalingen en regulatieve ideeën moet het reflectieve oordeel tastenderwijs zoeken naar wat verschil uitmaakt, en is daarbij aangewezen op gevoelsmatige distincties zoals die van het 'links' en 'rechts', en zoals die van lust en onlust in het esthetische gevoel. Zoeken op onbekend terrein en oordelen over de smaak geven de manier aan waarop de reflectie te werk gaat. In het esthetische oordeel moet het gevoel van lust of onlust als oriëntatie-principe verschoond dienen te blijven van contaminatie met andere vermogens. Alleen in de directe verbinding tussen esthetisch oordeel en esthetisch gevoel vinden we een dergelijke zuiverheid in het vinden van een 'grond' (domicilie, thuishaven) van het oordelen. Voor wat als 'grond' (of: baken, leidraad, motief) tussen gevoel en oordeel wordt geplaatst geldt de verdenking dat men alleen kan zoeken naar wat men ooit al eens heeft gevonden. Geen reflectief oordeel zal dit kunnen vermijden, en dat geldt evenzeer voor de hele kritische onderneming van Kant. Lyotard voegt hier echter meteen aan toe, dat 'niet kunnen vermijden' wat anders is dan 'weten wat moet worden vermeden'. De reflectie 'weet' dit in het esthetische oordeel waarin zij het model vindt voor haar meest eigen 'manier'¹³.

De 'unificatie' van de filosofie ligt voor Lyotard niet besloten in de regulatieve idee, maar in een manier van reflectief denken die in de hele kantiaanse kritiek 'aan het werk' is en door hem zelf ook wordt aangeduid als esthetische manier (tegenover methode) van reflectie. Die reflectie heeft twee modi, de heuristische voor de transcendentale activiteit van het denken, en de tautegorische

van de gevoelsgewaarwordingen die het denken informeren over zijn gesteldheid. Hoe moeten we deze samen zien, hoe kunnen gevoelens de kritiek oriënteren, en waarom kan de kritiek niet zonder? De gewaarwording als 'bepaling van het gevoel (de gevoelsbalans) van lust en onlust' is volgens Kant iets heel anders dan de representatie van een ding. In de eerste kritiek is de *Empfindung* een onmisbare schakel in de montage van de mogelijkheidsvoorwaarden van kennis, maar in de derde kritiek heeft ze geen enkele cognitieve finaliteit, draagt niets bij tot enige informatie over een object, alleen over het 'subject' zelf. De gewaarwording (sensation) die de geest over zijn gemoedstoestand informeert is een nuance op een schaal tussen lust en onlust, het links en rechts voor de oriëntatie van de reflectie. Deze gewaarwording is er altijd en begeleidt denken, bewustzijn, en geest onophoudelijk. Zo is het voor Lyotard niet het "ik denk" dat "al mijn voorstellingen begeleidt" (Kant, zoals Duintjer het formuleert)¹⁴, maar de gewaarwording als auto-affectie dat elk denken steeds met zich meedraagt. Denken dan niet als een act of proces (die de situering nodig heeft in een substraat, 'bijvoorbeeld' het subject) maar als een actualiteit - niet als een performance (van een voor-onderstelde substantie of instantie) maar als een gebeurtenis op zichzelf, letterlijk in de betekenis van een werkwoord nog zonder subject, dus: nog niet gesitueerd in een zin, een gearticuleerde phrase.¹⁵

De verbeelding die via de 'intuities' aan het kennen de 'onmiddellijke' representaties verschaft, betreft zich op het object, terwijl de gewaarwording (*Empfindung, sensatio*), tenminste wanneer zij niet in dienst is van de cognitieve vermogens, per definitie helemaal niet bijdraagt tot enige objectieveerbare kennis, zelfs niet omtrent 'het subject'. Toch is de 'universaliteit' van een esthetisch oordeel mogelijk dankzij het feit, dat de *Empfindung* 'er altijd is' en deze permanentie is de 'communale' vleugel van de *sensus communis* als een transcendente conditie van de *Empfindung*. Het onderscheid tussen actief en passief is hierbij niet van toepassing, hetgeen wordt weerspiegeld in het tautegorische karakter van de zuivere reflectie, die vóór alles zichzelf kan informeren over zijn gesteldheid, niet anders dan door en vanuit die gesteldheid zonder andere criteria dan die van het gevoel¹⁶.

Het reflectieve oordeel heeft, ook volgens Kant, zichzelf als object én als Wet. Lyotard noemt dit *une capacité domiciliatrice* uit hoofde waarvan het denken in staat is zichzelf, dat wil zeggen het subjectieve principe (of is het dé subjectiviteit?) als wet voor zichzelf te stellen. Referentialiteit en legitimiteit vallen aldus volledig samen. Heel belangrijk is ook dat deze modus van de reflectie alle categoriën, faculteiten en discoursen van de geest doorsnijdt, en zelfs doordringt tot in de uiterste hoeken van het transcendente: het onbegrensde veld van de Ideeën. Er is Lyotard nogmaals veel aan gelegen de tegenwerping te weerleggen dat de transitiviteit van de reflectie een permanent substraat vereist, een subject, een geest, enzovoorts. Ondanks zijn problemen met het

subject heeft Kant, zo betoogt Lyotard, voor de reflectie helemaal geen objectief substraat nodig, te meer omdat hij zelf meent daarvoor alleen Ideeën nodig te hebben.

Met de transitiviteit van de tautegorische gewaarwording is het dus oppassen, wanneer men namelijk beseft dat zij niet meer is dan de schaduw die elk denken met zich meedraagt. Zij is dus perse geen toegevoegd predicaat, maar 'waarborgt' alleen dat het denken subjectief kan zijn, dat wil zeggen zijn eigen gesteldheid kan reflecteren. Bij die reflectie komt het in eerste instantie alleen aan op gevoels-nuances tussen lust en onlust, en in het verdere onderzoek neemt Lyotard als uitgangspunt dat het oordelen over het gevoel, ook wanneer dat oordelen resorteert onder de vermogens van de geest en niet die van de ziel, slechts aan uiterst minimale condities hoeft te voldoen¹⁷. Wanneer het denken zichzelf denkt, denkt het verhoudingen tussen opeenvolgende toestanden of 'staten'¹⁸. Die verhoudingen worden gevoelsmatig 'interessanter' naarmate het méér gaat om verhoudingen tussen 'performances' van verschillende vermogens, en dit niet alleen vóór maar ook mét het bereiken of produceren van een 'resultaat', een gedachte, idee, concept. Aldus is er een mentaal lustgevoel als weerspiegeling van een 'aangename' verhouding van verstand en verbeelding, en dit aspect behandelt Lyotard (met Kant) hier alleen met betrekking tot het schoonheidsgevoel. Dit gevoelseffect komt voort uit het vrije spel van de kenvermogens, kan zelf niet worden gekend als objectiveerbare ervaring, maar is wél de enige, subjectieve conditie voor de universaliteit en de noodzakelijkheid van een reflectief oordeel zoals het smaakoordeel dat is. Lyotard suggereert dat deze 'kracht in zwakte' die volgens Kant besloten zit in de *sensus communis*, voortvloeit uit de persistentie van de *Empfindung* ten opzichte van alle vermogens van geest en ziel. *Sensus communis* is veeleer 'gedeelde gestemdheid' van gewoonlijk niet tot eenzelfde gestemdheid gepredisponerde vermogens. Nooit vinden er feitelijke 'verenigingen' van vermogens plaats, het gaat altijd en telkens alleen om een gevoel ervan, een belofte, een perspectief, een horizon.

In de esthetiek van het schone geeft de smaak alleen een 'voorsmaak' ofwel verwachting van een harmonie, en geen tastbare vereniging die als eenheid van vermogens betrekking zou kunnen hebben op een 'subject'. Lyotard zou hoogstens willen zeggen dat het subject in het schoonheidsgevoel in een *état naissant* is, maar nooit ter wereld komt. Vele beloften van eenheid zijn in strijd met een eenheid van die beloften: in gezelschap van de esthetiek wordt elke logica, ook die van Kant, verward en verknipt. Geen enkele vermeende eenheid van verscheidene representaties (dus ook niet die van een Ich denke) is zonder logische problemen - ook indien we als principe van de synthese niet een cogito, maar de tijd nemen zoals Heidegger, dan zijn de temporele syntheses (koppelingen) van kennis, ethiek, en esthetiek toch heterogeen. Een serie reflectieve oordelen kan tot een eenheid gesmeed worden, maar dan uit hoofde van een cognitieve synthese die van een andere orde is dan de samengenomen reflectieve oordelen elk afzonderlijk. Wat betreft de drie voor de opbouw van een cognitief ervaringsconcept benodigde elementaire syntheses bij

Kant - de apprehensie, de reproductie, en de recognitie - merkt Lyotard op dat juist de analyse van het sublieme sentiment aangeeft hoe een synthese vanaf zijn eerste apprehensie al gemankeerd kan zijn in de mate dat wat vorm moet krijgen als gegeven gewaarwording niet in een tijds-eenheid kan worden geïntegreerd. Deze aporie leidt tot een subliem gevoel, maar welk subject zou er kunnen zijn om dit gevoel kunnen dragen wanneer zelfs de primaire apprehensie het al laat afweten?¹⁹

Het reflectieve oordeel besloten in het sublieme sentiment blijft esthetisch (wordt nooit cognitief) omdat het, ambivalent als het is, slechts het subjectieve spel weerspiegelt van de diverse krachten van de geest. Uit deze conclusie van Kant concludeert Lyotard dat precies de eigenschappen die een subliem subject uitsluiten ook de voorwaarden zijn die het sublieme installeren in de orde van het 'subjectieve'. Het subjectieve is zoals gesteld de persistentie van de gewaarwording die elk denken begeleidt als tautegorische gewaarwording van zijn eigen toestand die het is en die het zelf voelt. En dit terwijl de meest elementaire synthese van het kennen, die van de apprehensie, hier niet eens kan worden bewerkstelligd door het daarvoor 'in eerste instantie' verantwoordelijke kenvermogen: de verbeelding. Dit manco ontgaat de reflectie echter niet, omdat voor haar slechts één 'synthese' (koppelingspatroon) telt, namelijk diegene waarin de diverse faculteiten van de geest hoe dan ook tot elkaar in betrekking komen te staan. Wanneer bijvoorbeeld de verbeelding het aflegt tegen de rede, dan manifesteert zich dat in de reflectie als een pijn, een onlustgevoel, omgekeerd aan het behagen dat optreedt wanneer verstand en verbeelding conveniëren.

Zoals Lyotard aldus²⁰ de betrekkingen tussen de faculteiten belicht, tekent zich bijna zoiets af als een gevoelshuishouding waarbij de vermogens elkaar kunnen bruskeren, elkaar in hun waarde kunnen laten, maar ook als het ware indirect kunnen versterken. Zoals soms het geval is in of beter gezegd ná het sublieme gevoel wanneer de rede haar suprematie bevestigt weet, en de verbeelding op haar beurt weet (beter: via de reflectie bevestigd krijgt) dat haar bijdrage in die ontwikkeling toch onmisbaar is geweest. Juist omdat zij alleen reflectief oordeelt, blijft de subjectiviteit van het esthetische (smaak, sublimiteit) verstoken van elke pretentie tot de objectiviteit van een bepalend oordelen, waarvoor volgens Kant de eenheid van een oordelend subject nodig zou zijn, of, beter gezegd, een eenheid van de kenvermogens. De reflectieve subjectiviteit bestaat in gevoelsmatige weerspiegelingen van verhoudingen tussen de vermogens van de geest, tussen bewegingen van de geest, tussen zinswendingen en tussen nuances van gewaarwordingen.

Wat Kant 'subject' noemt is ófwel het subjectieve aspect van het denken, dat is de typische singulariteit eigen aan (zoals in) het esthetische gevoel²¹, ófwel een Idee gesponnen uit de synthese van afzonderlijke ervaringsconcepten of van verschillende faculteiten. Ideeën kunnen ons misleiden met een transcendente illusie die echter via de reflectie aan het licht kan worden gebracht - de reflectie leent zich het beste voor een kritiek van de notie van het subject²². Wat bedoelt Lyotard

met 'rétablir les bonnes domiciliations' (noot 12)? Het betekent letterlijk gezond maken, herstellen. Eerder werd de term 'domicilie' gebruikt voor de rechtvaardigingsgrond van een oordeel, hetgeen in geval van een reflectieve oordeel geen grond is maar een oriëntatie geleid door een auto-sensibiliteit, een gevoeligheid van het denken van zichzelf voor zichzelf.

De Reflectie-begrippen

In zijn eerste hoofdstuk van *Leçons sur l'analytique du sublime* speelt Lyotard in zijn 'herschrijvingen van Kant' al vrij snel hoge troeven uit²³. De reflectie begeleidt niet alleen alle vormen en varianten van denken, zij geleidt alle denken. En zij doorkruist niet alleen de topiek van de faculteiten, zij ontwikkelt deze en werkt deze verder uit. En niet in de laatste plaats is de reflectie de (subjectieve) ontwerper van alle objectiviteiten. Reflectie (*Überlegung*) is volgens Kant allereerst de mentale toestand waarin we ons voorbereiden om de subjectieve condities *ausfindig zu machen* zoals die ons in staat stellen om tot concepten te komen. De syntheses, de constructies van de oordelen worden door het verstand niet enkel en alleen herleid aan de hand van wat Kant noemt de schemas. Hoe weten we dat? De vraag is die van een domiciliatie van de synthese, een thuisbrengen aan de hand van een 'topica' die niet alleen aangeeft wáár syntheses 'op hun plaats zijn' (dus: waar ze mogelijk zijn) maar ook óf ze daar wel op hun plaats zijn (lees: waar ze behalve mogelijk ook gewettigd zijn)²⁴.

De logische topica die teruggaat tot Aristoteles onderscheidt diverse 'titels', 'hoofden' waaronder een veelheid van gegeven 'representaties' (lees steeds: 'gewaarwordingen') kan worden ingedeeld. Maar dergelijke topica's, klassificerende systemen, verwarren titels al direct met logische categoriën, alsof een synthese legitiem kan zijn zodra ze beantwoordt aan een logische regel - de dwaling die typerend is voor intellectualisme. Lyotard geeft de voorkeur aan een 'transcendentale topiek' die haar titels niet betreft op de dingen zelf, maar op de vergelijking van representaties die vooraf gaan aan het concept van dingen. Aan de hand van reflectieve 'titels' of 'toets-stenen' (*Reflexionsbegriffe*) krijgen de spontane eerste syntheses (van opeenvolgende *Empfindungen* oftewel sensaties, indrukken) een affectief pre-conceptueel profiel: gaat het om een identiteit of een diversiteit, een overeenstemming of een strijdigheid, een substantie of een relatie, en tenslotte om een bepaalbaarheid of om iets bepalends?

Katiaanse schema's die immers ook bemiddelen tussen intuïtie²⁵ en concept, verschillen van de reflectieve toetsstenen in dat ze syntheses mogelijk maken die al gedefinieerd zijn en toebedeeld respectievelijk aan de vormen van de zintuiglijkheid en de categorien van het verstand. De reflectieve 'toetsstenen' daarentegen brengen de gegeven representaties (in de specifieke betekenis van gerepresenteerde *Empfindungen*) thuis in de geest, hetgeen wil zeggen dat een 'gevoelsmatige, aftastende' voor-selectie noodzakelijk is voordat kan worden uitgemaakt naar welke faculteiten ze

kunnen worden 'doorgesluisd'. De sensorische data krijgen hun 'plaats', vinden hun plaats in de geest om daar al of niet herkend en logisch geklassificeerd te worden; de laatste operaties vereisen dus een voorafgaande verkenning waarin wordt afgetast óf en hóe determinatie, relatering, kwantificatie, en kwalificatie mogelijk zijn. Zijn deze vragen eenmaal gesteld, dan pas is het gegeven 'in de geest thuisgebracht'. De bovengenoemde viertraps-verkenning geeft dus aan welke faculteit bevoegd is om zich de synthese toe te eigenen en haar volgens eigen specifieke regels en principes te voltrekken.

Hieruit volgt dat het zoals reeds gesteld aan de reflectie is om de transcendentale illusie op te sporen of tenminste vóór te zijn. Door de reflectieve verkenning over te slaan of te 'vergeten' kan men bijvoorbeeld menen dat twee verschijnselen altijd identiek zijn, tot één kunnen worden herleid, nadat ze voorbarig zijn 'ingelijfd' door het verstand zonder in de reflectie op die identiteit te zijn getoetst. Twee druppels water zijn voor het verstand één en dezelfde druppel, maar in de reflectie is die typisch logisch-conceptuele stap nog niet gedaan, en staat nog de weg open twee druppels 'thuis te brengen' als twee verschillende gegevens. Veel problematischer is de transcendentale illusie waarbij aan een idee van de rede dezelfde cognitieve waarde wordt toegekend als aan een ervaringsconcept. De rede volgt een eigen, 'natuurlijke' ontwikkelingsgang van aaneengeschaalde speculatief-dialectische denkstappen die niet tevoren kunnen worden onderkend (dat wil zeggen: onderdrukt of onderschept) zoals in geval van het vorige type illusie die beter 'schijn' kan worden genoemd. De weerstand tegen de laatste transcendentale illusie is een zware, oneindige taak - maar toch een taak voor de reflectie die in tegenstelling tot het verstand in staat is probleemgevallen 'thuis te brengen'²⁶.

Onder verwijzing naar de appendix van de Analytik en de inleiding tot de Dialektik die samen het grote keerpunt vormen van de eerste kritiek, stelt Lyotard de diagnose dat het denken met de reflectie alleen reeds afdoende is uitgerust tot de hele onderneming van de kritiek. Zij (de reflectie) is de wegbereidster van kritische filosofie, in de zin dat ze synthetische oordelen a priori mogelijk maakt; vereist daarbij is immers het enigmatische vermogen om 'juiste' oordeels-criteria te verzinnen zonder ze tevoren te kunnen testen. Dat is mogelijk dankzij het tautegorische karakter van de reflectie als gevoelsmatige weerspiegeling van zichzelf terwijl ze oordeelt en koppelingen (synthesen) maakt. Ze maakt deze koppelingen niet volgens gegeven objectieve regels en criteria, maar volgens toetsstenen die vooralsnog alleen corresponderen met gevoelsmatige verhoudingen in wat zich aan het denken voordoet voorzover het denken alleen nog aan zichzelf teruggeeft hoe het voelt om dat (wat zich voordoet) te denken²⁷.

Het tautegorische aspect van de reflectie transformeert samen met het heuristische aspect de aporie van de kritiek tot een legitieme paradox. Die aporie bestond in het moeten anticiperen van het eigen a priori, hetgeen dus geschiedt via de paradoxale tautegorie. De reflectie constitueert geen

condities voor het kennen of waarnemen, er is hier geen genealogie maar een anamnese in de reflectieve beweging, een terugbuigen van het denken naar zichzelf om bij zichzelf verhaal te halen. Naarmate de reflectie zich minder bezig houdt met de 'zekere' syntheses en koppelingen die overeenstemmen met de logische categorien, en méér met het zoeken naar regulering, geleiding en analogie komt zij beter tot haar recht. Zoals bijvoorbeeld in of liever 'in samenwerking mét' de Ideeën van de rede, de morele wet, de smaak en het sublieme sentiment, en tenslotte in het historisch-politieke oordeel. In de esthetiek treedt de anamnese van het kritische denken helder aan het licht als oordelen dat zichzelf bereflecteert als gewaarwording. Men zou kunnen zeggen dat de eerste kritiek de omgekeerde (niet-anamnetische) beweging voltrekt waardoor de indruk ontstaat dat de reflectieve 'toetsstenen' geheel en al in dienst staan van de logische categoriën. Deze indruk wordt nog versterkt doordat zelfs de kantiaanse analyses van het schone en het sublieme afhankelijk zijn van de logische categorien, hoewel de tautegorisches zelfperceptie daarbij niet gemist kan worden. Kan echter zoals Kant suggereert over die perceptie zelf niets gezegd worden dan in termen waarvan logische categorien deel moeten uitmaken? Welke is de relatie tussen tautegorie en categorie, tussen reflectie en determinatie?

Zoals Kant het in de eerste kritiek voorstelt zouden de reflectieve 'toetsstenen' niet veel meer zijn dan de weerspiegelingen of voorbereidingen van de verstandscategorien in het subjectieve. Als volgt:

Parallellie Reflectieve Toetsstenen en Logische Categorieën bij Kant

Toetssteen	Categorie
Identiek	Kwantiteit/Universaliteit
Divers	Kwantiteit/Particulariteit
Overeenstemmend	Kwaliteit/Affirmatie
Strijdig	Kwaliteit/Negatie
Intern	Relatie/Substitutie
Extern	Relatie/Causaliteit
Bepaalbaar	Modaliteit/Waarschijnlijkheid
Bepalend	Modaliteit/Zekerheid

Deze voorstelling van zaken gaat voorbij aan de heuristische functie van de reflectie. Met de categorie kan men zich niet oriënteren in het denken, de categorie is zelf stekeblind - er is een subjectief onderscheidingsvermogen nodig om te kunnen beslissen niet alleen in hoeverre welke categorieën, maar ook in hoeverre welke faculteiten bevoegd zijn om een geval, een gegevenheid onder de hoede te nemen. De input-gegevens zijn hoe dan ook niet zoals in een wetenschappelijk

onderzoek of ten behoeve van een computer-programma tevoren naar hun relevantie en hun 'verschijning' geselecteerd en geprepareerd. Omgekeerd is het veeleer zo, dat de heuristische functie van de reflectie een 'weerstand' onthult tegen assimilatie in de categorieën van het verstand²⁸.

Kant gebruikt ergens de term *konsequente Denkungsart*, iets dat hij uitwerkt in de derde kritiek. Daar onderscheidt hij als moeilijkste vorm *mit sich selbst einstimmig* denken, waarin ook met de andere twee vormen rekening moet worden gehouden, namelijk die van het 'voor zichzelf denken' en 'het denken door zich in het heel andere te verplaatsen'. Cruciaal verschil tussen Kant en Lyotard is nu dat Kant deze drie vormen verdeelt over verstand, rede en oordeel, terwijl Lyotard ze alledrie aan het oordelen, aan de reflectie toewijst. Hieraan kan worden toegevoegd dat uit het feit dat de filosofie niet geleerd kan worden, volgt dat zij thuishoort in het oordelen, en niet in de rede.

Men kan zich met Lyotard dus afvragen, of de kantiaanse analyse van de esthetiek niet een veel te zwaar, en daardoor zinloos of zelfs noodlottig beroep doet op de verstandscategorieën. In het esthetische smaakoordeel en gevoel is de reflectie ontlast van alle taken buiten die van het zuivere reflectieve oordelen zelf, zij hoeft niet haar mogelijksvoorwaarde te zoeken, is niet meer dan 'voelen', dat is: onmiddellijk oordelen. Zodra Kant de verstandscategorieën op dit oordelen betreft gaat het wemelen van de paradoxen, restricties en clausules. *Le brouillage est constant, et patent*²⁹. Men zou haast zeggen dat deze omslachtigheden oftewel haperingen stroken met de eigenlijke portée van de kritieken. Die portée kan bestaan in de noodzaak van een reflectieve topiek als remedie tegen een intellectualisme dat blind vaart op cognitieve regels die door de kritiek wel moeten worden herleid tot hun mogelijksvoorwaarden, maar die daarom nog niet mogen worden beschouwd als wetmatige categorieën aan de hand waarvan alle mogelijke gewaarwordingen kunnen worden thuisgebracht.

Lyotard maakt dan de sprong die inmiddels kenmerkend is geworden voor zijn herschrijvingen: moeten we niet concluderen dat de competentie van de verstandslogica inzake het reflectieve oordeel nul komma nul is? Is het niet zo dat de reflectie, overgelaten aan zichzelf, niets anders kan en hoeft te zeggen dan: "ik voel, ik voel", en "ik voel dat ik voel"? Zoals de ingenieuze kunstenaar geen cognitieve beschrijving kan geven hoe zijn product tot stand is gekomen, maar veeleer laat weten dat de natuur hem de regel geeft? Is het 'bewustzijn' van de zuivere reflectie daarom niet onbewust, als een 'natuur'? We moeten dan nog wel onderscheid maken tussen reflectie en esthetisch gevoel, omdat de laatste niet zoals de eerste werkt met 'plekken van vergelijking' (*'lieux' de comparison*) of 'toetsstenen'. Ook het morele gevoel, het respect, deelt zich 'zonder meer' mee als een staat van denken die tegelijkertijd buiten het denken is omdat de transcendente vrijheid niet kan worden begrepen (*incompréhensible*), maar wel 'tegenwoordig' kan zijn als teken, als moreel gevoel.

Stel nu de (ten opzichte van de anamnese) omgekeerde situatie, dat het denken een beroep zou moeten doen op de categorieën om de zuivere reflectie naar aanleiding van het esthetische of ethische gevoel een heuristische wending te kunnen geven. Maar het gebruik van die categorieën leidt dan tot heel andere resultaten dan in het cognitieve veld: hun logica wordt ondermijnd, verdraaid, kan niet zonder oneigenlijke modificaties van toepassing zijn. Het blijkt dat ze alleen 'analogisch' op de gevoelens kunnen worden betrokken, en dat ze daarbij de bemiddeling niet kunnen missen van de 'reflexieve toetsstenen'. Hoewel de heuristiek dus een methode kan volgen in plaats van een maniere, leidt die methode tot de onderkenning dat de verstandscategorieën alleen niet toereikend zijn, en dat er een methodisch gemankeerde (ana-logische) heuristiek uit de bus komt.

Hoewel de categorieën anderzijds ook niet gemist kunnen worden bij het thuisbrengen van de ervaringen kan het verstand geen 'thuis' bieden aan wat immers nooit volledig met de categorieën overeenstemt. Verstand en evenmin de rede, zelfs niet in het geval van het sublieme gevoel, kunnen ooit het definitieve tehuis zijn van wat de reflectie naar hun deur geleidt. Lyotard lijkt hier, in overeenstemming met de ontologie en kentheorie van zijn eigen phrase-filosofie, de terminologie van het 'thuisbrengen' (*domicilier*) tenslotte nog onderuit te halen, aangezien geen faculteit kan worden beschouwd als de definitieve thuishaven van wat ook maar in het denken passeert³⁰.

Tot zover de bespreking van 'La réflexion esthétique', het eerste hoofdstuk van de *Leçons* dat tamelijk uitvoerig aan bod is gekomen omdat Lyotard zich hier zeker niet beperkt tot een getrouwe weergave van de Kant-tekst. Integendeel ontvouwt hij een visie op de kritische reflectie die ogenschijnlijk niet ver van Kant wegloopt, maar die zoals later blijkt volgens Lyotard de esthetische reflectie niet tot haar model neemt met het oog op een door haarzelf te bemiddelen 'commonwealth' van uit zichzelf heterogene faculteiten. Afgaande op de hierboven besproken tekst is het echter nog niet zover met de ontpopping van Lyotards eigen versie van reflectie. De 'elementaire' reflectie zoals die tot dusver is omschreven zou nog steeds heel goed in dienst kunnen staan van een facultaire Gemeenebest, en een logocentrische bestemming voor de kritische reflectie. Het sublieme is nog nauwelijks aan de orde geweest, en de différend evenmin. Men zou kunnen zeggen dat différend en kantiaanse reflectie elkaar voor het eerst treffen in de derde Kant-notitie van *Le Différend*. Deze notitie vormt de filosofisch zwaardere kern van het hoofdstuk over de genres en de normen (Le genre, la norme), en meer in het bijzonder over de problematiek van de différend als 'opgave' voor de kritische reflectie, maar hier dan wel in het kader van de phrase-filosofie.

Archipel of vulkanisch landschap?

De tekst van de derde kant-notitie in *Le Différend* (pp. 189-196) is vrijwel gelijk aan hoofdstuk 2 van *L'enthousiasme*, en zou daarom al geschreven zijn in 1981. In die andere versie lezen we de

term 'zinsfamilie' in plaats van zinsregime of aankoppelingsgenre. Maar daarmee valt een belangrijke nuance weg die in het hoofdstuk 'Le genre, la norme' waar deze Kant-notitie deel van uitmaakt, herhaaldelijk op de voorgrond staat.

Hoewel Kant nooit een kritiek van de politieke rede heeft geschreven, is het verspreide karakter van zijn historisch-politieke geschriften allicht symptomatisch voor de bijzondere heterogeniteit van het onderwerp 'politiek'. Die heterogeniteit toont zich al in de derde kritiek waar de faculteit van het oordelen tenminste twee objecten heeft, de kunst en de natuur. Lyotard vraagt hier of het oordelen eigenlijk wel een afzonderlijke faculteit belichaamt omdat immers elke zinstoetsing of presentatie ten behoeve van een zinstoetsing reeds een oordeel met zich meebrengt. Dit maakt meteen duidelijk dat Lyotard in *Le Différend* anders dan in de *Leçons* wél steeds 'switcht' tussen de kantiaanse reflectie-filosofie en zijn eigen phrase-filosofie. Voorlopig ligt het zwaartepunt bij Kant: telkens wanneer het nodig is om een passende categorie van presentatie (schema, symbool of type) te zoeken voor een zin brengt het reflectieve oordeel bij Kant uitkomst. Het oordeelsvermogen kan 'overgangen' maken tussen de faculteiten, of misschien beter gezegd, 'zich bewegen tussen de faculteiten'. Het oordelen heeft weliswaar geen eigen type object, maar bepaalt wel de wijze waarop een object gepresenteerd dient te worden, namelijk volgens de regels van een door dat oordelen aan te geven faculteit. Lyotard spreekt van een *démultiplication des facultés*, in het Engels en Duits tamelijk zwak vertaald met respectievelijk *gearing* en *Transmission*. Het gaat dan steeds om de zogenaamde faculteiten van de geest die 'cognitief' te noemen zijn in de mate dat ze 'objecten' hebben, dat wil zeggen hetzij 'domeinen', hetzij 'territoria', hetzij 'velden'. Het (overkoepelende) idee van een tegelijk verbindende en scheidende *démultiplication* van het oordelen kan hoogstens een symbolisch veld tot object hebben, een veld dat alleen via een symbool kan worden gerepresenteerd.

Als zo'n symbool zou de metafoor van de archipel kunnen dienen, een 'veld' waarin de faculteiten 'eilanden' vormen, en het oordelen voorgesteld zou kunnen worden als een bootje of pontonbrug tussen de eilanden, ofwel complexer, als een 'admiraal' of 'reder'. De lingua franca van de pendeldienst is het metaforische 'als of' waarmee de heterogeniteiten worden gecommuniceerd in 'als-of'-waarden, dat wil zeggen: de eilanden kunnen elkaar alleen verstaan via symbolische transponering. En 'verstaan' is dan nogal betrekkelijk want het gaat er alleen om dat het oordelen hen kan onderscheiden. Dit lukt slechts door hen begrippelijk te verbinden in wat een cognitief (representerend!) veld is, waarin (nu volgt een voorbeeld van een 'alsof-model') sommige faculteiten een 'domein' afbakenen, en anderen een 'terrein'. Maar de genoemde afbakeningen zijn uitsluitend een zaak van het oordelen zelf dat zich daartoe een vrij veld projecteert. Lyotard laat hier de vraag onbeantwoord die hij zelf oproept door de problematiek van het bepalen van een zinssoort of een aankoppelingsgenre in verband te brengen met het reflectieve oordeelsvermogen van Kants derde

kritiek. Kunnen we het symbool van de archipel zonder meer transponeren naar de phrase-filosofie? Vormen ook de zinsfamilies eilanden waartussen de reflectie voor een 'lingua franca' zorgt, een medium dat tenminste in staat stelt om het oneens te zijn? Maar waar is die reflectie gesitueerd, waar situeren de zinsuniversa van het reflectieve oordeel hun instanties en welke instanties zijn dat eigenlijk? En tenslotte: is de 'lingua' van de reflectie een medium dat geheel ten dienste staat van openbaarheid als transparantie en algemene toegankelijkheid en 'deelbaarheid' (bij Lyotard: *partage*) van het oordelen?

Als negatieve, 'ongelukkige' overgang tussen faculteiten waarop het oordelen als 'watchdog' gespits moet zijn noemt Kant vooral de transcendentale illusie. En Lyotard transposeert die illusie meteen naar de phrasen: bijvoorbeeld het opvatten en gebruiken van dialectische zinnen als cognitieve zinnen. De kritische oordeels-zin kan aangeven dat dialectische zinnen symbolen presenteren en geen fenomenen. Als voorbeeld van een positieve overgang noemt Kant 'het schone als symbool van het goede', oftewel een analogie in de trant van: 'maatschappij als lichaam of machine'. De overeenkomst in dit soort analogiën betreft de identiteit van dezelfde reflectieve regel die op beide gevallen wordt toegepast. In het voorbeeld wordt een kenmerk dat toepasbaar is op een object vervolgens toegepast op een heel ander object dat verder op allerlei punten verschilt van het eerste object. Phrase-filosofisch laat zich dat als volgt vertalen: in de analogie van het schone en het goede wordt dan niet zomaar van buiten af eenzelfde operationele regel op twee gevallen toegepast, maar is veeleer sprake van een wijzen op gelijksoortige zins-regimeregels van verder sterk verschillende zinsregimes. Men kan ook spreken van identieke kenmerken van verder zeer verschillende zinsuniversa. Bij het schone en het goede zijn er zulke overlappingsen, met name in hun apriorische mogelijkheidsvoorwaarden van onmiddellijkheid, belangeloosheid, vrijheid en universaliteit. Deze mogelijkheidsvoorwaarden zijn echter in elk der beide domeinen van het schone en het goede op geheel verschillende wijze werkzaam.

Aldus hebben we hier te maken met een voorbeeld van 'kruisbestuiving' tussen de kantiaanse filosofie en de phrase-filosofie. De overgangen tussen de faculteiten resorteren althans in het perspectief van Lyotard niet alleen onder de regels van die faculteiten zelf, maar ook onder regels en kenmerken van zinsuniversa als situaties van gevallen die (nog) niet duidelijk zijn af te stemmen op een facultaire finaliteit, maar een op soort proto-finaliteit die Lyotard dan kan aanduiden als die van een zinsregime³¹. Maar dan blijkt het phrase-filosofische onderscheid tussen zinsregime en aankoppelingsgenre van nut te kunnen zijn. Hiermee kan immers worden aangegeven dat een facultair vermogen net als een 'genre de discours' ongelijksoortige condities en vooral ongelijksoortige situaties van instanties met elkaar kan verbinden - een cruciale nuance die een reflectie uitsluitend op zoek naar verbindingen tussen faculteiten wellicht zou kunnen ontgaan. Terwijl

Lyotard in vrijwel alle kantiaanse 'notities' van *Le Différend* de faculteiten opvoert als aankoppelingsgenres, valt in de versie afgedrukt in *L'enthousiasme* het onderscheid weg tussen zinsregime en aankoppelingsgenre. Reeds in de eerste Kant-notitie liet Lyotard zien hoe datgene wat Kant noemt een faculteit (bijvoorbeeld de verbeelding) kan bestaan uit een aaneenschakeling van op zich heterogene zinsregimes waarin niet steeds hetzelfde subject dezelfde positie inneemt in hetzelfde zinsuniversum.

Lyotard gebruikt aldus de phrase-filosofie als instrument voor de analyse (of zelfs nuancering) van de kantiaanse kritiek, maar bekommert zich hier nauwelijks om de relatie tussen de phrase-filosofische invalshoek en het kantiaanse antropologische bestek. Hoewel hij de 'overgang' tussen faculteiten hier en daar beziet als aankoppeling tussen zinnen, hetgeen dan tot interessante hypothesen kan leiden, blijft zijn bespreking van de reflectie hoofdzakelijk binnen de perken van de kantiaanse constellatie. Zo ook in die gevallen waarin het oordelen tot een 'schikking' tussen faculteiten moet zien te komen. Voor de *Widerstreiten* tussen mathematisch/transcendentale ideeën (eerste twee antinomiën van de theoretische rede met betrekking tot de vraagstukken of alles een begin/einde heeft of niet, en of alles oneindig deelbaar is of niet) kan bijvoorbeeld geen oplossing worden gevonden omdat beide partijen zich vanuit dialectische zinnen beroepen op directe verstandelijke zekerheden. Bij de *Widerstreiten* tussen synthetische transcendentale Ideeën (omtrent vrijheid en een hoogste wezen) gaat het daarentegen om conflicten louter tussen Ideeën van de rede, hetgeen een 'schikking' mogelijk maakt. Die schikking bestaat in een uiteenzetting van de condities voor de synthese van het heterogene, dat wil zeggen de jure, want er wordt daarvoor geen regel gegeven, maar een leidraad volgens welke de heterogeniteit kan worden 'bevestigd'. Langs die leidraad is het reflectieve oordeel namelijk alert op singulariteiten die cognitief onpresenteerbaar zijn, en is het gespist op het vinden van een regel voor deze gevallen. Met andere woorden: de regel wordt voorondersteld, zonder haar nog te kennen. Dat is de premisse van een orde 'die er niet kan zijn' omdat de singulariteiten waar het om gaat neerkomen op gevallen 'waarover (nog) geen facultaire eensgezindheid bestaat'. De leidraad leidt naar een doel, affirmatie van heterogeniteit die 'natuurlijk' niet kan worden gerepresenteerd als een object, maar wel gepresenteerd via een idee van een natuur. Deze idee wordt door het reflectieve oordeel wordt uitgedragen wanneer het voor singulaire gevallen naar regels zoekt³².

Het is niet alleen voor de kantiaanse filosofie, maar allicht voor het hele verlichtingsdenken van belang een idee van de natuur te hebben die uitgaat boven die van een dode machine, of van een metafysisch model of programma dat van hogerhand of vanuit onpeilbare diepten wordt bestierd. Volgens Kant is de filosofie een permanente bewapening van de geest tegen diegenen die de verschijnselen als dingen-an-sich beschouwen. Er zou dan namelijk geen rol zijn weggelegd voor de

geest in wat als een levendige strijdigheid gedacht kan worden, met een diversiteit van inzetten en een voortdurende spanning tussen entropie en doelbewustheid. Het ontbreken van eenheid is juist de motor van leven en vooruitgang waarin eenheid altijd gezocht (dat is nog steeds Kant, niet Lyotard!) maar nooit volledig gevonden kan worden. Het idee van de natuur als objectief doel kan zelf niet objectief worden gepresenteerd, maar kan zich alleen als een teken manifesteren, als een affectief teken, waarbij men zich dan toch een zender voorstelt, en een (onbekende) intentionaliteit. Kortom: het idee van de natuur via een teken dat niet anders dan door diezelfde natuur kan worden gegeven - een 'circulus' van natuur en rede, zegt Lyotard³³. Maar hoe het ook zij met de leidraad van de idee, de analoga van de reflectie zijn in elk geval niet louter denkbeeldige 'Gedankendinge' want zij maken de grenzen van de geldigheid uit - de faculteiten leiden niet de reflectie, die juist de scheidsrechter is van hun 'spel'.

In de derde Kant-notitie van *Le Différend* zien we hoe phrase-filosofie en reflectie-filosofie schijnbaar probleemloos op elkaar worden betrokken. Ook valt niets te bespeuren van kritiek zoals die wel doorklinkt in de eerste twee Kant-excursen van *Le Différend*. Waar het de mogelijkheden van het reflectieve oordeel betreft lijkt Lyotard hier Kant in de armen te hebben gesloten, terwijl hij de Kant van de eenheid van het subject wat betreft *Darstellung* en morele verplichting op afstand houdt. Hij suggereert dat het oordeelsvermogen van de derde kritiek het geschikte instrument is voor het constateren en analyseren van différends tussen zinnen, zinsregimes, en aankoppelingsgenres. De laatste worden immers evenals de faculteiten gekenmerkt door de finaliseringen waarmee ze de heterogeniteiten en strijdigheden tussen zinnen overstemmen. Een belangrijk zo niet cruciaal verschil tussen wat Kant verstaat onder faculteit en Lyotard onder genre is evenwel gelegen in hun ontologische status. Een faculteit van geest, verstand of ziel is voor Kant een antropomorfisch gegeven, terwijl een aankoppelingsgenre niet meer is dan een historisch, niet perse antropocentrisch ingesloten patroon van overgangen tussen zinnen wier oorsprong ook al niet uitsluitend in de mens is gecentreerd. Kants 'archipel' wordt opgevoerd als een model dat boven de historie staat, terwijl Lyotard's phrasen en genres in de historie worden gevormd en getransformeerd. Lyotard lijkt dit slechts te onderstrepen wanneer hij in de *Leçons* suggereert dat het bouwwerk van de faculteiten geen reconstructie, maar veeleer een constructie is van de reflectieve kritiek. De faculteiten en hun ideeën en onderlinge overgangen zijn veeleer van lieverlee opgebouwd door de regelvrije reflectie, ongeveer zoals een rivier een landschap of moeten we zeggen een delta van eilanden vormt.

We zullen hier op terugkomen bij de verdere (na)besprekingen van de *Leçons*, en hier volstaan met nog te wijzen op mijn artikel "Het onmenselijke sublieme: denken onder de vulkaan".³⁴ In deze tekst probeer ik aannemelijk te maken dat we voor wat betreft 'de symbolische leidraad'

(‘het veld’) van de Lyotardiaanse reflectie beter kunnen spreken van een vulkanisch landschap dan van een archipel. Deze reflectie méér in de hoedanigheid van een affectiviteit (die althans altijd vertrekt vanuit een affectiviteit) is dan niet zozeer loodsbootje of 'reder' van het verkeer tussen rotsvaste eilanden. Zij is veeleer datgene wat in een vulkanisch landschap (nog) niet is gestold en uitgekristalliseerd, en als zodanig kan gelden voor wat er in dat landschap bodemkundig en geologisch gezien 'gebeurt', wat dat landschap niet alleen verandert maar ook vorm geeft, steeds anders formeert. Op de vraag hoe dit zich laat rijmen met de oordelende en kritische functie van de reflectie zal ik in het laatste hoofdstuk uitvoerig ingaan. Hier laat ik het bij de opmerking dat op dit punt voor mij ook weer twee wegen van interpretatie openstaan. Enerzijds één meer logocentrische die dichtert bij Kant en een 'kantiaanse' Lyotard blijft en die inhoudt dat 'het landschap van logos' als het ware bestaat uit 'in regels en ideeën gestold' oordelen. En anderzijds één meer paralogische die dat laatste niet uitsluit maar die tegelijkertijd inhoudt dat in de affectiviteit van het oordelen steeds een onbestemdheid zit besloten die nooit restloos kan aansluiten bij welke bestemming of 'baning' van of vanuit dat oordelen dan ook.

Noten

1 Zie mijn 'Het onmenselijke sublieme: denken onder de vulkaan' in Brons/Kunneman 1995.

2 In Heidegger et 'les juifs' nuanceert Lyotard dit enigszins (maar m.i. niet voldoende) door steeds te spreken over een 'joodse' traditie van receptiviteit en terughoudende reflectiviteit, en de kleine letter 'j' gebruikt hij dan om te verwijzen naar een traditie die niet is gebonden aan ethnische of andere eigennamen, dus: een traditie die sterk is vertegenwoordigd in de Joodse (hoofdletter 'J') cultuur, maar evenzeer voorkomt in andere culturen en groeperingen.

3 De Kant-notities verschijnen in 1983, en gedeeltes ervan nog eerder, terwijl de *Leçons* pas in 1991 uitkomen. Toch maken de notities een '(post)-modernere' indruk; wellicht komt dat door het close-reading karakter van de *Leçons*.

4 Elementair in de betekenis van het Engelse 'elemental', d.i. 'tot de bouwstenen behorend'.

5 Zie noot 6..

6 Zoals in de inleiding van deel 2 gesteld, kan Lyotards analyse van het sublieme worden gezien als een analyse van het gevoel zoals dat a priori meespeelt of beter gezegd in het geding is in elke différend. Deze analyse vraagt echter op haar beurt om een heroverweging van de reflectie zelf (voor wat betreft haar verhouding tot de différend als een affect dat zij zelf ook deelachtig kan zijn).

7 *on pourrait dire que ces leçons visent à isoler, dans le texte kantien, l'analyse d'un différend dans le sentiment, qui est aussi celle d'un sentiment du différend, et à rapporter le motif de ce sentiment au transport qui conduit toute pensée (y compris critique) à ses limites.* (10)

8 'La réflexion esthétique', p. 13-68. Dit is op zijn beurt Lyotards bespreking van de genoemde paragrafen van de *Kritik der Urteilkraft*.

9 *Il va donc s'efforcer de «découvrir» une généralité ou une universalité qui n'est pas celle de leur possibilité, mais de leur existence. Et la question critique est de déterminer selon quel principe la réflexion se guide sur le chemin de cette découverte (15)*

10 *...terme par lequel je désignerai seulement ce fait remarquable que le plaisir ou la peine est à la fois un «état» de l'âme et l'«information» que l'âme recueille quant à son état (16)*

11 *Mais le jugement esthétique recèle, à mon sens, un secret plus important que celui de la doctrine, le secret de la «manière» (plutôt que de la méthode) par laquelle la pensée critique elle-même procède, en général. La manière (modus aestheticus) «n'a d'autre mesure que le sentiment de l'unité dans la présentation», la méthode (modus logicus) «obéit à des principes déterminés» (19)*

12 *Elle (la pensée) se met à l'écoute de ce qui va orienter son examen critique, un sentiment (20)*
Hierna wendt Lyotard zich tot Kants 'Qu' est-ce que s'orienter dans la pensée?', vert. Philonenko 1978 van: Was heißt: sich im Denken orientieren (1786).

13 *Mais ne pouvoir éviter est une chose, savoir ce qu'il faut éviter, une autre. Ce «savoir» idéal est donné à la réflexion dans le jugement esthétique parce qu'elle y trouve le modèle de sa «manière» le plus autonome. (21)*

14 Zie Duintjer 1966 en 1988

15 Lyotard laat de phrase-filosofie echter zoals overal in de *Leçons* buiten beschouwing, hoewel de notie van de différend wel een hoofdrol zal gaan vervullen.

16 *La réflexion pure est d'abord la capacité qu'a la pensée d'être informée immédiatement de son état, par cet état en sans le moyen de critères autres que le sentiment (25)*

17 Zie voor die condities hieronder, waar de 'Reflexionsbegriffe' aan bod komen.

18 Wanneer men hier in plaats van 'toestanden' zou spreken van 'zinnen', dan moet er in plaats van over 'denken' worden gesproken van 'phraseren'. Maar waarop betrekken zich de verhoudingen tussen de zinnen? In mindere of meerdere mate op een 'logos' die zinnen aaneenkoppelt, terwijl dat in de kantiaanse filosofie neerkomt op de synthese vanuit het subject.

19 *Il ne paraît pas discutable que les conditions les plus élémentaires (les synthèses du temps) pour la synthèse d'un Selbst font ici défaut. Or cette défaillance n'empêche nullement le sentiment sublime d'être un sentiment, c'est-à-dire une «sensation» par laquelle une pensée, ici réfléchissante, est avertie de son état.(37)*

20 P. 38/39

21 *Le sentiment esthétique dans la singularité de son occurrence est le subjectif pur de la pensée, c'est-à-dire le jugement réfléchissant en lui-même.(40)*

22 *C'est précisément par la réflexion, en se guidant sur l'état subjectif de la pensée, sur le sentiment qui l'accompagne en tous ses actes, que l'on peut repérer cette apparence (transcendantale) et rétablir les bonnes domiciliations. Et quand l'acte de la pensée porte sur le sujet, c'est par la réflexion encore que l'on peut faire la critique de la notion de sujet. (41)*

23 Vanaf pg. 41 (1.5 L'heuristique)

24 *Il faudrait disposer d'une «topique» qui, non seulement distinguerait d'avance les «lieux» selon lesquels des synthèses peuvent avoir «lieu», précisément, mais aussi les conditions où l'application de ces synthèses est légitime et celles où elle ne l'est pas. (42)*

25 'Intuïtie' dus in de kantiaanse betekenis van pre-conceptueel inzicht, 'aangemaakt' door de verbeelding, wat we in het Nederlands weer moeten opvatten als waarneming in de zin van voorstellingsvermogen.

26 *Mais cette domiciliation exige de la pensée une faculté de s'orienter. L'indétermination relative, l'amphibologie, des «titres» réflexifs laisse de la place à l'hésitation quant à la bonne adresse, tandis que la détermination des synthèses sous les catégories de l'entendement suppose au contraire le domicile légitime déjà connu et occupé.* (47)

27 *Il faut donc que le pouvoir de critiquer ait cette énigmatique capacité de juger des «bonnes» conditions du jugement «avant» de pouvoir user, d'avoir le droit d'user, de ces conditions pour juger si elles sont les bonnes. Or la réflexion est tautégorique, en ce qu'elle n'est rien que le sentiment, plaisant et/ou pénible, que la pensée a d'elle même tandis qu'elle pense, c'est-à-dire qu'elle juge, ou synthétise. Les opérateurs des synthèses qu'elle produit sont «d'abord» reflétés ou réfléchis, sous les «titres» ou les «concepts de la réflexion», comme des assemblages flous, non encore domiciliés, pré-conceptuelles, senties. Et c'est justement parce que ces «titres» sentis ne sont pas encore déterminés dans leur usage objectif (n'ayant valeur que «subjective») que la réflexion pourra en légitimer ou en délégitimer l'usage selon la faculté qui s'en saisit...la pensée se sentant penser et se sentant pensée, ensemble. Et comme penser est juger, se sentant jugeante et jugée, d'un même coup. C'est dans cette présence subjective de la pensée à soi que s'esquisse le geste de domiciliation qui vient adresser les synthèses spontanées (sous leurs «titres») à leurs faculté de tutelle, en limiter ainsi l'usage et en fonder la légitimité.*(47-48)

28 *La fonction heuristique de la réflexion est si importante qu'elle découvre une «résistance» des formes de l'intuition à leur assimilation induite aux catégories de l'entendement.* (55)

29 p. 62

30 *Si domicile il y a, il faudrait l'appeler, on le sait, faculté de juger réfléchissante. Mais on peut douter qu'elle soit un domicile, étant plutôt, dans la pensée critique, le titre de la pensée même, en général, et notamment critique: domiciliante.* (65)

31 Een zinsregime laat de aankoppelingen immers in principe vrij, anders dan een discoursgenre. De vraag is dus of faculteiten en discoursgenres wat overgangen en aankoppelingen betreft tot op zekere hoogte corresponderen.

32 *Le juge supplée à l'absence d'un tribunal universel ou d'un jugement dernier devant lequel le régime de la connaissance et celui de la liberté pourraient être, sinon réconciliés, ils ne le seront jamais, mais du moins mis en perspective, ordonnés, finalisés selon leur différence. Cette suppléance est cependant autorisée par l'Idée d'une nature, au sens kantien. Nature est le nom que porte l'objet de l'Idée de finalité objective, et celle-ci est elle-même exigée par le jugement réfléchissant lorsqu'il cherche à rendre raison des existences singulières que la légalité du monde «mécaniquement» n'explique pas.* (p. 195)

33 Zie de bespreking van het eerste hoofdstuk van de Leçons.

34 In: R. Brons & H. Kunneman (red): Lyotard lezen (Boom Amsterdam/Meppel 1995, pp. 120-140).

Deel 2-Reflectie

Hoofdstuk 7

Het Sublieme

In dit hoofdstuk wordt het sublieme eerst onderzocht als 'teken' voor de reflectie. In het zesde hoofdstuk¹ van de *Leçons* geeft Lyotard een overzicht van verschillende soorten sublieme tekens. In *Le Différend* behandelt hij daarvan het *geschiedsteken* en met name het *enthousiasme* zeer uitvoerig, als gevoelsmatige aanknopingspunten of 'bakens' van de kantiaanse kritiek wanneer zij zonder voldoende objectieve gegevens of regels moet oordelen over geschiedenis, maatschappij en politiek-ethische kwesties. Na de vierde Kant-notitie vraagt Lyotard zich in *Le Différend* af welke sublieme aanknopingspunten het denken in onze tijd zouden kunnen leiden. Nadat hij heeft geconcludeerd dat dit niet veel anders dan de *différend* zelf kan zijn, lijkt de behandeling van het sublieme gevoel althans in *Le Différend* op dat punt te blijven steken. Ik schakel dan weer over naar de *Leçons* voor een diepgaandere analyse van de verhoudingen tussen reflectie en sublieme bij Kant.

Sublieme tekens

Zoals gezegd geeft Lyotard in het zesde hoofdstuk van de *Leçons* een overzicht van 'enkele tekens van heterogeniteit'. De sublieme dissonantie van de vermogens kan tegelijkertijd (en même temps) gepaard gaan met een suprême consonantie van het denken met zichzelf². Deze consonantie herleidt Kant tot een transcendent principe (*principe supra-sensible*, de bovenzinnelijkheid die alle denken gemeen heeft, zie onder 'De deelbaarheid van het sublieme gevoel' verderop in dit hoofdstuk). Eerst onderzoekt hij echter de sublieme paradox aan de hand van 'zekere termen' die ermee plegen te worden geassocieerd. De eerste die we kunnen noemen is die van de *weerstand*. De relatie tussen het sublieme sentiment en de interesse (*l'intérêt*, = belang, inzet) van de zintuiglijkheid is de relatie van een weerstand, een wederzijds verzet. De kwaliteiten van het lustgevoel worden onderscheiden naar de interesse die al dan niet wordt bevredigd: de 'neiging', 'aanvechting' oftewel 'beheptheid' interesseert zich voor een andere voldoening dan het verlangen om goed te doen. Een interesse vooronderstelt of produceert een behoefte, en laat het oordeel over het ermee verbonden oogmerk niet meer vrij. De zintuigen hechten zich aan objecten, terwijl de rede haar interesse richt op 'objecten' (handelingen, tekens) waarin zij wordt geacht zich te realiseren. In beide gevallen is de voldoening afhankelijk van een gedetermineerde afstemming, hetzij empirisch, hetzij transcendentiaal (Lyotard voegt hier toe: *et même transcendante*). De gunst van het schone is echter niet voorbepaald door enige afstemming op een 'object', laten we liever zeggen:

door geen enkele gedetermineerde interesse bestemd. Het gaat hier om een 'vrije', ongedetermineerde voldoening, het denken wordt geen behoefte gewaar, geen motief, zelfs geen interesse. Hoewel het sublieme ook onmiddellijk affecteert, doet het dit in en door zijn weerstand tegen de interesse van de zintuigen. *Wider* en *Durch* zijn karakteristieke patronen van het sublieme want beide signaleren een weerstand, een *contrarie* oftewel *différend affectuel*, d.i. de subjectieve staat van het denken ten prooi aan de *différend* van zijn vermogens, die van het presenteren en die van het begrijpen³. Niet iedere weerstand vooronderstelt en vertegenwoordigt een *différend*, maar andersom is er geen *différend* zonder weerstand. De weerstand in het sublieme is het teken van een *différend* die onoplosbaar is, en indien 'gedeplaceerd' elders weer zal opduiken. De dissonantie van de denkvermogens wordt nooit opgelost maar voert wel een finaliteit aan, die van de consonantie van het denken met zichzelf, die bestaat in een onvermijdelijke beweging naar de eigen grenzen, waarin zijn heterogeniteit reflectief wordt bevestigd⁴. Het absolute of transcendente is daarbij nooit gegeven in een presentatie, maar altijd op zichzelf 'present' als een teken, een appel *à penser au-delà du «là»*. Het komt er nu op aan hoe de heterogeniteit zich laat denken door een denken dat *d'éprouver réflexivement son hétérogénéité* als zijn bestemming heeft. Wanneer deze finaliteit altijd present is als een *appel à penser au-delà du «là»*, is dat dan 'dankzij' de dispositie van de rede het transcendente te kunnen denken als bovenzinnelijkheid, of komt dat door de elementaire eigenschap van de reflectie de weerstand niet alleen te kunnen ondervinden (*éprouver*) als haar grens, maar ook als haar drijfveer? Deze passage over de weerstand in de *Leçons sur l-analytique du sublime* is voor een 'paralogische' Lyotard-interpretatie van groot belang. Men zou de sublieme weerstand in verband kunnen brengen met de 'materialiteit' van de *Empfindung* zoals deze in vorige hoofdstukken ter gelegenheid van Lyotards commentaren op Kant op tafel kwam. Ik kom hieraan het eind van dit hoofdstuk op terug, nadat de analyse van het sublieme is 'voltooid'.

Bij de presentie van het absolute of transcendente komt men al gauw terecht in termen van *negatieve presentatie*, een tweede teken van heterogeniteit. De onpresenteerbare presentie van het transcendente leidt niet tot levenloze, verloren sentimenten, integendeel. Kant spreekt opeens over een teugelloosheid van de verbeelding, een waanzin ten overstaan van de onpresenteerbare presentie, en hij doelt dan op het pogen van de verbeelding om alsnog dat onpresenteerbare weer te geven, hetgeen in feite de motor is (geweest) van de moderne kunst sinds de romantiek. Kant noemt het *Wahnsinn* wanneer de verbeelding het absolute wil presenteren door voorbij haar maatstaven te gaan, waarbij ze dus alleen 'negatief' kan presenteren. *Schwärmerei* heet het echter wanneer dezelfde verbeelding meent een positieve presentatie van het absolute in huis te hebben. In de *Wahnsinn* probeert de verbeelding haar *différend* met de rede te overbruggen met als gevolg dat zij dezelfde *différend* in haar eigen schoot teruggeworpen krijgt. Zij krijgt de *différend* terug in de paradox van een voorstelling die aangeeft dat iets niet kan worden voorgesteld: het 'teken'

dat zelf presentatie is maar niets presenteert dan het onvermogen 'iets' te presenteren. Dat is de *différend* in de sublieme werken van avant-garde kunstenaars. In diverse teksten bijeengebracht in *L'inhumain* gaat Lyotard veel uitgebreider op dit thema in⁵.

De verbeelding kan het sublieme teken alleen signaleren als een louter reflectief 'iets' dat 'aan- komt' in de reflectieve gewaarwording van een denken dat de *différend* waarneemt van een presentie uitgezonderd van de presentatie⁶. Deze *différend* impliceert geenszins dat de twee partijen elkaar niet verstaan; men kent elkaars idioom, hoort elkaars 'eisen', maar kan er onmogelijk adequaat op inspelen. Dit leidt tot de 'levendige' sentimenten van combattanten die zich niet in zichzelf opsluiten maar zich actief bekommeren om de 'onrechtvaardige claims' van de ander, en zich daartegen met eigen middelen te weer stellen. In dit bestek is de negatieve presentatie een demonstratie van de vergeefse eis dat het absolute zou moeten worden gepresenteerd. De rede eist dit van de verbeelding die zich daartegen op haar eigen manier verzet. Maar dit betekent dat tegenpartijen elkaar op de een of andere wijze moeten verstaan om een *différend* te kunnen hebben; wat zij echter niet kunnen is zich elkaars legitimiteit en finaliteit eigen maken.

Het voorafgaande is uiteraard (doch niet enkel en alleen dat) een filosofische blauwdruk van de sublieme kunst die al sinds de oudheid in een loopgravengevecht is verwickeld, zonder revolutie of grote verschuivingen, maar als een eeuwenlange langzame en nooit ophoudende ontworsteling van de verbeelding aan de technieken der schone kunsten. Zij wordt gedreven door het *appél* van het onpresenteerbare, door de *ébranlement de la pensée des formes par celle de l'absolu*. 'Ébranlement' als onthutsing of verbijstering stemt méér overeen met de Burkiaanse opvatting van het sublieme, die Lyotard in deze studie niet of nauwelijks behandelt, maar die wel toonaangevend is in vele gangbare interpretaties van het sublieme in de kunst⁷. Volgens de 'kantiaanse' Lyotard is de inzet van de sublieme kunst de vraag óf het mogelijk is, en hóe, te getuigen van het absolute door middel van artistieke en literaire presentaties die altijd zijn onderworpen aan de vorm. Lyotard geeft hier niet bloot dat deze inzet van de avant-garde om het onpresenteerbare weer te geven in zijn eigen filosofie een cruciale betekenis heeft. Het *appél* waar de avantgarde naar luis-tert is van betrekking op andere tekens van transcendentie dan bij Kant. In deze sublimiteiten blijft de verbeelding onvervroren 'aan zet' hetgeen men zou kunnen duiden als een volharding en accentuering van de sublieme onlust, maar ook als een manifestatie van een andere opvatting over de transcendentie die het *décor* vormt tegen de achtergrond waarvan het sublieme sentiment optreedt. Het zou kunnen gaan om een materiele transcendentie van het onpresenteerbare niet voorbehouden aan de rede en haar transcendente ideeën, maar aan de 'drive' die we bijvoorbeeld met de latere Lyotard 'phraseren' kunnen noemen⁸, als we daar de gebeurtenis van de presentatie

onder verstaan als datgene dat eventueel 'te denken geeft' mits we onder 'denken' nog niet verstaan de Rede, maar de reflectiviteit.

Het *enthousiasme* (derde teken) mag niet worden verward met het respect. Het enthousiasme is de Idee van het goede vergezeld van een affect dat alle ethische waarde teniet doet, en dat de rede op geen enkele manier kan bevredigen. Dit affect effectueert geen vrije causaliteit via de naleving van de Wet. Elk affect is immers blind, zowel in de keuze van zijn doel als in zijn manier om een doel aangegeven door de rede te bereiken. Het respect is daarentegen onmiddellijke drijfveer voor de wil, zodat rede en wil meteen kortsluiten. Het enthousiasme brengt het denken alleen op een affectieve wijze in relatie tot de rede en haar wet, en niet meer dan dat. Overigens gaat het bij de onderscheiding of liever variaties van het sublieme affect niet om de inhoud, maar om de intensiteit. Het kan zelfs variëren naar een *Affektlosigkeit, impassibilité*. Langs deze schaal transformeert de kwantiteit van de effectieve energie zich in beide kampen tot kwaliteiten van volharding, waardigheid, onverzettelijkheid. De overwinning is nooit aan de rede want er blijft altijd een spanning die zich kan stijven in een 'sublieme' volharding. Spreken in termen van een 'gezonde' of 'zieke' geest lijkt daarbij niet erg gelukkig. De geest is gezond als zij ziek is van het absolute (dixit Lyotard).

Die Einfalt (vierde en laatste teken dat hier wordt opgevoerd) als stijl van de natuur in het sublieme - niet complex, niet subtiel, maar doorzichtig en bijna onnozel als een kunstloze en vormeloze, 'lelijke' doelmatigheid, zoals de moraliteit ook 'stijlloos' is. Het is al een oud Europees intellectueel discussie-punt of de sublieme stijl de 'grote' stijl is in de trant van de klassieke retoriek, of integendeel de absentie van elke stijl. Maar we hebben al opgemerkt dat het ging om een strijd tussen een esthetiek van de 'presentie' contra de techniek van de schone en 'dus' 'goede' vormen. Bij Kant komt de esthetiek van de presentie heel dicht bij een 'morele' stijl. Toch blijft deze esthetiek een stijl, een teken van het absolute in en ondanks de vormen en zeden - het absolute 'getekend' als enkelvoudigheid. De morele wet affecteert het denken daarentegen direct, zonder teken 'in stijl', via zijn enkele presentie in het respect, niet subliem maar wel een 'model' voor het sublieme.

Het Geschiedsteken

De vierde notitie over Kant in *Le Différend* (pp. 232-246) behandelt een subliem teken van heterogeniteit dat slechts zeer ten dele aan bod komt in de *Leçons*. Het gaat hier eigenlijk over de verhouding tussen geschiedenis of liever geschieden enerzijds, en de logos c.q. de kritiek anderzijds. Onder het hoofd "De Geschieds-wetenschap" (*La science historique*) worden in het spoor van Kant beperkingen aan de orde gesteld van de theoretische phrase over de kosmologische reeks in

de menselijke geschiedenis. Het theoretisch-politieke onderzoek heeft cognitieve én speculatieve 'vleugels', dat wil zeggen betreft zich op een cognitieve werkelijkheid van bepaalde en bepaalde objecten die ook nog diachronische series moeten vormen in een 'historie van de mensheid'. De laatste series zijn niet intuïtief gegeven aan de verbeelding (voor de goede orde: dat is bij Kant het waarnemingsvermogen) maar vormen een object van een Idee die dezelfde anti-thetische tegenwerpingen krijgt te verduren als elke andere kosmologische reeks. Kant zet deze analyse meestal in tegen ijdele hoop, valse beloften en voorspellingen. Maar ook tegen het recht van opstand en gewelddadige vervanging van het gezag. Hij argumenteert dan dat de gemeenschap zelf objectief is, maar haar benadering van het goede subjectief: door de objectieve gemeenschapsstructuur te vervangen heeft men nog niets gedaan met de heterogeniteit tussen objectieve en subjectieve teleologie. Revolutionaire politiek verwart het cognitieve met het speculatieve. De vooruitgang van een gemeenschap naar het goede is dan ook niet gehouden aan empirische inzichten, maar aan 'tekens' (zie hieronder).

Behalve deze problemen met de synthese van de 'oplopende reeks' (voor wat betreft de deductie van totaliteit en oorsprong) hebben we ten aanzien van de synthese in omgekeerde richting (naar de toekomst) niet eens te maken met een noodzakelijke transcendente idee, maar slechts met een *ens rationis*, *Gedankending* oftewel willekeurige gedachte, want vóór ons in de toekomst is er niets, geen object, geen concept. Dat vinden we terug in de heterogeniteit tussen descriptie en historie van de natuur. De laatste is een wetenschappelijk vergiet, de eerste levert een 'groots systeem' op. Een historie van de natuur, op zich al een Idee, kan wetenschappelijk gezien niet anders dan vol gaten en ontbrekende schakels blijven zitten, omdat het de mens niet gegeven is de reeks van begin tot eind te overzien, laat staan te toetsen. De cognitieve phrase heeft niet veel steekhoudends te zeggen over de geschiedenis. Andere genres zijn geschikter, maar niet zonder passages en analogieën over en weer. Een puur cognitieve benadering van de geschiedenis kan opteren voor een 'chaos-theorie' (doelloze politiek) terwijl het eventuele gevoel van teleurstelling daarbij kan worden opgevat als een teken van de rationele dispositie van de mens te koersen op de Idee. De kritiek kan hier echter pleiten voor het uit elkaar houden van politiek moralisme en morele politiek. De eerste dan aan de leiband van een minimalisme dat zich beperkt tot de grenzen van de cognitie, en ook geen uitspraken doet over de doelloosheid van de politiek. Morele politiek stelt daarentegen vertrouwen in tekens, en gaat uit van een rationele dispositie waarvan het 'teken' oftewel de Begebenheit leidraad is, niet als concept maar als idee.

Kant gaat echter nog verder⁹: kan worden uitgemaakt of de menselijke soort vooruitgang boekt, en zo ja hoe kan men dat dan bepalen? Daartoe moet in het antropologische domein niet worden

gezocht naar een empirisch gegeven, maar naar wat Kant noemt een *Begebenheit*, een *sich ergeben* in tweeledige zin (*se livrer, délivrer; deliver, deliverance*) of zelfs een *donne, Ausgabe, deal*: een aanwijzing (geen bewijs) dat de mens zowel oorzaak als instigator kan zijn van zijn vooruitgang. De *Begebenheit* die zich in de geschiedenis *ergibt* geeft een oorzaak zódanig dat deze gevolgelijkheid in de tijd onbepaald blijft, maar elk moment kan interveniëren in de causale reeksen. De *Begebenheit* is dus niet de oorzaak zelf, maar alleen de index ervan, een geschiedsteken¹⁰.

De gezochte aanwijzing is geen compromis tussen cognitie en ethiek, maar een gedeelde zeggenschap van beide partijen in de beoordeling van het teken dat niet wordt gegeven door de ervaring (langs cognitieve schijven) maar 'zich geeft' in de ervaring als een passage tussen beide faculteiten, een overgang die geen brug legt maar getuigt van een *écartement infime, minute gaping, winzige Zwischenraum*; kortweg interruptie van de ene faculteit in de 'voortgang' van de andere zonder dat men elkaars domeinen daadwerkelijk betreedt, niet meer dan een 'bijverschijnsel' in een ondefinieerbaar 'tussengebied', een kortsluiting tussen causaliteit en rede die zich manifesteert als een gevoel of louter *Denkungsart*¹¹.

Bij de toeschouwers van de Franse revolutie (tot hen behoorde Kant in Königsbergen) wordt een enthousiasme gewekt met betrekking tot iets waarvan zij de objectieve consequenties onmogelijk kunnen overzien; deze geestdrift strookt niet met eigen belangen, één en ander zou zelfs voor deze toeschouwers wel eens verkeerd kunnen uitpakken. Het gaat erom dat belangeloze toeschouwers getuige zijn van een gebeuren waarvan zij zich weliswaar geen concrete voorstelling kunnen maken, maar dat dit onvermogen in hen desalniettemin een geestdrift wekt ten aanzien van de toekomst van de cultuur. Kant en in zijn spoor ook Lyotard behandelt de *Begebenheit* hoe dan ook als een publieke aangelegenheid, een gegeven dat zich weliswaar niet cognitief laat representeren, maar wel in een openbaarheid meedelen, een openbaarheid met een gevoelsmatig karakter. Het lijkt echter méér typerend voor Kant dan voor Lyotard dat het geschiedsteken wordt geanalyseerd als een 'wrijving' tussen cognitie en ethiek, tussen causaliteit en rede. Dat de cognitieve en ethisch-praktische genres als regelgeleide of tenminste door een presenteerbare finaliteit bestemde vormen van 'logos' reeds te zeer in elkaar verweven zijn dat dergelijke 'winzige' onderlinge kortsluitingen voor een verrassing kunnen zorgen is een gedachte die nauwelijks bij Kant, maar allicht bij Lyotard kan opkomen¹².

Het enthousiasme

Het enthousiasme behoort tot de sublieme sentimenten die optreden wanneer de verbeelding tevergeefs een Idee probeert te presenteren, zodat in plaats van een gevoel voor een object een gevoel opkomt voor de idee van de mensheid in het subject. Hoewel Kant deze definitie bestemt

voor het 'sublieme respect', geldt zij voor alle sublieme gevoelens voorzover er een *subreption* in besloten zit. Een 'subreption' doet zich voor wanneer subject en object niet op elkaar kunnen worden afgestemd, en daar een 'vergelijk' (*réglage*) van faculteiten in het subject voor in de plaats komt. De laatste afstemming is echter een non-afstemming, één die goed is wanneer zij mislukt, volgens de finaliteit van een contra-finaliteit, namelijk die van een lustgevoel (van de ene faculteit) om een onlust (van een andere). De ondoelmatigheid van de verbeelding ten opzichte van het onbegrensde en ten opzichte van Ideeën van de rede wordt doelmatig in het positieve gevoel van de overgang van verbeelding naar rede. Dit is alleen mogelijk via het negatieve gevoel waarin de reflectie de affiniteit voelt met wat in de ene faculteit de grens vernietigt, maar in de andere faculteit juist te hanteren valt. Het denken ontdoet zich daar van grenzen en ontdekt de oneindigheid van de Idee, de incommensurabiliteit van de idee met alle representatie, maar ook de 'bestemming' van het subject het onpresenteerbare te presenteren, dat wil zeggen alles te overschrijden dat gepresenteerd kan worden. Kant zegt 'bestemming van subject', maar Lyotard opteert zelf zoals we hebben gezien later in de Leçons voor een 'bestemming van het denken', waarmee hij hier dus nog niet op de proppen komt.

Enthousiasme is dan een extreme modus van het sublieme. De presentatie faalt niet alleen, roept niet alleen spanning op maar 'keert zich in zichzelf' om een uiterst paradoxale, 'zuiver negatieve' oftewel 'abstracte' presentatie van het oneindige te geven. Zoals wanneer het verbod op 'gesneden beelden, noch van uzelf, noch van wat dan dan ook in en tussen hemel en aarde' leidt tot abstracte presentaties, in een ontgrenzing van de verbeelding die niet meer dan een affect is, een *Wahnsinn* of dementia, maar toch ook weer beslist geen *Schwärmerei*, waarin de verbeelding ten prooi valt aan de illusie van een presentatie waar er géén mogelijk is. Het enthousiasme wil het onpresenteerbare zien en brengt zichzelf daarmee in een roes die neerkomt op een impasse, 'een onmogelijke passage'.¹³

Vanuit rationeel oogpunt pathologisch, is het enthousiasme esthetisch gezien subliem omdat het een spanning is van de geest geproduceerd door Ideeën die de geest een veel sterkere en duurzamere impuls geven dan de verbeelding ooit uit de intuïtie allèen zou kunnen putten. Aldus worden Ideeën die eigenlijk thuishoren in de Rede oneigenlijk gebruikt in een ontgrenzing van de verbeelding, in een pathos en een spanning die strikt ethisch genomen niet door de beugel kunnen. De overgang of passage tussen verbeelding en rede, volgens Kant kenmerkend voor het sublieme sentiment in het algemeen, vindt hier in feite niet plaats. Zij blijft als het ware steken in een agitatie 'sur place', een toestand waarin de verbeelding tegelijkertijd wordt aangetrokken en afgestoten door hetzelfde object, en dat is in dit geval het onpresenteerbare affect. Dat affect geeft zij zodoende niet vrij aan de rede, maar houdt zij bij zich in een duizelingwekkende suspense: het

enthousiasme oftewel de geestdrift is geen roes van de rede, maar van de verbeelding, of beter gezegd, van de reflectie in haar weerspiegeling van deze toestand van de verbeelding¹⁴.

Net als buitensporige proporties (een gebergte, het uitspansel) die in de natuur aanleiding geven tot het sublieme gevoel, is ook de revolutie vormloos, ethisch ontoetsbaar. Maar de revolutie is wel een 'geval' voor de kritiek die kan wijzen op de transcendente illusie die in het politieke domein kan bestaan als verwarring tussen directe representatie van een gemeenschap en de analoge presentatie van een idee met betrekking tot die gemeenschap. De *Begebenheit* kan alleen in de belangeloze sfeer van toeschouwers gedijen, in weerwil van mogelijke toekomstige repressie en sanctie. Hún enthousiasme is de esthetische analogon van de republikeinse koorts, die voor Kant neerkomt op een *Schwärmerei*. Dit gevoel is in potentie universeel, niet als cognitieve zin, maar met een a priori dat, net als bij het gevoel van schoonheid, als proto-regel in afwachting is van zijn universaliteit. Kant noemt deze universaliteit *sensus communis*, 'de Idee van een gemeenschappelijke sensibeleit'¹⁵, hetgeen inhoudt dat het oordeelsvermogen in zijn esthetische reflectie uitgaat van een gevoel dat bij elk ander mens op dezelfde wijze gestalte moet kunnen krijgen. Of dat ook gebeurt is een andere zaak, het gaat hier om een 'ideale norm': om die sensibeleit deelachtig te worden, moet men uitgaan van haar universaliteit¹⁶.

Voor het enthousiasme als meest extreme sublimiteit is volgens Kant een 'ontvankelijkheid voor Ideeën' nodig, oftewel cultuur als de dispositie volgens welke een rationeel wezen plooibaar kan worden voor willekeurige doeleinden, dus voor vrijheid. Cultuur is de conditie die het denken opent voor het onvoorwaardelijke, het onbepaalde, onbepaalde. Cultuur als zodanig leidt dan tot distincties ten aanzien van bereidheid en vaardigheid die worden onderscheiden naar materiele en formele condities. Ontwikkeling van culturele vaardigheid in formele zin vereist een neutralisering van conflicten tussen vrijheden, en daarmee tevens een gewettigde autoriteit in een maatschappij van vrije burgers. Hetzelfde model toegepast op internationaal nivo moet dan kunnen leiden tot een wereldvrede. Langs deze argumentatielijn levert het sublieme enthousiasme het bewijs voor de vooruitgang van de mensheid. De ervaring van het schone kan dat niet omdat het het goede slechts symboliseert¹⁷. Maar het sublieme gevoel kan een 'alsof' presentatie geven van de idee van de burgerlijke maatschappij, en ook teken zijn van de idee van moraliteit die hiermee is verbonden. Dit is mogelijk omdat het sublieme enthousiasme een affectieve paradox is, een publiek en gemeenschappelijk gevoel dat iets wat vormeloos en onpresenteerbaar is niet enkel een échec voor de cognitie betekent maar tegelijkertijd ook zinspeelt op een positieve transcendentie. Aldus is het sublieme bij Kant een teken van vrije causaliteit die de phrase van menselijke vooruitgang kan valideren, omdat die mensheid al vooruitgang gemaakt moet hebben om dat teken als zodanig te kunnen ontvangen en verwerken. Deze redenatie lijkt echter gebonden te zijn aan de

veronderstelling dat het sublieme enthousiasme een (weliswaar paradoxaal) publiek gevoel is met dezelfde noodzakelijkheid en algemeenheid als de schoonheid. Lyotard distantieert zich hier nog niet expliciet van deze veronderstelling, zoals hij dat ook nog niet doet in *L'enthousiasme* maar wel in de laatste hoofdstukken van *Leçons sur l'analytique du sublime*. Daar waagt hij zich dan echter weer niet aan het trekken van conclusies ten aanzien van de kantiaanse cultuurfilosofie of van welke geschiedkundig georiënteerde cultuurfilosofie dan ook. Die conclusies zijn wel te vinden in latere teksten als *L'inhumain* en *Moralités postmodernes*.¹⁸ Toch zitten ze ook al in deze laatste Kant-notitie besloten: de phrase dat er vooruitgang is of liever gezegd 'gevoeld wordt' kan gevalideerd worden aan de hand van een teken (van dat publieke gevoel van vooruitgang). Wannéer dit teken verschijnt onder welke omstandigheden is niet te bepalen: een filosofie van de geschiedenis laat zich er niet mee valideren¹⁹.

We hebben te maken met het bekende verschil tussen de kantiaanse en de hegeliaanse opvatting van culturele progressie. Volgens de laatste is vooruitgang noodzakelijk en universeel, volgens de eerste is alleen de deelbaarheid (*partage*) van een zich eventueel voordoend gevoel van vooruitgang noodzakelijk en universeel. Dat wil echter allerm minst zeggen dat die vooruitgang daarom 'onafwendbaar' is. In het algemeen geldt voor Kant dat het sublieme gevoel de noodzakelijkheid en universaliteit aangeeft van de menselijke dispositie (of eigenlijk die van de geest als denkende entiteit) tot afstemming op het bovenzinnelijke oftewel het transcendente als voorwaarde van de mogelijkheid van een niet in de zinnelijke realiteit presenteerbare leidraad voor het handelen, met inbegrip van het denken als een handelen dat op zoek is naar regels. Lyotard bewaart in *Le Différend* de nodige reserve met betrekking tot zijn kritiek op deze kantiaanse positie. We herinneren ons echter de inzet (*enjeu*) die hij in het voorwoord meegaf aan zijn 'onderzoek naar frasen': de filosofie bevrijden van het antro-po-centrisme dat 'il y a l'homme' en 'il y a le langage' die ten dienste zou staan van de mens. In *L'enthousiasme* probeert Lyotard zijn phrase-filosofie ook als zelfstandig kritisch instrument tegenover Kant te gebruiken, in plaats van alleen als 'analytische tool' waarmee hij in de laatste twee Kantexcursen van *Le Différend* de politieke aspecten en implicaties van de drie kritieken méér (in zinnen en genres) uiteenzet dan bekritiseert. Het laatste hoofdstuk van *L'enthousiasme* (de andere zijn grotendeels terug te brengen tot de notities in *Le Différend*) gaat nader in op de vraag wat voor een geschiedsteken in onze tijd 'maatgevend' zou kunnen zijn zoals het sublieme enthousiasme dat voor Kant was. Helaas stelt Lyotard er niet de vraag of de voorwaarde bij, of zo een eigentijds geschiedsteken ook een 'sensus communis' zou moeten zijn²⁰, en hoe het zich zou verhouden tot de kantiaanse geestdrift. Hij plaatst een eigentijds geschiedsteken wel in het kader van het typisch phrase-filosofische probleem welke politieke attitude het beste zou passen bij een kritische filosofie die oog heeft voor de heterogeniteit

en strijdigheid van de zinnen en inzetten en voor het reflectieve karakter van het oordelen temidden van die heterogeniteit en strijdigheid. In hetzelfde hoofdstuk van *Le Différend* waar ook *Kant-3* (de archipel) is opgenomen breekt Lyotard dan voorzichtig een lans voor de deliberatieve orde van de democratische republiek.

De deliberatieve orde

De deliberatieve orde maakt aankoppelingen en overgangen mogelijk tussen heterogene zinsregimes en aankoppelingsgenres, als volgt:²¹

In de deliberatieve politiek van moderne democratieën kan de *différend* tenminste manifest worden omdat de aaneenschakeling van genres en regimes zich laat natrekken en analyseren, hetgeen in de traditionele narratologien (inclusief de diverse politiek-historische ideologiën) niet mogelijk is. Het hogere deliberatieve doel dat desalniettemin de *différend* kan doen vergeten is de canonieke vraag in de trant van een interrogatieve prescriptie: 'Wat moeten we worden?'

Op deze eerste vraag volgt in de deliberatieve orde een tweede: 'Wat moeten we doen om dat te worden?' Na een interrogatieve nu een hypothetische prescriptie die echter abstract blijft zonder de volgende vraag: 'Over welke middelen beschikken we?'. Deze vraag doet een beroep op een descriptie van voorhanden kennis, technologie, mankracht, energie, etc, maar dan toegespitst op een inzet die niet direct resorteert onder de betreffende genres of regimes van wetenschap, techniek, economie enz. Met de laatste vraag in de serie die constitutief is voor de deliberatieve orde: 'Wat kunnen we doen?' begint pas de fase van de politieke scenario's en simulaties die eigenlijk zijn gebaseerd op 'ideeën van de verbeelding', wat Freud noemde de 'vrije associatie'. Tegenstanders worden motieven, strategieën, en 'zetten' toegedicht die nopen tot anticipatie, tegenzetten en contra-strategieën. Daarbij gaat men ervan uit dat de tegenpartijen hun spel baseren op dezelfde vier 'canonieke vragen', die echter geheel verschillend en dus ook antagonistisch kunnen worden beantwoord. Dit heeft alles te maken met de verankering van deze vragen in eigennamen die alle gelegitimeerd kunnen worden door narratieven, desnoods overkoepeld door het meta-narratief dat de mensheid zich nog niet heeft gerealiseerd als eenheid. De politieke deliberatie vindt hoe dan ook zijn beslag vanuit genoemde scenario's volgens dialectische en retorische regels: overtuigen, overstemmen, weerleggen, het woord (ont)nemen, en niet in de laatste plaats het pleit winnen ten overstaan van een derde partij, in casu de publieke opinie via media en propaganda.

Tenslotte valt de beslissing, de keuze voor een scenario met als beoogd doel: de minst kwade oplossing in een balans tussen middelen en doelen. Het oordeel in kwestie is de meest enigmatische schakel in de hele reeks, omdat het geen regels kent, ofschoon het schijnbaar opgehangen is aan rationele afwegingen van doelen, gegevens, middelen, consequenties²². Het vindt zijn beslag in

resoluties, programma's, hoofdelijke stemmingen, en moet daarna worden gelegitimeerd, ingevoegd in de normatieve hiërarchie, in de wet en onder de wet der wetten, het constitutionele recht dat via de uitvoerende macht de wet sanctioneert.

De diverse aankoppelingen die tot dusver achtereenvolgens zijn genoemd zijn elk voor zich paradoxaal, gezien de wisselingen en overgangen van zinsregimes en genres samen met de vele verschuivingen en verwisselingen van schijnbaar gelijke instanties ('wij') en gezien het feit dat sommige overgangen zich voordoen als deducties terwijl ze dat pertinent niet zijn. Dit geldt met name voor het beslissende eindoordeel waarin de koppelingen op een bepaalde manier worden aaneengeschakeld zonder dat daarvoor valide regels of modellen kunnen worden aangegeven. De deliberatieve orde is kwetsbaarder dan de narratieve, het toont de afgronden tussen de genres en zelfs de regimes. Het veronderstelt en registreert een ingrijpende verschuiving van namen en vertelde werelden; de eenheid wordt alleen opgehouden door de canonieke eerste vraag: 'wat moeten we worden?'. In het narratieve genre wordt deze vraag nooit gesteld, in de deliberatieve orde krijgt zij antwoord in een niet-speculatieve dialectiek van stelling en tegenstelling. Het narratieve is een genre, maar het deliberatieve is een orde, een aaneenschakeling van genres die gelegenheid geeft tot gebeurtenissen en différends²³.

De positiviteit van dit pleidooi zal de kanttekeningen van het laatste hoofdstuk van *Le Différend* ('Le signe d'histoire', met daarin *Kant-4*) nauwelijks kunnen doorstaan. De beschouwingen over het geschiedsteken vormen dan een onmisbare aanvulling op het 'model' van de deliberatieve orde die immers alleen nog 'aan de orde' werd gesteld in een vergelijking met de narratieve genres. Het principe van de deliberatieve orde berust op een idealiteit die zich alleen kan aandienen als heterogeniteit en discrepantie van de inzetten. De 'canonieke vragen' gaan uit van het gegeven dat iedere politieke inzet différends teweeg brengt en daarom alleen al nooit zonder meer 'realiseerbaar' is. De maatschappij en de staat zijn niet aan de hand van normen en regels 'maakbaar', en daarom zouden ze veeleer moeten worden gezien als onvoorspelbare uitkomsten van beraadslaging en onderhandeling (handel) tussen de diverse strijdige doeleinden en richtingen. Een dergelijke politiek is slechts denkbaar indien ondersteund door een gevoel voor affiniteit met 'onafstembare bestemming', 'belangeloze finaliteit bestaande in a-finaliteit' of hoe men de paradox ook mag aanduiden van het sublieme sentiment dat zich voordoet wanneer het denken zich bewust wordt van een vermogen eerst te moeten falen om zich voor te kunnen stellen dat het desalniettemin zou kunnen slagen op een terrein waar het zijn ware 'kracht' ontdekt, ook al is het een kracht die noodzakelijk voortvloeit uit een zwakte. Deze 'kracht' kán niet anders dan voortvloeien uit een mislukking van de *Darstellung*, de representatie van wat gebeurt of hoort te gebeuren in verleden, heden en toekomst. Het is een kracht die voorkomt uit de materialiteit van het gebeuren.

Vanaf nr 257 neemt Lyotard in *Le Différend* reeds afstand van het kantiaanse enthousiasme, terwijl de kantiaanse kritiek op de politiek die een geloof in vooruitgang empirisch denkt te kunnen valideren voor hem alle relevantie behoudt. De geschiedsfilosofien van de 19e en 20e eeuw claimen de passages aan te kunnen geven over de kloof van de heterogeniteit en van de gebeurtenis. Hun devies: 'elke werkelijkheid is rationeel, elke rationaliteit is werkelijk' wordt gelogenstraft door: Auschwitz, Berlijn, Budapest, Praag, Polen, Cambodja, Sarajevo. Mei 1968 weerlegt het parlementaire liberalisme. Vele economische crises (deze eeuw alleen al 1911, 1929, 1974, 1990) weerleggen het kapitalisme: zij geven geen aanleiding tot enthousiasme maar tot *chagrin*, *sorrow*, *Kummer*. (258) *Chagrin* kan subliem zijn en getuigen van de heterogeniteit. Een filosofische kritiek die hierop wil inspelen kan een sublieme heterogeniteit echter alleen nog eervol denken als de *différend* die door de zinsankoppelingen van het kapitalistische economische genre wordt onderdrukt. De liberale beweging die momenteel de toon aangeeft accepteert het kapitalisme onder zekere voorwaarden van herverdeling en aanpassingen. Deze zijn echter niet economisch en bovendien ethisch discutabel omdat de sociale gemeenschap niet samenvalt met economische partijen. Geluk identificeren met gelijke verdeling plaatst het 'jij' van de verplichting in de situatie van het 'ik' van de geluksbeleving. Maar de 'aangepaste' economie heeft nooit 'heftige' gemoederen in beweging gebracht, en de mislukking ervan evenmin. Misnoegd valt men terug op het onbemiddelde ruilmodel.

De ontwikkeling van een gevoeligheid voor ideeën van vrijheid bij de geringste feiten is tegenwoordig niet te onderscheiden van de ontwikkeling van een gevoeligheid voor een steeds grotere discrepantie tussen ideeën en de historisch-politieke realiteit: dus niet *ça va mieux* maar *ça va mal*²⁴. Welke garanties kunnen worden gegeven voor de cultivering van sensibiliteit? Economie is daarmee in strijd, maakt cultuur tot circulatie van informatie in plaats van tot presentatie van het onpresenteerbare. Hoe kunnen we blijven volharden in de veronderstelling dat een voorzienigheid, natuur genaamd, ons tekens blijft geven, leidraden aanreikt? Voorzienigheid is finaliteit, en finaliteit is opgeschorte prestatie, verwachting, spanning. Welke finaliteit resteert wanneer de hegemonie in handen is van het ruilprincipe, en elke schuld zo snel mogelijk moet worden opgeheven? De weerstand van gemeenschappen tegen de economie legt niet veel gewicht in de schaal, en is bovendien gevaarlijk omdat namen, vertellingen, mythologien ermee terug in het spel worden gebracht. Het enige obstakel voor de hegemonie van de economie is de heterogeniteit van zinnen en genres. Dit obstakel hangt niet af van de 'wil' van mensen, maar wel van de *différend*. De *différend* wordt herboren in de 'oplossing' van vermeende *litiges*, haaks dus op de intenties van mensen, die zich niet noodzakelijk aangesproken hoeven te voelen door het "Arrive-t-il?", omdat het in de eerste plaats een ontologische noodzaak is, en nog niet uit zichzelf een ethische verplichting²⁵. Het "Arrive-t-il?" geeft zelfs geen teken, het doet alleen een beroep op de kritiek

om van haar te getuigen. Óf een kritiek daar ook gehoor aan geeft, dat behoort ook tot de spanning van het "Arrive-t-il?", dat zich niet laat anticiperen²⁶.

De sombere slotakkoorden van *Le Différend* laten weinig ruimte voor het kantiaanse enthousiasme, en wat belangrijker is, evenmin voor een fiducie in de ontvankelijkheid voor de transcendentie van ideeën als factor van betekenis in politiek en samenleving. Maar dan valt er ook niet veel te verwachten van een deliberatieve politiek omdat deze, zoals hierboven betoogd, evenzeer afhankelijk is van een geloof in of tenminste ontvankelijkheid voor de transcendentie die opdoemt in de sublieme paradox van de finaliteit van een belangeloze 'a-finaliteit' - wat we willen is niet te verwezenlijken maar juist de erkenning van loutere geestkracht als voorwaarde die nog vooraf gaat aan de empirische mislukking en als zodanig nooit en te nimmer kan 'slagen' - déze erkenning zou de communale drijfveer zijn van een deliberatieve politiek. Lyotard komt aan het slot van *Le Différend* niet meer terug op het chapter van de deliberatieve politiek en zal dat ook niet meer doen. In *L'enthousiasme* worden wat dit betreft evenmin nieuwe inzichten of herzieningen aangevoerd, niet in de laatste plaats omdat dit boek grotendeels samenvalt met de beproven Kant-notities. Deze ontwikkeling waarmee Lyotard afstand neemt van enkele cruciale elementen in de kantiaanse filosofie zouden we kunnen zien als typerend voor zijn soort kritische filosofie. Vanuit een reflectieve basis die overeenstemt met die van Kant, blijft deze filosofie 'kritisch op zichzelf' en laat mét deze zelfkritiek tevens een stem horen tégen nog door verlichting en moderniteitsideeën geïnspireerde visies op politiek, geschiedenis, cultuur en maatschappij. Deze discoursen zijn als gestolde versies van eertijds revolutionaire vertogen er ná aan toe om door de kritiek te worden ondermijnd, niet omdat ze te al te lang meegaan, maar omdat ze zich hebben afgesloten voor eigentijdse tekens van heterogeniteit en strijdigheid. Laat Lyotard in het laatste gedeelte van *Le Différend* niet zien dat de *machines de guerre* van de kantiaanse kritiek in onze post-moderne tijd zijn vastgelopen, ondanks de kwaliteit van deze kritiek als 'proloog' van een eervolle postmoderniteit?

Omdat in *Le Différend* de meeste nadruk ligt op de *différend* zelf en op de problemen van het oordelen met betrekking tot *différends*, kan men zich niet aan de indruk onttrekken dat de analyse van de sublieme tekens in dit boek enigszins tekort schiet of tenminste teleur stelt. Alsof het alleen een kwestie zou zijn het meest geëigende geschiedsteken van onze tijd te vinden, en daarmee ook het principe dat maatgevend zou kunnen zijn voor een politiek van de reflectie. Een principe dus dat niet als een regel uit een genre kan worden afgeleid, en toch richting kan aangeven bij het zoeken naar nieuwe regels en idiomen. Ik denk echter, dat met deze voorstelling van zaken geen recht gedaan is aan de radicalere opvatting van het sublieme die Lyotard later ontwikkelt. Met

name niet aan de betekenis van deze opvatting voor de kritische reflectie als 'zelfkritiek van de kritiek'. Voor een grondigere analyse van het sublieme keren we terug naar de *Leçons*.

De dynamische synthese

In een aantal hoofdstukken²⁷ van de *Leçons* onderzoekt Lyotard op een meer technische wijze de status van het sublieme in de *Analytik des Erhabenen*. Enkele kanttekeningen zijn dan toch vermeldenswaard, letterlijk als aantekeningen in de marge van de Kant-tekst. Wanneer de kwantificatie (beoordeling wat betreft de grootheid, het 'meten') in het sublieme mislukt, ervaart het denken volgens Kant hier zijn affiniteit met het oneindigheid, het absolute. De subjectieve finaliteit van een esthetisch oordeel is een volledig interne relatie, dat wil zeggen een reflectief bewustzijn van een finaliteit zonder enige externiteit, dus onafhankelijk van enige externe oorzaak. Voor het denken betekent dit de lustvolle ervaring van de eigen finaliteit die intern moet zijn en daarom te maken moet hebben met een affiniteit intern aan het denken zelf, een transcendente finaliteit, ondanks de heterogeniteit van de vermogens²⁸. In het sublieme gevoel/oordeel vereist dit evenwel de dynamische synthese, noodzakelijke koppeling van wat heterogeen is (naast de mathematische synthese, niet noodzakelijke koppeling van wat homogeen is). Anders dan in de dialectische synthese blijft in de dynamische synthese de begrenzing van het in de gewaarwording gegevene een van de voornaamste uitgangspunten. Wanneer die begrenzing moet worden overschreden zoals in het sublieme gevoel van een différend²⁹ tussen verbeelding en rede, zijn er 'dynamische' koppelingen nodig, noodzakelijke maar tijdelijke overgangen tussen heterogene sferen. Van belang voor het sublieme is dan de 'dynamische' temporaliteit van oorzakelijkheid. Tussen oorzaak en gevolg moet namelijk altijd 'iets' zijn om deze te kunnen onderscheiden als separate fenomenen. De mathematische, intuïtief tastbare tijd van opeenvolgende momenten wordt hoe dan ook 'overbrugd', en de selectie van een oorzaak is dan altijd een idee die niet put uit de mathematische series van het verstand. Enige zekerheid is hier niet van intuïtieve, maar van discursieve aard, en de synthese is niet mathematisch, maar dynamisch. Zo hebben we naast en haaks op elkaar een rationele en een zintuigelijke (intuïtieve) causaliteit.

Voor Lyotard is de gebeurtenis (*l'événement*) als *la mise en action* van de causale intelligentie de belangrijkste instantie die niet tot de fenomenale tijd behoort. Bij Kant is dat 'natuurlijk' niet de gebeurtenis, maar het handelende subject. Echter, zo merkt Lyotard op, we weten niets van dit subject, het is een Idee van de agens van de causale actie die alleen negatief kan worden bepaald: 'niet presenteerbaar', 'geen object van kennis' (concept noch voorstelling), 'niet geconditioneerd', 'niet behorend tot een successieve reeks'. Deze agens werkt volgens regels en ordeningen die niet van de natuur zijn maar die wel kunnen interfereren in de empirische successie van de natuur. Er zijn dan twee soorten van 'moeten': het fenomenale (*müssen*) en het noumenale (*sollen*), die van

de vrije agens. Een fenomeen kan aldus zowel natuurlijk (door andere fenomenen) als zedelijk bepaald zijn: wat van nature moest gebeuren had moreel niet hoeven te gebeuren. De condities van de Ideeële oorzakelijkheid zijn speculatief, negatief gestipuleerd als apriorische condities van morele vrijheid, en als zodanig het product van de werkzaamheid van de praktische rede. De dynamische synthese die hierbij wordt voltrokken stelt de kritiek in staat om natuur en vrijheid samen te denken. Eenzelfde fenomeen kan zowel objectief zijn, als een 'teken' belichamen van vrije causaliteit, of liever: van een transcendente verplichting. Het lezen van zulke tekens vereist geen methode, maar een 'manier'.

Vanuit de idee van het oneindige (lees ook: het transcendente) als absolute totaliteit kan geen sprake zijn van een dynamische synthese in het oordeel van het sublieme sentiment. De transcendente oneindigheid daarentegen genomen als absolute oorzaak staat een verbinding met de verbeelding wel toe, onder andere in de zin dat deze Idee het teken van het transcendente kan 'claimen'. De transcendente oorzaak of verplichting kan niet worden voorgesteld, maar wel 'present' zijn als 'teken' waarvan het sublieme sentiment met zijn angst c.q. exaltatie getuigt. Het vermogen om het falen van de verbeelding op te vatten als teken van transcendentie, van een transcendente interferentie, veronderstelt echter wel de werkzaamheid van de 'vrije agens', die van de praktische rede. Uitsluitend door deze vrije instantie, bij Kant het subject, zou de heterogene synthese van het sublieme ook een noodzakelijke synthese zijn. De vraag is nu waar Lyotard zelf deze agens situeert: in de gebeurtenis, in de subjectiviteit, in wat hij verstaat onder 'denken', of in de 'ziel', de elementaire dispositie van 'affect' en 'materie'. In zijn latere teksten na 1985 neigt Lyotard in toenemende mate tot de laatste optie, die verenigbaar is met de phrase-filosofie in zoverre als de affectiviteit een noodzakelijke voorwaarde is van het gebeuren van de volgende phrase, ongeacht enigerlei regels van zinsaan koppeling. Deze affectiviteit van de volgende zin is echter geen teken van transcendentie als een oneindige vrijheid voor de rede, maar een teken van de oneindigheid en onbestemdheid van de zinnen, van de différend van het "Arrive-t-il?". Indien de reflectie hier een affiniteit met zichzelf ondervindt, dan alleen wanneer die affiniteit zou neerkomen op een agitatie, een suspense die de dynamische synthese niet zozeer voltrekt als wel ondergaat als een pijn, een stimulans, een magmatisering die het denken 'tussen' de genres houdt, en ruimer gezien ook 'tussen' logos en fonè, openbare rede en sprakeloosheid.

In het bestek van zijn Kant-lezing duidt Lyotard de kantiaanse dynamische synthese hoe dan ook als de formule waarin de mogelijks-voorwaarde van het sublieme sentiment althans bij Kant wordt beperkt tot een verbinding tussen de absoluutheid van de Idee en de absolute maatstaf van de verbeelding. De betekenis die deze formule had voor Kant is evident: sluitpost van de transcendentale filosofie waarin het sublieme zich niet zomaar laat onderbrengen. Kant rondt er zijn

subjectfilosofie mee af, een filosofie waarin de différend altijd voor het transcendentale gerechtshof kan worden gedaagd, dus eigenlijk tot litige gemaakt. In deze 'dynamische synthese' is het slachtoffer al tevoren bekend (het waarnemende subject) en de condities voor de articulatie van de différend liggen bij voorbaat besloten in de Rede. In de evaluatie van Lyotards eigen reflectie-opvatting zullen we hier op terugkomen. En dan met name op de vraag of de kantiaanse dynamische synthese niet een prototype is van een logocentrische relatie, terwijl zich uit Lyotards phrase-filosofie de notie van een para-logische relatie laat destilleren. Een dergelijke relatie lijkt Lyotard op zijn minst te suggereren indien met name 'de gebeurtenis' (het phraseren) de rol van vrije agens zou overnemen van het subject.

Wanneer de intuïtie wordt gevraagd in één 'blik' te omvatten wat zij niet kan omvatten, wordt de meest fundamentele conditie van haar synthese ondermijnd, namelijk die van de *Zeitbedingung im Progressus*. Dit is de eerste conditie niet alleen van elke synthese maar ook van de 'innerlijke zin', de intuïtie van het zelf en het innerlijk. Bij Kant is er zonder de innerlijke zin geen bewustzijn van een oorspronkelijke synthetisch eenheid waarop alle representaties kunnen worden teruggevoerd, die van het 'ik denk'. Maar het 'ik denk' van de eerste kritiek is volgens Lyotard niet nodig voor het esthetische oordeel. Het denken valt niet samen met het 'ik denk', en de tijd van het esthetische sentiment is niet de tijd van het cognitieve oordeel. Dit wordt door Kant wel degelijk opgemerkt, dat wil zeggen hij is er niet blind voor, hij sluit het niet uit. De successieve tijd en het 'ik denk' ondergaan volgens Kant in het sublieme sentiment een dubbele uitholling: via de 'regressie' van de verbeelding en via de 'anti-tijd' belichaamd door de 'presentie' van een Idee van de Rede. Men zou ook kunnen zeggen: eerst via de regressie of het 'verval' van de lineaire tijd en naar aanleiding van dit verval vervolgens via de interferentie van de rede in de lineaire tijd. Lyotard spreekt van een dubbele *sortie hors du sens interne*, via twee zeer contiguë maar toch heterogene gewaarwordingen. De een gaat gepaard met de angst voor het verlies van de interne tijd, de ander met de vervoering in het overstijgen van die tijd. In de eerste is het vermogen te kennen bedreigd, de tweede ontketent het vermogen van het zuivere verlangen. Dit alles zou ons er toch van moeten weerhouden, zo verzucht Lyotard, Kant enkel te beschouwen als een filosoof van het subject. In een volgend hoofdstuk van de *Leçons* voert Lyotard dit punt nog veel verder door, in de zin dat het wel heel moeilijk is om de subjectfilosofie bij Kant 'weg te denken'.

Belangeloze Interesse

De kantiaanse kritieken gebruiken volgens Lyotard³⁰ ten aanzien van de vermogens een terminologie ontleend aan de economie: *usage, intérêt, bénéfice, sacrifice, mobile*. Een economie van de faculteiten die in werking zou treden wanneer deze met elkaar te maken krijgen (moeten 'samenwerken') en die zou worden gebruikt als model van de wijze waarop *le facultaire en général* zich

als *pouvoir* verwerkelijk in de empirie, hoe het kapitaal van de geestvermogens om te zo te zeggen wordt geïnvesteerd en 'gerealiseerd' in de empirische werkelijkheid. De analyse van het schone geeft schijnbaar ruggesteun aan deze 'facultaire logos', waarop de ideeën van 'subject' en van 'natuur' goed aansluiten als onderbouwing van de eenheid van het subject en van zijn affiniteit met de empirische werkelijkheid³¹. Het sublieme sentiment gooit echter de glazen in van dit model, omdat het onder andere de notie van de facultaire 'interesse in verwerkelijking' op zijn kop zet. Het 'economische spel van interesse en desinteresse' dat in het geval van de schoonheidservaring tot op zekere hoogte inderdaad unificerend werkt, althans de illusie van één 'gevoelshuishouding' kan wekken, leidt in het sublieme echter tot een splijting, met fatale consequenties voor de Idee van de natuur en voor het 'project om de geest tot een subjectieve eenheid te smeden'³².

In alle Kantiaanse kritieken ziet Lyotard de (door hem in het Frans vertaalde) termen *usage, intérêt en mobile*³³ steeds optreden in de samenhang van een 'economisch' model waarin de 'empirische geest' (die van het subject) telkens het belang, de (ruil?)-waarde van het actualiseren van diverse geestvermogens tegen elkaar afweegt. Lyotard bekritiseert deze voorstelling van zaken die misschien wel voor sommige situaties en verhoudingen opgaat maar verder niet te rijmen valt (dus inconsistent is) met wat over de hele linie genomen toch een agonistiek, een slagveld, en geen markt van vermogens is. Juist in het sublieme gevoel blijkt namelijk hoe ongecoördineerd ten opzichte van elkaar de vermogens hun respectievelijke inzetten trachten te verwerkelijken.

Kant suggereert dat de interesse van het sublieme neerkomt op een schijnbare desinteresse van de geest voor de natuur, die echter in feite door de geest zou worden 'geofferd' ten behoeve van de sublieme ontvankelijkheid voor het bovenzinnelijke, zuiver geestelijke. Zoals echter in de afrondende hoofdstukken van de *Leçons* op zijn scherpst zal worden benadrukt, biedt het sublieme gevoel geen noodzakelijke passage naar het transcendente rijk van de Idee, omdat het (nog) niet meer is dan een intense agitatie, een kortsluiting met de kenmerken van een différend tussen de vermogens van het kennen en die van het willen. Een vermeende economie van de vermogens, centraal aangestuurd door een gemeenschappelijke transcendentale interesse van alle vermogens, blijkt in het sublieme een fictie te zijn. Wanneer überhaupt gesproken moet worden van een 'interesse' van het sublieme gevoel, dan zou deze eerder bestaan in het affirmeren of zelfs intensiveren van de heterogeniteit tussen de vermogens. Als zodanig zou het sublieme gevoel inderdaad het gevoel kunnen zijn dat het beste past bij de différend, zoals Lyotard in het voorwoord van deze *Leçons* reeds opmerkt.

De kritiek waarop Kant in de laatste hoofdstukken van de *Leçons* radicaler dan elders wordt getraceerd, nodigt uit te worden getransponeerd naar de phrase-filosofie. De substitutie van ver-

mogens door aankoppelingsgenres ligt dan voor de hand, maar het probleem ligt zoals reeds gesteld in de status van de reflectie ten opzichte van de phrase en het phraseren. Bij de frasen en bij de genres is geen centraal subjectbewustzijn voorondersteld of vereist, maar de reflectie lijkt evenmin een noodzakelijke preconditionie van de phrase noch van het phraseren als overgang van de ene naar de andere zin. Tenzij we onder reflectie de primaire sensibiliteit verstaan zonder welke geen sprake zou kunnen zijn van ontvangende zinsinstanties, en dus ook niet van de 'phrase' überhaupt³⁴. We hebben gezien hoe Lyotard in het eerste hoofdstuk van de *Leçons*, 'La réflexion esthétique', argumenteert dat een dergelijke primaire sensibiliteit op zich reeds niet alleen een noodzakelijke, maar ook een voldoende voorwaarde is voor een kritische reflectiviteit. De invulling en inzet van die reflectie laat hij daar echter nog in het midden, zoals hij ook nog niet stuit op de problematiek die mét de behandelingen van het kantiaanse sublieme toch steeds urgenter wordt. Kan de kritische reflectie appeleren aan een universele en noodzakelijke deelbaarheid (partage) van haar bevindingen zoals die immers 'slechts' berusten op gevoelens, 'en niet meer dan gevoelens'? Deze problematiek is niet alleen relevant in een subject-gecentreerde filosofie van de kritiek, maar ook in een phrase-filosofie die niet het subject maar de phrase centraal stelt.

Moet een kritiek die uitgaat van frasen en van sensibiliteiten die in het geding komen bij de overgangen tussen frasen uiteindelijk een beroep doen op een universele deelbaarheid, een noodzakelijke openbaarheid van logos voorzover die nodig is om kritiek te articuleren en aanneemelijk te maken? Kan er überhaupt iets tegenover (of desnoods alleen naast) een logos-gecentreerde opvatting van kritiek staan? De thematiek van deelbaarheid (partage) die Lyotard aansnijdt in zijn afsluitende hoofdstukken van de *Leçons*³⁵ behoort in mijn optiek tot de problematiek van het openbare in relatie tot het onpresenteerbare³⁶.

De deelbaarheid van de smaak

Lyotard laat eerst zien hoe Kant de deelbaarheid van de kritiek fundeert in die van het smaakoordeel, zoals in feite de hele kantiaanse kritiek-opvatting is gefundeerd in een veronderstelde overeenkomst van esthetisch en reflectief oordeel. Zoals we zullen zien blijft het bij Kant echter niet bij deze analogie: onmisbare premisse is ook nog het principe van de transcendente Idee, en deze onmisbaarheid installeert de Rede (Logos) als voogd over de kritiek. Ik volg Lyotards exposé op de voet, om zodoende duidelijk te maken dat hij letterlijk tot op zekere hoogte korte metten maakt met de *machine de guerre* die Kants filosofische kritiek lange tijd kon zijn en tot op zekere hoogte nog steeds kan zijn als wapen tegen de transcendentale illusies van metafysica en dialectiek. Hij onttakelt de kritische machinerie namelijk vanaf het nivo waarop ze te zeer blind vaart

op de ideeën van logocentrische openbaarheid en vanzelfsprekende doorsluizing van elke strijdigheid naar die openbaarheid als een a priori rationeel-ethisch bestemd platform. Hóe Kant dat doet laat Lyotard zoals gezegd eerst zien aan diens analyses van de deelbaarheid van de schoonheid. Zowel de smaak voor het schone als de beleving van het sublieme zijn wat hun kwaliteit betreft belangeloos, maar de esthetische smaak heeft als mogelijksvoorwaarde³⁷ ook de universele deelbaarheid (*partage*) die zonder enige (conceptuele of andere) bemiddeling a priori ingeschreven moet zijn in het sentiment. Onmiddellijke deelbaarheid die onmiddellijk wordt geeist, zonder taal of teken, zonder argumentatie. Universaliteit en noodzakelijkheid zijn echter logische categoriën die in de reflectie worden vooraf gegaan door *Reflexionsbegriffe* oftewel 'toetsstenen'. Dus nog geen 'universaliteit' maar de steeds reflectief te bepalen keuze tussen 'eenheid of verscheidenheid', en nog geen 'noodzakelijkheid' maar: 'gedetermineerd of ongedetermineerd'. Aan de hand van de eerste reflectieve toets kan alleen worden gesteld dat iets moois esthetisch genoeg verschaft, terwijl uit de tweede hooguit zou kunnen volgen dat iets wat mooi is niet anders dan esthetisch genoeg kan doen. De eis van algemene deelbaarheid, wat Kant noemt *allgemeine Stimme* en Lyotard *partage* behelst de voorwaarde dat het esthetische oordeel, d.i. de gewaarwording zelf, voor elk en ieder overal geldig kan zijn. Geen postulaat dus maar een eis, zoals het geval de algemene regel oproept en niet omgekeerd. De regel is hier niet gegeven, de gewaarwording wacht niet want kan niet wachten op de instemming van anderen, op hun deelname in dezelfde gewaarwording. Er kan niet worden gewacht op de bevestiging dat het geval inderdaad de regel vereist. Dit is het reflectieve oordelen uit en te na, als tegenhanger van de *Witz* (*ingenium*) die de algemene regel bedenkt, ontwerpt voor gevallen.

Lyotard stelt nu de volgende vraag: wanneer de esthetische gewaarwording de onmiddellijke instemming veronderstelt van anderen, doet zij dit zoals de *Witz* de algemene regel verwacht te vinden, of zoals het reflectieve oordeel het geval tot zijn bestaande regel herleidt? Hij antwoordt: zij doet noch het een, noch het ander. Uit de esthese mogen geen regels worden afgeleid omdat de vereiste unanimiteit louter empirisch is, en empirische bewijsvoering is geen legitimering voor een universeel geldig oordeel. De 'geldigheid' van een esthetisch oordeel is geen *allgemeine Stimme* als zuiver kwantitatieve universaliteit. Toch moet er zoiets worden gefundeerd als de noodzakelijke mogelijkheid dat dezelfde schoonheidservaring in principe door iedereen gedeeld moet kunnen worden.

Empirische unanimiteit is niet geschikt om logische universaliteit of reflectieve eenheid te garanderen. De eenheid als geheel van de schone vorm zit volledig besloten in de totaliteit van de geesttoestand van het esthetische genoeg. Dit 'opgaan van vorm in geest' is geen synthese tussen subject en object van een predicaat, dat wil zeggen het schone is geen attribuut van een object en

het esthetisch genoeg is geen subject van een oordeel. Het is veeleer zó dat het denken bij gelegenheid van een vorm een zuiver, belangeloos genoeg ondergaat. Is dat nu een denken dat samenvalt met de act van de gewaarwording, of is het een algemeen vermogen? Welke is de extensie van het lidwoord in '*la' pensée*? Kwantitatief moet het zeker gaan om een singulier denken dat in zijn geheel, 'compleet' wordt vervuld van een genot naar aanleiding van een schone vorm.

Kwalitatief levert dit echter problemen op, want hoe moet men het dan onderscheiden van louter affectief behagen, beleving van het goede, enz? Langs deze lijnen van een afglijden van het transcendente naar het empirische dreigt de 'deelbaarheid', de partage van de smaak op losse schroeven te komen.

Het esthetische oordeel vooronderstelt zekere condities zonder welke het zich niet zou kunnen presenteren in zijn singulaire en contingente hoedanigheid. Die condities laten zich niet herleiden uit de belangeloosheid die iedereen nu juist moet kunnen delen - maar welke condities rechtvaardigen die eis als noodzakelijkheid? Kant spreekt zoals hier eerder uitvoerig behandeld van een 'ziels-vermogen' als grondslag van het oordeelsvermogen. Dit vermogen is zuiver tautegorisch en levert het denken letterlijk de reflectie, de weerspiegeling van zijn eigen toestand. Als zodanig is dat de grondslag van elke gewaarwording, dus ook van het ken-oordeel. Van hieruit lijkt Kant, het oog niet alleen gericht op de oplossing van het probleem van de transcendente deelbaarheid van de smaak, maar ook op het probleem van de fundering van universele geldigheid überhaupt, te zijn gekomen op de hypothese van een *sensus communis*, een *Gemeinsinn*. Aan de hand hiervan vindt de kritiek het principe van een bovenzinnelijk substraat dat alle denken bestemt, finaliseert, kortom een Idee van het transcendente die het mogelijk maakt te 'twisten' over smaak zonder erover te kunnen beslissen. Het singuliere en algemene denken vallen dan samen voorzover beide onder de bestemming van die Idee dezelfde vorm kunnen denken³⁸.

Schoonheid is een naam voor een subjectieve staat van het denken geprojecteerd in het object, de vorm. Eenheid van schone vorm en staat van denken is noodzakelijk, maar die noodzaak kan alleen geëvoceerd, en niet begrippelijk geëxponeerd worden. Schoonheid is niet begrippelijk te onderbouwen; als er een noodzakelijke link is tussen gewaarwording en schoonheid, dan alleen in de zin dat we 'niemand zouden toestaan er anders over te denken'. Kant noemt dit een 'exemplarische noodzakelijkheid' van een oordeel, die erin bestaat dat iedereen het oordeel zou moeten bijvallen: niet het oordeel zelf, maar de instemming is noodzakelijk. Het oordeel is dan een exemplaar van de algemene regel die alleen kan worden gegeven als een principe voor de instemming: *sensus communis*, *Gemeinsinn*, die de universele exemplariteit kan wettigen van de noodzakelijkheid die eenmalig, contingent in het esthetische smaakoordeel kan worden gevoeld. Aldus is het smaakoordeel een exemplaar van de *sensus communis*. Lyotard vindt bij Kant zeven 'argumentatieve stappen' die deze *Gemeinsinn* moeten onderbouwen:

Oordelen en kennis moeten universeel kunnen worden gedeeld (1), maar dat geldt ook voor hun begeleidende gemoedstoestanden die het kennen en oordelen conditioneren in de zin dat ze er noodzakelijk bij horen want zelfs vóóraf gaan als disposities waaraan het denken in eerste instantie het kennen gewaarwordt als subjectieve toestand. Deze toestand vloeit weliswaar voort uit de kenvermogens, maar dan toch als een noodzakelijk en voor kennen onmisbaar affect, dat als 'gestemdheid' mét de kennis universeel deelbaar is (2). Er is dan een geestestoestand, gestemdheid van het denken die het kennen begeleidt en die, voorzover het kennis van fenomenen betreft, overeenstemt met een 'gevoelsmatig' ondervinden van de daarbij benodigde betrekkingen tussen verstand en verbeelding (3). Worden deze betrekkingen door het denken nu als lustvol ervaren? Wanneer we kennis nemen in de meest ruime zin, dan zijn er vele mogelijke verhoudingen tussen verstand en verbeelding, al naar gelang het soort van kennis (4). Maar dan zal er ook een voor het denken 'optimale' want meest aangename verhouding zijn (5), en daarmee gaan we uit van de reflectieve hoedanigheid van het denken als vermogen om lust of onlust te voelen, en dat is het zielsvermogen. Nu schijnt het dat noch de meest gelukkigste verhouding der kenvermogens, noch de zielsreflectie daarvan bepaalbaar zijn volgens concepten, maar wel uitsluitend volgens het gevoel, de reflectie als tautegorie (6). Met andere woorden, het denken kent zijn subjectieve staten niet, het voelt deze - dus, wanneer de kennis van objecten universeel deelbaar is, dan zijn de begeleidende subjectieve reflecties ervan dat ook, hetgeen ook geldt voor de 'optimale' dispositie, ergo: *sensus communis* (7) = *une aptitude commune à sentir la bonne proportion des facultés de connaître*.³⁹

Bij de reflectieve vraag naar de transcendentale topiek van de *sensus communis* gaat het voor Kant niet om de *sensus communis* op zich, maar om de 'ideale norm' van de esthetische smaak. Een '*Sollen*' niet als morele plicht maar als 'noodzakelijk geachte voorwaarde' wil het smaakoordeel een exemplaar zijn van een universeel geldig principe - mits men zeker is dat het singuliere smaakoordeel op de juiste wijze aan het principe is ondergeschikt. Die manier van onderschikking kan niet zijn zoals bij een cognitieve regel, maar wel zoals bij een ideale norm, dus zoals bij een morele wet die ook 'onbestemd', niet bepalend is ten opzichte van haar toepassingen. De smaak exemplificeert een norm die onbepaald moet blijven en die gebaseerd moet zijn op een 'universeel en onvoorwaardelijk, dat wil zeggen zelf ongeconditioneerd principe'. Maar waar is de 'locus', het facultaire domicilie van dit principe? Eist het esthetische oordeel de deelbaarheid (*partage*) of verplicht het ertoe? Smaakoordelen zijn echter niet apodictisch (ze sluiten hun tegenwoordel niet uit). Wàar in de transcendentale topiek moeten we een 'exemplarische noodzakelijkheid' thuis brengen?

Kant spreekt in §22 plotseling van de smaak als een oorspronkelijk vermogen, en hij heeft het daar ook over een Idee van een vermogen dat nog te cultiveren, te ontwikkelen valt. Moet het denken de smaak dan leren? Dat wil zeggen niet zozeer de smaak, als wel de *sensus communis*? Via het reflectieve oordeel dat zijn regels 'vindt'? Of wordt het denken daarin geleid door een hoger principe van de rede? Volgens de hierboven gegeven zeventraps-redenatie valt alles wat onder *sensus communis* ressorteert ook onder de subjectieve condities van alle cognitie. Een 'hoger' principe zou dan tot een ander vermogen moeten behoren dan het esthetische denken zelf, omdat de vereiste deelbaarheid van de smaak niet herleidbaar kan zijn aan de hand van cognitieve regels: noch die van het verstand, noch die van de verbeelding (vormen). Het kan hier niet gaan om regels, maar wel om normen.

Kant lost de antinomie van de smaak⁴⁰ op door te wijzen op twee soorten argumentatie: 'disputeren' volgens conceptuele logica en toetsbare kennis via presentatie, en daarnaast 'strijden', 'debatteren' zonder cognitieve bewijsvoeringen en beslissingen. Het strijddebat zet zich niet alleen eindeloos voort omdat het geen beslissing kan vinden, maar vooral ook omdat het wordt gedreven door een 'hogere finaliteit'. De richting waarin het oneindige debat zich beweegt tekent de wijze waarop het heterogene noodzakelijkerwijs verenigd kan worden, namelijk via de dynamische synthese: wat elkaar niet kan verdragen, moet toch naast elkaar werkzaam kunnen zijn. Ofschoon er geen concepten zijn om over te redetwisten, is er wel een '*concept indéterminé et indéterminable*'⁴¹ die het debat motiveert en gaande houdt, een 'stempel' of 'teken' van de rede in de zuivere reflectie, een Idee⁴² dus waarvan de reflectie niets weet - alleen het teken ervan affecteert het denken als appèl tot *sensus communis*.

Het gaat hier om de idee van het bovenzinnelijke als een transcendente idee, die het denken 'affecteert' als 'teken' van een regulatieve norm, waardoor het singuliere sentiment een 'voorbeeld' kan zijn dat noodzakelijk en universeel gevolgd kan worden. De idee van een bovenzinnelijkheid (idee van transcendentie) is niet alleen een transcendentiaal concept van de rede, maar ook een transcendent begrip: Kant maakt de distinctie in KrV 546 e.v. De transcendentale idee reguleert het gebruik van een vermogen of genre in zijn domein of territorium, en de transcendente idee verandert zichzelf in een object waarvan de materie niet tot een domein of territorium behoort. Ofschoon transcendent is de idee van het bovenzinnelijke wel zéker, het heeft geen bewijzen nodig. Zij is transcendentiaal in zoverre de kritiek haar aanwijst als instantie welke de reflectie nodig heeft voor haar universele en noodzakelijke smaakoordeel. Maar omdat zij evenzeer transcendent is, kan zij slechts 'presentie' of teken zijn van het absolute. Dat is ook eigen aan de idee van de vrijheid - beide Ideeën, die van het bovenzinnelijke en die van de vrijheid zijn wat dat betreft echter slechts analoog en niet identiek.

Wanneer Kant nu zegt dat het schone ten opzichte van het goede is zoals een indirecte representatie ten opzichte van een onpresenteerbaar concept, werpt Lyotard tegen dat het in deze vergelijking niet om het schone gaat maar om de idee van het esthetische oordeel als esthetische idee van de verbeelding. Eerst die Idee van de verbeelding mogen we pas vergelijken met de idee van de rede überhaupt: de eerste werkt met indirecte representatie zonder concept, de tweede met een concept zonder representatie. Hieraan laat zich de oppositie aflezen tussen het inexponibele en het onpresenteerbare: exponeren is bij Kant de conceptualisering van een representatie van de verbeelding. De esthetische idee is niet exponibel, terwijl de rationele idee niet presenteerbaar is. Hiermee alleen al laten esthetiek en ethiek zich afdoende uit elkaar houden omdat de kritiek hun betrekkingen alleen via de analogie kan onderhouden. Esthetische inexponibiliteit en ethische onpresenteerbaarheid kunnen ten opzichte van elkaar slechts symbolen zijn.

De Limiet-Ideeën

*Les Idées-limites*⁴³ geven de grenzen aan van de domeinen en territoria der vermogens, de limieten waar de vermogens op stuiten wanneer ze op zoek zijn naar hun uiterste condities, of beter gezegd: waar het denken op stuit wanneer het op zoek is naar de grenzen van zichzelf. Niet alleen verlangen en (re)presenteren, ook het verstand heeft zijn Ideeën die het niet zelf kan kennen omdat ze in de theoretische rede thuishoren. Elk kenvermogen komt in antinomien terecht wanneer het zijn Ideeën wil denken; de antinomie is de logische markerings van de contradictie die de grens steeds is. Het denken nadert in zijn 'drive' zichzelf zowel te bevatten als te omvatten steeds weer een horizon die het alleen kan vatten in een Idee. Vanuit 'kennen' stuit het op het onvoorwaardelijke, vanuit het gevoel komt het uit bij het bovenzinnelijke, en vanuit het verlangen bij de autonomie van de wil in de wet. Dit denken van de grens doet de kritische reflectie op eigen kracht: de onbepaalde heuristiek van de kritische reflectie kan de absolute grenzen niet denken volgens de regels van een of ander domein of territorium afzonderlijk, maar kan wel de presentie ervan denken als teken van het transcendente.

De idee van het bovenzinnelijke is in KrV 527 opgevoerd als het 'intelligibele', terwijl het onder 'eigen naam' verscheen in KrV, 65-67. De idee van het bovenzinnelijke of transcendente is géén *Idee-limite*, óf het zou een naam voor alle Ideeën moeten zijn, dus een 'Idee van de Idee'. Het is de horizon van de horizons uitgespannen door de limiet-ideeën, de notie die de kritiek nodig heeft om de transcendentale Ideeën en bijbehorende vermogens op elkaar af te stemmen. Hun afiniteit onthult zich dankzij de overeenkomstigheid van hun respectievelijke (interne) inconsistenties. Elke faculteit is in de ban van de onmogelijkheid zijn grens te denken met eigen middelen, maar dat dit toch gedaan, geprobeerd wordt, dat is het teken van het bovenzinnelijke. Dit teken is transitief met betrekking tot de heterogeniteit der faculteiten - het moet zich laten signaleren, zich

tonen in alle drie de facultaire ordes. Het is het gemeenschappelijk substraat van de verschijnselen in een natuur, de Idee van natuur en de oneindigheid voor cognitie en esthese, het principe van de idee van vrijheid⁴⁴. De enige concordantie der vermogens is hun gemeenschappelijke denkbeweging naar de discordantie, en die concordantie dat is ook die van de *sensus communis*, meer een *dissensus communis* dus.

De deductie van *sensus communis* als basis van de universele deelbaarheid van een esthetisch oordeel is eigenlijk alleen mogelijk wanneer het denken tout court een principe zou hebben toe-pasbaar op al zijn 'objecten', maar dan toch met een eigen 'domein' of 'territorium', hetgeen onmogelijk is. Blijft volgens Kant alleen het bovenzinnelijke als substraat van alle vermogens, een 'onbepaalbare zinne-natuur' voor alle denken (bij Kant voor het subject). Dankzij dit substraat kunnen interfacultaire impasses passages worden, en het model hiervoor geeft de dynamische synthese⁴⁵. Het esthetische sentiment geeft de meest directe toegang tot dit substraat dat in staat stelt en opwekt tot synthese van het verschil: die werking wordt onmiddellijk ervaren in de esthetische paradox van de 'partage'. De smaak eist zijn deelbaarheid om te tonen dat het reflectieve denken, in zijn meest subjectieve betrekking tot zichzelf en met het object, 'natuurlijkerwijze' één is met zichzelf in algemene zin en met het gegevene in het algemeen⁴⁶.

De *sensus communis* is geen psychologische of sociale gemeenschap, want de partage van de smaak is transcendentiaal en vereist een transcendentiaal supplement, de idee van het bovenzinnelijke. Toch geeft de kantiaanse tekst aanleiding tot misverstanden. Veel zo niet alles draait om de juiste interpretatie van '*jedes anderen*', of dat slaat op elk ander mens, of op elk 'ander' denken in de omschrijvingen van *sensus communis* als een vermogen om het specifieke esthetisch oordeel in verband te zien met alle andere esthetische oordelen (van iedereen, of van elk denken?) De *sensus communis* krijgt gestalte zodra de reflectie wanneer of hoe dan ook allerlei schakeringen en variaties doorwerkt, en zo dankzij een *dagewesen* of desnoods louter fictieve aaneenschakeling of tenminste veelheid van gewaarwordingen in staat is tot de distinctie van een esthetische gewaarwording. Deze reflectieve, eigenlijk a-priorische 'voorbereiding' is denkbaar zonder het concept van de individu of de ander. Aldus zijn oordelen van meet af aan (a priori) pas mogelijk door hun verbinding met andere oordelen, en niet met de empirische instemming van andere mensen of een collectief.

De betreffende 'verbindingen' waarin de gemeenschappelijkheid van de reflectieve 'zin' bestaat, bevinden zich ogenschijnlijk in een ietwat onduidelijke zône tussen het abstracte en het concrete. Maar dan blijkt dat hier bij Kant een heel specifiek en duidelijk soort abstractie aan het werk is,

namelijk die waarin de vorm van de gewaarwording kan worden gezuiverd, letterlijk geabstraheerd van de materie: het zijn de vormen die op elkaar kunnen worden betrokken, en niet de materiele emoties, 'Empfindungen' die een 'aantrekkingskracht' uitoefenen op het denken, en de belangen in het spel brengen (het sublieme is ook een emotie, maar bij Kant niet direct teweeg gebracht dankzij de materie, maar door het ontbreken of falen van de vorm) Lyotard besteedt verhoudingsgewijs heel weinig tekstruimte aan deze laatste twee 'kanttekeningen' waarvan men kan stellen dat ze een bom leggen onder de kantiaanse *sensus communis*, voorzover deze is bedoeld als baken van een kritiek die vaart op de koers van de eenheid van een subjectgecentreerde logos.

De deelbaarheid van het sublieme gevoel

Kant onderscheidt vier soorten gewaarwordingen, die van de zintuigen, van de moraliteit, van het schone, en van het sublieme. Hoe staat het met de deelbaarheid van het sublieme? Het belangeloze allèen ervan voldoet niet: de vraag of het een onmiddellijke, universele, en noodzakelijke unanimiteit kan en mag eisen moet ontkennend worden beantwoord. Het sublieme oordeel maakt wel aanspraak op universaliteit, zij het niet onmiddellijk zoals in de smaak, maar meer indirect via een bemiddeling van de morele wet van de rede. Hier dus geen gewaarwordingen die zich direct in de reflectie kunnen uitkristalliseren, want er is een interventie van de rede die bestaat in een exaltatie om de idee van het absolute, gepaard met de teleurstelling om het onvermogen deze idee te kunnen verbeelden. Kant legt dan volgens Lyotard de nadruk te sterk op de universaliserende inbreng van de rede in het sublieme, waarbij het delicate evenwicht van de dynamische synthese geweld wordt aangedaan. Een ernstiger probleem signaleert Lyotard echter in het verschil tussen het sublieme sentiment en het respect als gewaarwording van de morele wet. In verband met het sublieme spreekt Kant alleen van een 'ander' moreel gevoel.

Dit 'andere' gevoel is evenals het respect 'obsuur', moreel stichtend, en een teken van de transcendente bestemming van het denken. Zo aangeduid is het niet anders dan het respect. Het respect is 'obsuur' omdat het plezier noch smart is, en het is a priori te verbinden met een idee van de rede die zich in dit gevoel presenteert als transcendente drijfveer tot het goede. Maar het respect is zoals Lyotard zo vaak beklemtoont, niet het sublieme. Niettemin is in het emotionele gamma van het sublieme wel degelijk het 'blanco' van het respect inbegrepen, namelijk als apathie. Het sublieme is echter geen moreel sentiment, het vereist wel de dispositie om een interesse voor de wet op te vatten. Daarom kan het sublieme ook niet zo belangeloos zijn als het schone. De kritische expositie van de finaliteit van de smaak (onder de vier 'toetsstenen' of 'hoofden' van de reflectie) vraagt zoals we hebben gezien op zichzelf weer een extra deductie, terwijl de expositie van het sublieme meteen zijn eigen deductie geeft: de *rapport final* van de kenvermogens, dat wil zeggen een paradoxale verhouding die voor de praktische rede een finaliteit is maar voor de

verbeelding een contrafinaliteit. In deze deductie komt het idee van de absolute causaliteit, de vrije wil, direct al naar voren en niet pas na deductie van de a priori condities die deze affiniteit mogelijk zouden moeten maken, zoals de *sensus communis* de partage van het smaakoordeel mogelijk maakt. De regulatieve Idee van de vrijheid tot het goede voor de praktische rede draagt de universele deelbaarheid met zich mee. De partage is namelijk niet de wet, maar wordt vereist door de vorm van de wet. Deze vorm is ontleend aan het 'type' van de cognitieve regel, maar wordt via analogie getransponeerd naar het praktische domein. Aldus wordt universaliteit van het kennen getransponeerd naar de territoria van het handelen, waarbij echter determinatie plaats maakt voor regulering, concept voor idee, en ervaringsfenomeen voor teken. Het conceptuele fundament blijft echter overeind in de vraag naar universaliteit die ook nog doorklinkt in het sublieme.

Al met al zijn de kantiaanse partages van het schone en het sublieme zeer verschillend: bij het sublieme zijn de idee van de vrijheid en de morele wet onvermijdelijke schakels gemachtigd door de vermogens van de rede en de wil. Kant houdt (niet alleen daarom) het schoonheidsgevoel en het respect zo gescheiden mogelijk, terwijl hij die 'zindelijkheid' opzettelijk niet betracht wanneer het gaat om het onderscheid tussen het sublieme en het respect. Het sublieme is er bovendien bij de gratie van de afwezigheid van de esthetische vorm. Die afwezigheid kan evenwel worden 'opgevangen' en in die zin mogelijk (denkbaar) gemaakt door het denken van de idee. De partage in het sublieme sentiment is derhalve niet esthetisch, maar, voorzover zij in het spel moet worden gebracht, een claim van de rede. Maar is het sublieme sentiment daarom ook noodzakelijk en universeel?

Kant benadrukt vaak dat het sublieme een zuiver *Geistesgefühl* is, geen object van gewaarwording. Maar het sublieme is, zo herinnert Lyotard ons, beslist niet alleen een zaak van de rede, ook al gaat het om negatieve presentaties. In het sublieme als gewaarwording van 'iets' komt de transcendentie van het fenomenale object tot uitdrukking in het teken van de onpresenteerbare presentie van 'iets' in het denken dat geen ervaringsobject kan zijn, maar toch als zodanig 'ontcijferd' moet worden. Een dergelijk syndroom zien we ook in de moraliteit, maar waar het om gaat is dat object en fenomeen niet voor hetzelfde mogen doorgaan; object is alles wat zich aan het denken voordoet. Een fenomeen als 'teken' denken betekent dan iets tegelijk als geconditioneerd object én tegelijk als het gevolg van transcendente causaliteit opvatten. Dan ontmoeten en doorsnijden twee heterogene wijzen van denken elkaar in een diffèrend die niettemin kan worden gevoeld, en dus, in de optiek van deze studie, evenzeer gedacht⁴⁷

De sublieme exaltatie is niet gelijk aan het respect, maar veeleer een echo van het respect in de esthetische contemplatie. Men zou kunnen vragen of die exaltatie niet altijd het morele oordeel

begeleidt. Het ligt echter genuanceerder. Het leren vellen van een rechtvaardig oordeel via de ervaringsgewijze rijping van het reflectieve oordeel stimuleert een zekere interesse, en een zeker welbehagen in de deugd, een *bonheur subjectif* waarin de rede zich met zijn praktische oordelen in harmonie voelt met de vrijheid, de zedelijke wet. Deze toestand wordt beschreven als zijnde gewettigd door de derde transcendente idee (*Idée du supra-sensible*) zoals gegeven in de derde kritiek⁴⁸. De zuivere wil vindt zijn 'concrete' maxime (als een teken) dankzij deze idee⁴⁹ van het transcendente die berust op een 'extensie' van de kenvermogens.

Genoemde 'bonheur' heeft veel weg van die andere harmonie die het denken deelachtig wordt in het schone, en die wordt gegarandeerd door het tweede principe van de transcendente idee (subjectieve finaliteit van de natuur voor ons kenvermogen). Het morele oordeel kan het denken een dergelijke gewaarwording van schoonheid geven die nog vooraf gaat aan de praktische uitvoering. Het is dus de schoonheid en niet het sublieme waarmee de subjectieve gewaarwording van de morele rechtzinnigheid kan worden vergeleken! Ten aanzien van de partage van dit esthetische deugdgevoel moet echter worden opgemerkt dat gevoel en plicht geheel verschillende strekkingen hebben.

De denkvermogens ondergaan in het sublieme geen harmonie. Hoewel hun 'object' ook een teken is van transcendentie, wordt daarmee specifiek de verbeelding ondermijnd⁵⁰. Het sublieme is niet het respect voor de wet, en als de deugd subliem is, dan alleen omdat het teken van vrijheidswet subliem wordt zodra het denken zou proberen het te verbeelden in plaats van te voelen als 'respect', als 'transcendente drijfveer'. De enige overeenkomst tussen sublimiteit en deugdgevoel is eventueel de resistentie, het verzet dat in beide werkzaam is. Het is dan echter niet meer de moraliteit maar dat verzet dat subliem is, als disproportie van zuivere wil en empirisch verlangen. Het sublieme ontsnapt dus aan beide partages, beide transcendente ideeën, die respectievelijk de *sensus communis* en de vrijheid tot het goede universeel denkbaar maken. Deze twee transcendente ideeën hebben in het sublieme een différend, en een différend kan geen partage voor elk denken claimen, zelfs niet subjectief⁵¹. Voorzover het denken het sublieme gevoel ondergaat, ondergaat het een différend, verkeert het in een 'agitatie sur place' zonder zich nog aangesloten of doorverbonden te weten naar de circuits van de openbaarheid.

Het sublieme als het gevoel van de différend

Aan het eind van de bespreking van de *Leçons sur l'analytique du sublime* breng ik Lyotards voorwoord in herinnering, waar hij opmerkt dat hij met de 'lessen' heeft beoogd uit de tekst van Kant de analyse van een 'différend in het gevoel' te lichten, dat hij tevens 'een gevoel van de différend' noemt. Hij wilde bovendien het motief van dit gevoel in verband brengen met de beweging die alle denken (inclusief de kritiek) naar zijn grenzen voert. Dit laatste hebben we vooral

gezien in de hoofdstukken over de 'partage'. Cruciaal acht ik nu de vraag wat we, na deze hoofdstukken en na de phrase-filosofie van *Le Différend* moeten of kunnen verstaan onder 'beweging die alle denken naar zijn grenzen voert'. Zijn dat de grenzen die het denken in zichzelf moet ontdekken als op een landkaart, een overzicht van de eigen heterogeniteit? Of kan het ook letterlijk gaan om de 'grenzen van alle denken', namelijk tot waar dat denken in staat is gevallen van heterogeniteit 'thuis te brengen' (op de plattegrond van de innerlijke heterogeniteit?) En laat zich een dergelijke uiterste grens bepalen of aangeven zoals de kantiaanse kritiek dat pretendeert te kunnen?

Indien de bestemming van de kritiek hoofdzakelijk bestaat in het zoeken en vaststellen van grenzen, zoals het geval is in de transcendentaal-filosofie van Kant, dan heeft zij 'grensoverschrijdende' grensbegrippen nodig die tenslotte zelf onbegrensd zijn. De rede kan zoals gezegd in tegenstelling tot de andere vermogens dergelijke begrippen aan de kritiek (aan de reflectie) verschaffen - maar welke grensidee heeft de rede daarbij van zichzelf, van haar eigen vermogen tot het denken van ideeën? Of moeten we vragen hoe de reflectie de grens kan vinden van de rede, dat wil zeggen van het vermogen tot het denken van onpresenteerbare ideeën? Lyotard suggereert dan dat er bij Kant een tweespalt of tenminste onverklaarde problematiek bestaat tussen enerzijds de 'Idee van de Idee' oftewel de idee van het transcendente (conceptueel onbegrensde) als 'bovenzinnelijkheid' die de voorwaarde vormt tot het denken van ideeën door de rede (én van de *sensus communis*, het 'bovenzinnelijke platform waarop onenigheid en heterogeniteit niettemin deelbaar zijn voor alle denkende wezens'), en anderzijds de (bij Kant impliciete maar door Lyotard herhaaldelijk bij hem geëxpliciteerde) notie van 'transcendente materie'⁵², dat is: de op zich on(re)-presenteerbare maar steeds interrumperende, affecterende 'voeding' (*Matèr, Res, Id, Chose*) van het reflectieve denken. Datgene dat te denken geeft, het gebeuren dat niet alleen de verschillen en de heterogeniteit tussen de vermogens actualiseert en différends teweeg brengt, maar dat ook weerstand biedt tegen de deelbaarheid en de presentatie van die différends in een communaliteit van 'het' denken. In *Le Différend* zit de notie van een dergelijke transcendente weerstand besloten in de méér ontologische duidingen van de différend als preconditione van 'phraseren', namelijk als de strijdigheid en strijd 'waartoe elke phrase aanleiding geeft' en in *Economie libidinale* met de notie van de figure als conditie van 'verlangen', vooral de zogenaamde figure-matrix⁵³. Uit het voorafgaande kan eindelijk worden geconcludeerd dat we bij Lyotard, in tegenstelling tot bij Kant, niet alleen kunnen spreken van een onderscheid tussen het noumenale en het fenomenale. De door Lyotard geentameerde complicaties en problemen van de tweespalt tussen bovenzinnelijke idealiteit en onbemiddelde materialiteit⁵⁴ kunnen niet zoals Kant dat doet worden bezweerd door het onpresenteerbare materiele zo snel mogelijk onder de noemer van het 'Ding an sich' te brengen. Materialiteit die zich niet onmiddellijk laat 'doorsluizen' naar ideeën van het

noumenale manifesteert zich volgens Lyotard het sterkst in het sublieme sentiment dat hij ten slotte aanduidt als een gevoel van de *différend*. Zo'n aanduiding lijkt in het kader van een onderzoek naar de voorwaarden en karakteristieken van de reflectie alleen zinvol te kunnen zijn als Lyotard daarmee bedoelt dat tot op zekere hoogte in elke *différend* (in mindere of meerdere mate?) een conflict besloten zit tussen logos en onpresenteerbare sensibiliteit, of, in termen van de phrase-filosofie, tussen gearticuleerde frasen en affect-frasen. Zoals het sublieme gevoel niet kan uitzien naar een algemene deelbaarheid, zo kan een 'sublieme *différend*' tussen logos en onpresenteerbaar affectiviteit voorzover het een gevoel is ook geen verwachting koesteren deel uit te maken van een communale openbaarheid. De voornaamste pointe van Lyotards 'herschrijving' van de analyse van het sublieme sentiment is de 'uitkleding' van dat gevoel tot een intense agitatie van de reflectie nog zonder noodzakelijke 'doorgang' naar een overwinning van de Rede. In het sublieme gevoel is het pleit nog niet beslecht ten gunste van de Logos, want wanneer dat wel zo is, dan is er geen sprake meer van een subliem gevoel, zoals dat in zijn complexiteit ook door Kant zelf wordt geanalyseerd (en dit in weerwil van de gangbare connotatie van het sublieme als gevoel uitsluitend van het 'verhevene'). Indien Lyotard deze door hem tot 'suspense' tussen logos en affect teruggebrachte sublimititeit dan beziet als een *différend*, dan hebben we te maken met twee mogelijke, elkaar niet uitsluitende interpretaties van het sublieme als *différend*. In de eerste plaats als een door de reflectie aan te wijzen en te benoemen strijdigheid tussen rede en verbeelding, of, ruimer, tussen logos en sensus. Daarnaast in de tweede plaats echter als een *différend* voor de reflectie zelf, een staat van agitatie en suspense waaraan zij zelf overgeleverd kan zijn en die niet restloos opgaat in welke transcendente analyse dan ook, te meer daar vanuit die sublieme spanning als *différend* tussen logos en affect geen uitzicht kan zijn op 'sluitende' transcendente overzichten, bij ontstentenis van een 'partage', de noodzakelijkheid van een doorgang naar de transparante openbaarheid van de logos.

De tweede interpretatie van het sublieme als *différend* bergt contouren in zich van een ander soort reflectie dan bij Kant, naar een reflectie niet ondergeschikt áán of aangewezen óp de rede en haar ideeën. Helaas geeft Lyotard, afgezien van hints en losse opmerkingen, geen duidelijk profiel van een dergelijke 'post-kantiaanse' reflectie. Bijgevolg laten de *Leçons* zich nog steeds óók in een logocentrisch, op de openbaarheid van alle heterogeniteiten afgestemd presentatie-kader lezen, waar de voornaamste taak van de reflectie zou bestaan in het signaleren (openbaar maken) van *différends*. De aanknopingspunten voor een 'paralogische' reflectie die *différends* niet representrend toevoegt aan de openbaarheid, maar daarentegen die openbaarheid 'in stukken breekt' door te wijzen op haar *différends* met sprakeloze en anonieme sensitiviteit, die aanknopingspunten zijn echter ook te vinden in de *Leçons*, vooropgesteld dat men ook *Le Différend* heeft gelezen. Aldus kan er in een interpretatie van Lyotards filosofie sprake zijn van een interessante wisselwerking

tussen beide teksten. Deze wisselwerking is niet alleen een afspiegeling van een kritische houding van Lyotard ten opzichte van Kant, maar meer nog van Lyotards eigen 'zelfkritiek van de kritiek' die pas tot leven komt in haar gevoeligheid voor de *différend* tussen logos en sprakeloosheid, en zich vanuit die gevoeligheid ook tegen de eigen gestolde aankoppelingspatronen keert. In de komende laatste hoofdstukken wil ik mijn interpretatie van Lyotard samenvatten en terugleiden naar een belangrijk onderdeel van mijn hypothese: dat de *différend* tussen de openbaarheid van logos en affectieve sprakeloosheid Lyotards filosofische werk niet alleen van meet af aan heeft voortgedreven om zich te keren tegen de grote verhalen en de gestolde disciplines van wat zelf ooit kritiek is geweest. Deze *différend* werkt als drijfveer, ervaring en premisse evenzeer tegen eigen articulaties van onrecht. Eenmaal in de logocentrische baningen van de articulatie pleegt de kritiek tegelijkertijd verraad aan wat haar voortdrijft: het onrecht van de sprakeloosheid. In verband daarmee zal ik Lyotards vroegere filosofische werk (uit de zeventiger jaren) kort behandelen, als verdere illustratie van de voortgaande 'zelfkritiek van de kritiek'.

Noten

1 'Quelques signes de L'hétérogénéité', p. 181. Hoofdstukken die hieraan vooraf gaan zullen verderop nog kort aan bod komen, onder het hoofd van de problematiek van de 'dynamische synthese'.

2 Bedoeld is de kantiaanse opvatting van de vervulling die het denken vindt in het sublieme als het verheven domein van de ideeën als zuivere denkbelden, maar dat is precies wat Lyotard zal gaan aanvechten, zij het zeer omwonden en geleidelijk.

3 *..qui est l'état subjectif de la pensée en proie au différend de ses pouvoirs, de présenter et de concevoir* (183).

4 *...quand elle se porte à ses propres limites (ce qu'elle ne peut pas éviter de faire) d'éprouver réflexivement son hétérogénéité* (184).

5 Zie *L'inhumain*, o.a. de teksten over Newman

6 De verbeelding wordt in het sublieme met andere woorden niet buiten spel gezet, omdat ze 'weet heeft' van het sublieme teken, dat ze echter niet volgens haar regels en grenzen kan presenteren.

7 Zie bv Peña Aguado 1994.

8 En voor de Lyotard van *Economie libidinale* bestond die drive in het verlangen, het freudiaanse libido.

9 Lyotard volgt hier o.a. 'Zum ewigen Frieden. Ein philosophisches Entwurf' en ook andere bekende teksten die zijn te vinden in *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*.

10 *signum rememorativum, demonstrativum, prognosticon, signe qui rappelle, montre, anticipe. La Begebenheit recherchée aura à «présenter» la causalité par liberté selon les trois directions temporelles, le passé, le présent, l'avenir. Quel est cet énigmatique, sinon contradictoire, «fait de se livrer»?* (p.236)

11 *Ce n'est nullement un haut fait, ce ne sont pas les révolutions*, “es ist bloß die Denkungsart der Zuschauer, welche sich bei diesem Spiele großer Umwandlungen öffentlich verrät, und eine so allgemeine und doch uneigennützige Teilnahme der Spielenden auf einer Seite, gegen die auf der anderen, selbsts mit Gefahr, diese Parteilichkeit könnte ihnen sehr nachteilig werden, dennoch laut werden läßt, so aber (der Allgemeinheit wegen) einen Charakter des Menschengeschlechts im ganzen, und zugleich (der Uneigennützllichkeit wegen) einen moralischen Charakter desselben, wenigstens in der Anlage, beweiset, der das Fortschreiten zum Besseren nicht allein hoffen läßt, sondern selbst schon ein solcher ist, so weit das Vermögen desselben für jetzt zureicht”. *La récente révolution d'un peuple geistreich, riche en esprit, peut bien échouer ou réussir; accumuler misère et atrocités*, “sie findet dennoch in den Gemütern aller Zuschauer (die nicht selbst in diesem Spiele mit verwickelt sind) eine Teilnahme dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt, und deren Äußerung selbst mit gefahr verbunden war, die also keine andere, als eine moralische anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann”. (237/8; Kant: Die Streit der Facultäten, §§ 6)

12 Ethiek wordt door Lyotard zelf echter anders opgevat dan Kant dat doet. Ethiek kan voor Lyotard eigenlijk geen genre zijn. Zie de vorige hoofdstukken.

13 *L'enthousiasme quant à lui ne voit rien, ou plutôt voit que ce qu'on peut voir n'est rien et le rapporte à l'imprésentable*. (p.239)

14 *Le passage, on le voit, n'a pas lieu, c'est un «passage» en train de se passer; et son train, son mouvement, est une sorte d'agitation sur place, dans l'impasse de l'incommensurabilité, au-dessus de l'abîme, un «ébranlement», écrit Kant, c'est-à-dire «la rapide succession de la répulsion et de l'attraction par un même objet» Tel est l'état du Gemüt des spectateurs de la Révolution française*. (240)

15 Sinn en sens vertaal ik het liefst met 'sensibiliteit'.

16 *C'est cette universalité en instance ou en souffrance à laquelle en appelle le jugement esthétique. Kant la nomme sensus communis, c'est-à-dire «l'Idée d'un gemeinschaftlichen Sinn, d'un sens communautaire». Il précise: «En pensant (a priori), la faculté de juger dans sa réflexion esthétique tient compte du mode de représentation de tout autre homme». Ce sens commun ou communautaire ne garantit pas que «chacun admettra mon jugement, mais que chacun doit admettre» C'est simplement «une norme idéale», une «norme indéterminée». Si l'enthousiasme des spectateurs est une Begebenheit probante pour la phrase selon laquelle l'humanité progresse vers le mieux, c'est que, comme sentiment esthétiquement pur, il requiert un sens commun, il en appelle à un consensus qui n'est pas plus que sensus indéterminé, mais de droit; il est une anticipation sentimentale de la république*. (p. 241/2)

17 *Ce n'est donc pas n'importe quelle phrase esthétique, mais celle du sublime extrême qui peut apporter la preuve que l'humanité est en progrès vers le mieux*. (p.244)

18 Zie het volgende hoofdstuk en de conclusie.

19 *Le Il y a progrès de Kant ne fait que réfléchir le Il y a progrès des peuples, nécessairement impliqué dans leur enthousiasme (245).... Quant à la philosophie de l'histoire, dont il ne saurait être question dans une pensée critique, elle est une illusion née de l'apparence que les signes sont des exemples ou des schèmes (246)*.

20 Dat wil zeggen een gemoedstoestand waarvan de deelbaarheid oftewel openbaarheid noodzakelijk en universeel is.

21 Zie de nrs 210-217

22 Zie nr. 210

23 Zie nr. 217.

24 Zie nr. 260.

25 *Il met les humains en demeure de se situer dans des univers de phrases inconnus, quand bien même ils n'éprouveraient pas le sentiment que quelque chose est à phraser. (Car c'est nécessité, et non obligation). Le "Arrive-t-il?" est invincible à toute volonté de gagner du temps. (263)*

26 *Mais l'occurrence ne fait pas une histoire? Elle n'est pas un signe, en effet. Mais elle est à juger, jusque dans son incomparabilité. On ne fera pas un «programme» politique avec elle. Mais on peut témoigner pour elle. Et si personne n'entend le témoignage, etc? Vous préjugez du "Arrive-t-il?" (264).*

27 *'Comparaison du sublime avec le goût', 'Examen catégoriel du sublime', 'Le sublime comme synthèse mathématique', en 'Le sublime comme synthèse dynamique' (p. 69-179).*

28 *C'est l'affinité de la pensée avec elle-même en dépit de l'hétérogénéité de ses capacités (p.114).*

29 In de *Leçons* gebruikt Lyotard de term *différend* voor het eerst in zijn behandelingen van de mathematische en dynamische synthese: incidenteel op p.56, en stelselmatig vanaf zijn hoofdstuk 5: 'Le sublime comme synthèse dynamique', p. 153 e.v.

30 Het zevende hoofdstuk van de *Leçons*, 'Esthétique et éthique dans le beau et le sublime', valt grotendeels samen met een in 1988 afzonderlijk gepubliceerde tekst 'L'intérêt du sublime', in de tamelijk bekende verzamelbundel *Du sublime* (Michel Deguy, ed., *Du Sublime*, p. 149-177 Parijs: Belin. (Bijdragen van diverse auteurs).

31 *...fondation du sujet comme unité des facultés, et une légitimation de la convenance des objets réels avec la destination authentique de ce sujet, grace à l'Idée de nature. (196)..*

32 P. 210.

33 *Usage* is de transformatie van de transcendentale waarde van een vermogen in een act; *Intérêt* is de impuls tot *usage*, en *Mobile* is de "empirische garantie" van de *intérêt*. De analogie met het tot op zekere hoogte riskante inzetten van aandelen of andere waardepapieren spreekt voor zich.

34 Zie de argumentatie hiervoor in hoofdstuk 3

35 I.e. 'Le partage du goût' en 'Le partage du sentiment sublime', p. 231-286.

36 In de phrase-filosofie worden de zinnen niet begeleid en samengenomen door een subject buiten die zinnen, en evenmin door een context die los en boven die zinnen kan worden geplaatst. Zinnen en hun koppelingen dragen veeleer een bepaalde actualiteit met zich mee, een bepaalde verhouding tussen het openbare en het onpresenteerbare, die veelal verankerd wordt gezien in de logos, of althans in de mogelijkheden van 'partage' geboden door de condities en structuren van de logos. Lyotard opponeert die verankering met een 'paralogische' actualiteit van zinnen, gedragen door sensibiliteiten van (mogelijke) zinsinstanties, zoiets als 'een subjectiviteit (nog) zonder subject'.

37 De formulering van Lyotard is nog iets technischer: mogelijksvoorwaarde van het esthetische smaakoordeel onder het oogpunt van zijn kwantiteit en modaliteit.

38 De *sensus communis* ligt bij Kant aldus ten grondslag aan een openbaarheid van alle denken voorzover bestemd door de hoogste idee van de transcendente bestemming van alle denken (zie hier verderop onder het hoofd 'De Limiet-Ideeën'). Maar openbaarheid van denken is nog niet openbaarheid van phraseren, van gearticuleerde logos. Lyotard zal bovendien betogen, dat de aanname van genoemde bestemming niet noodzakelijk is in het geval van het sublieme gevoel als *différend*.

39 P. 244

40 These: de smaak is singulier subjectief zonder enig concept. Anti-these: omdat de smaak universaliteit en noodzakelijkheid pretendeert, dat zijn categorien van het verstand, maakt zij gebruik van concepten

41 P. 252

42 Zie KrV 347.

43 P. 253

44 *Le signe commun de leur incompetence à penser jusqu'au bout cet exercice, à exercer leur pouvoir pour penser ce pouvoir même.* (259).

45 Zie p. 158 e.v. hierboven

46 *...la certitude de pouvoir toujours penser, que la pensée tire du principe d'unisson. J'ai dit que ces maximes ('du bon sens commun', zie blz. 60) relevaient toutes de la réflexion. J'ajoute que si la réflexion peut s'aventurer à chercher à comprendre quelque chose qu'elle ne comprend pas (heuristique) en se guidant selon la seule sensation subjective (tautégorique), ce quelque chose serait-il même indéterminable, elle le doit à la garantie d'unisson que le supra-sensible lui confère.* (261,e.v.)

47 *Tel est le sentiment sublime. Et ce sentiment fait de la «grandeur brute de la nature» un signe de la raison, en même temps qu'elle reste un phénomène de l'expérience. Grâce à la synthèse dynamique. Encore faut-il avoir le «sens», la «Fähigkeit», de l'hétérogène, et de la nécessité qui contraint les manières de penser hétérogènes à se rencontrer sans rien céder sur leur différend.* (280).

48 (zie KdU 245 & 467)

49 Zie KdU 245: Lyotard moet ongetwijfeld de Idee van het bovenzinnelijke bedoelen in zijn drie principes: als substraat van de natuur überhaupt, als subjectieve doelmatigheid van de natuur voor ons kenvermogen, en als doel van de vrijheid en de overeenstemming daarvan met het zedelijke.

50 *il désarme la présentation et déconsidère jusqu'à la phénoménalité du phénomène,* 285

51 *L'Idee d'absolu n'est pas ici présente à la pensée sous la forme nécessaire du respect, l'Idee de la finalité sans concept d'une forme pour le plaisir pur ne peut pas être suggérée par la contre-finalité violente de l'objet. Ni universalité morale ni universalisation esthétique, mais plutôt la destruction de l'une par l'autre dans la violence de leur différend, qui est le sentiment sublime. Le Différend lui-même ne peut pas exiger, même considéré subjectivement, d'être partagé par toute pensée.*

52 In de *Leçons* gebruikt Lyotard de term 'materie' zoals ook in de eerste Kant-notitie van *Le Différend*, met betrekking tot de nog ongevormde, 'niet-geinformeerde' input van de *Empfindung*.

53 Zie het volgende, voorlaatste hoofdstuk over de vroege filosofie van Lyotard in de jaren zeventig.

54 Ik beschouw deze tweespalt verwant aan die tussen openbare logos en onpresenteerbaar affect.

Deel 3 - Logos en Paralogos

Hoofdstuk 8

'Figure' en Différend

Inleiding

Uit de bespreking van achtereenvolgens de *différend*, de reflectie en het sublieme, begrippen die pas worden uitgewerkt in de latere periode van Lyotards filosofie, heeft zich een kader afgetekend tegen de achtergrond waarvan ik nu eerst de twee hoofdwerken van Lyotard uit de zeventiger jaren wil bespreken: *Discours, figure* en *Economie libidinale*. Het gaat mij daarbij niet om een gedetailleerde behandeling, en evenmin om een samenvatting van deze teksten. Veeleer wil ik enige overeenkomsten en verschillen met de teksten uit de tachtiger jaren naar voren brengen. Daarbij wil ik vooral wijzen op het cruciale verschil tussen verlangen (libido) en de 'sublieme' of 'paralogische' materialiteit die als premisse ten grondslag ligt aan Lyotards latere opvatting van reflectie (kritiek). Een paralogische ethiek komt nog niet expliciet naar voren in *Discours, figure* of *Economie libidinale*. Deze werken vertonen echter, zoals ik in dit hoofdstuk wil beargumenteren, bepaalde onmiskenbare paralogische aspecten die net als in *Le Différend* en het werk daarna op gespannen voet staan met een méér logocentrische benadering van respectievelijk 'figure' en 'différend'. De méér paralogische implicaties van de 'libidinale' periode kunnen worden beschouwd als de kiemen van de latere paralogische verbinding tussen *différend*, reflectie en ethiek. Hierbij is het van belang, overeenkomsten en verschillen te zien tussen de *différend* als ervaring en de libidinale 'figure', alsook tussen Lyotards conceptualisering van respectievelijk *différend* en *figure*. In de libidinale filosofie is ervan vanuit de conceptualisering geen weg meer terug naar een ervaring die die conceptualisering bij wijze van 'feedback' opnieuw kan verstoren en veront-rusten¹. Deze feedback is wel mogelijk in de latere reflectie die immers steeds wordt genoopt zich heen en weer te bewegen tussen affect-ervaring en oordeel. De noties van de latere reflectie heeft Lyotard ontwikkeld 'via' Kant. Ná de 'patstelling' van 1974 kan men spreken van een weg die via Kant leidt naar de phrase-filosofie. Deze weg bestond niet alleen in het soort analyse als die in de *Leçons sur l'analytique du sublime*, maar ook in op Kant geïnspireerde 'paganistische' en 'postmoderne' kritieken. Deze kritieken zijn voor een belangrijk deel gebaseerd op een 'ideeën-kritiek' vanuit de kantiaanse opvattingen van de idee. Zowel in *Le Différend* als in de *Leçons sur l'analytique du sublime* is naar voren gekomen, waarom de idee bij Lyotard zijn spil-functie (althans voor de kritiek) tenslotte prijs moet geven aan de phrase, en zelfs aan het gevoel.

Discours, figure

Even afgezien van de bredere scope waarin Lyotards frustratie en verbijstering om het fiasco van de links-radical kritiek hun schaduwen werpen, heeft *Discours, figure* op zichzelf beschouwd de intentie een tegenwicht te bieden ten opzichte van de structuralistische overheersing in (filosofische) interpretaties van de kunst en de psycho-analyse. Wat zoveel wil zeggen als een aanval op de structuralistische representaties van het kunstwerk en van de droom. Dat zijn de twee 'zônes' waar het heet dat individuele creativiteit en energie nog een zekere marge van vrijheid kunnen hebben in onze door het systeem en het systematische denken beheerste cultuur. Waarschijnlijk bevat *Discours, figure* ook genoeg springstof om de deconstructivistische tekstanalyse in het ongereede te brengen, maar ook daarbij lijkt aanvullende ondersteuning vanuit Lyotards latere werk onontbeerlijk. Mij gaat het hier echter voornamelijk om de begripsverschuivingen die *Discours, figure* vertoont ten aanzien van de relatie tussen discours en figure. De interpunctie van de titel geeft al aan dat er iets bijzonders aan de hand is: "Discours" hoofdletter gevolgd door "figure" kleine letter, met ertussen een komma in plaats van het ondubbelzinnig verbindende "en". Een komma kan de delen van een zin nog sterker verbinden dan "en" dat doet, maar dat hangt helemaal af van de aard van de bijzin die onder andere ook een verschil, een tegenstelling, of een oppositie ten opzichte van de hoofdzin tot uitdrukking kan brengen. De flexibiliteit van de mogelijke relaties tussen discours en figure is mét de komma in de titel derhalve van meet af aan in het boek aanwezig, en die spanwijdte blijkt Lyotard ook te gebruiken. Wat ik wil suggereren is dat de komma als 'trefpunt' transformeert in een punt-komma die wijst op een minimale samenhang van de zinsdelen tot in de mate van een breuk die juist het ontbreken van een relatie tussen de delen accentueert. In de loop van het boek transformeert *Discours, figure* dus in *Discours; figure* of preciezer: *discours; figure* en als de grammatica dat toeliet nog beter: *discours; Figure*.

Figure is geen gedaante of tekening maar 'iets' als verstoring - eigenlijk is het een notie die zich per definitie leent tot een onbeperkt aantal betekenissen: (ver)storing, negativiteit, verschil, oppositie, heterogeniteit². Aanvankelijk plaatst Lyotard de figure tegenover de lineaire en 'platte' dimensionaliteit van het textueel geordende (discursieve) vertoog als een in en door de tekst verdrongen ruimtelijkheid. Daarbij worden paren tekst en beeld, lezen en zien tegenover elkaar geplaatst in een complexe relatie van differentie en wederzijdse doordringing. Volgens het structuralisme is de betekenis in de tekst en in de taal herleidbaar tot de verschillen tussen de componenten van tekst/taal, terwijl volgens een fenomenologische of hermeneutische benadering de betekenis een wijkende grens heeft als van een horizont of van de contouren van een voorwerp in een drie-dimensionale ruimte waarvan we altijd slechts enkele zijden kunnen waarnemen. Sterker nog, het is de vierdimensionale ruimte die ons nooit de betekenis laat herleiden tot binnen de grenzen van een overzienbare totaliteit. In het eerste gedeelte van *Discours, figure* wil Lyotard

dan aantonen dat de verschillende benaderingen van structuralisme en fenomenologie c.q. hermeneutiek weliswaar ingrijpend verschillen, maar anderzijds ook niet denkbaar zijn zonder elkaar. Beeld en woord, lezen en zien moeten elkaar ontkennen om te kunnen functioneren, maar deze negatie vooronderstelt een verbinding die wordt genegativeerd.

Ik zal niet ingaan op de details van deze eerste aankleding van de relatie tussen discours en figure, maar alleen wijzen op het karakter van de figure in deze fase. In de tekstvertogen een ruimtelijkheid die wordt verdrongen terwijl zij toch mede constitutief is voor schrijven en lezen, en in de beeldende vertogen een 'serialiteit', dat wil zeggen temporele opeenvolging die de ruimtelijkheid van beelden kan breken & scheiden niet volgens de wetten van het visuele, maar volgens die van de discursiviteit. In beide domeinen treedt de figure op als het verdrongene dat zich toch laat gelden. Een reeds veelbesproken gedeelte³ van *Discours, figure* is gewijd aan de analyse van het aanwijzende verwijzen (indexicale referentie) als cruciale component van elk tekstueel vertoog dat het structuurkarakter van dat vertoog (betekenissen en relaties tot elkaar herleidbaar binnen de totaliteit en eenheid van tekst en taal) permanent en voortdurend ondermijnt. Hetzelfde geldt voor het beeld waarvan de opbouw en de omgrenzing evenmin kunnen worden gesystematiseerd omdat zowel de grenzen als de oorsprong (de gave) van het visuele uiteindelijk onbepaalbaar zijn. De experimenten van de avant-garde in de beeldende kunsten laten zien hoe niet alleen versterking van de regels voor afbeelding en vormgeving steeds aan bod kan komen (*figure-image*), maar ook de doorbreking van de condities en uitgangspunten van het zien zelf (*figure-forme*). Met het derde type figure dat Lyotard onderscheidt, de *figure-matrice*, komen we tot een mogelijke kernbetekenis van de notie figure⁴.

Met de notie van de figure is Lyotard in het algemeen gesproken op zoek naar een begrip dat de gangbare betekenissen van differentie, negatie, oppositie, en heterogeniteit overschrijdt. De relatie die steeds door deze betekenissen wordt aangeduid is niet 'figuraal' wanneer haar elementen deel uit kunnen maken van dezelfde vertoogorde, hetzelfde discours van presentatie. De relatie "Discours, figure" overschrijdt de grenzen van het 'Discours' en staat als zodanig voor een differentie die niet presenteerbaar is omdat zij ontsnapt aan de regels en begrenzingen van afzonderlijke, op zichzelf staande ordes van presentatie. Daarbij moeten we niet alleen denken aan de begrenzingen van descriptief en afbeeldend weergeven, maar ook aan die van de zintuiglijke ervaringen voorzover deze worden 'getoetst' en op enigerlei systematische c.q. logische wijze met elkaar in verband gebracht. Zó een differentie (en hetzelfde geldt voor de negatie, de oppositie en de heterogeniteit) is bij uitstek een onpresenteerbare singulariteit of individualiteit. Dit principe wil Lyotard volgens mij uitdrukken met de derde notie van de figure, de *figure-matrice* als het principe van de overschrijding van de logocentrisch geordende presentatie⁵. In de sterk esthetisch

en psycho-analytisch georiënteerde beschouwingen van het tweede deel van *Discours, figure* treedt de *figure-matrice* op als de karakteristieke 'geste' van de creatieve individu - het onbepaalde maar toch onmiskenbare patroon van creativiteit dat karakteristiek is voor het oeuvre van een individuele kunstenaar, of dat karakteristiek is voor het type dromen dat eigen is aan één persoon, en aan niemand anders (het 'geheim' van iemands dromen, het onafstembare in haar individualiteit). Het laat zich ook interpreteren als principe van onkanaliseerbare maar inspirerende en animerende sensibele, of als energetische intensiteit die zich nergens laat onderbrengen, of ook wel als de onvermijdelijke entropie van een systeem⁶.

Het principe van figurale overschrijding in *Discours, figure* staat open voor meerdere uitwerkingen c.q. interpretaties die nogal verschil kunnen maken. Zoals gezegd doet Lyotard het aanvaankelijk voorkomen alsof dat wat als figure structureel wordt verdrongen door een discours niettemin op een relevante manier kan worden geparafraseerd of tenminste aangeduid in termen van een ander discours. De parafrase is mogelijk omdat een figure in deze optiek uiteindelijk neerkomt op datgene wat een discours moet uitsluiten en verdringen om zichzelf als 'orde' te installeren. Datgene wat aldus wordt uitgesloten resorteert onder een 'andere orde', of, ruimer, onder één van de andere ordes. In een dergelijke (weliswaar verholde) communaliteit van onderling heterogene discoursen kunnen differenties uiteindelijk thuis worden gebracht, bijvoorbeeld ongeveer zoals in Kants Vernunft-kritieken en zoals in de 'archipel-metafoor' volgens welke de heterogeniteiten tussen de faculteiten kunnen worden thuisgebracht via een transcendente vergelijking van de verschillen en overeenkomsten waardoor deze faculteiten zich ten opzichte van elkaar kunnen profileren⁷.

Aldus gaat in deze versie van de relatie "Discours, figure" elk vertoog aan zijn grenzen vergezeld van zijn eigen 'figuraliteiten' die we, zoals Bennington misschien terecht concludeert, bij de vroegere Lyotard daarom nauwelijks als singulariteiten kunnen beschouwen⁸. 'Discours' en 'figure' zijn dan aan elkaar verklonken als licht en schaduw, te meer omdat ook de perceptieve vertogen zoals bijvoorbeeld die van de beeldende kunsten hun eigen 'figurale' verstoringen kennen. Dit betekent niet dat we de figurale verstoring op enigerlei systematische wijze zouden kunnen afleiden uit een vertoog, wél dat bijvoorbeeld een bepaalde droom in de secundaire verwerking moet worden gerelateerd aan een taal-gestructureerde representatie om überhaupt als droom te kunnen worden herinnerd. Het feit dat dromen echter überhaupt worden gerelateerd aan werkelijkheid, en dan nog wel als ontbrekende want verdrongen 'stukken' werkelijkheid, duidt echter op een omvattende constellatie die ik weer logocentrisch zou willen noemen. Het onpresenteerbare wordt daarin namelijk steeds teruggekoppeld naar de logos, waar het althans 'transcendentiaal' gezien ook (een verholde) deel van uitmaakt. Dat Lyotard echter te kennen geeft deze opvatting over de verhouding tussen droom en werkelijkheid allerm minst te delen, markeert in *Discours, figure* de

overgang naar een radicalere opvatting van de figure, die met name in het tweede deel over de psycho-analyse niet meer wordt geïnterpreteerd in termen van een andere ordelijkheid. *Figure-image, figure-form en figure-matrice* zijn dan overschrijdingen van een discours die niet perse hoeven te worden herleid tot de verdrongen principes van andere, heterogene ordes. Belangrijk is dat gevallen die Lyotard in het eerste deel van *Discours, figure* heeft aangevoerd, ook wel kunnen worden herzien vanuit dit oogpunt. Het 'ruimtelijke' karakter van de figure als differentie binnen de discursieve tekstualiteit laat zich bijvoorbeeld heel goed opvatten als een metafoor die niet noodzakelijk in verband hoeft te worden gebracht met de ruimte van het zien. De figure die het zien verstoort opent op haar beurt zelf ook een 'andere', 'eigen' ruimtelijkheid voorbij de horizon van de gestructureerde, geijkte waarneming. De parallel met de différend lijkt intussen evident: ook een différend kan worden geduid respectievelijk als strijdigheid tussen genres, óf als strijdigheid waartoe in principe iedere zin aanleiding geeft.

Indien een figure de presentie is die zich voordoet in of naar aanleiding van een ordelijkheid (want dat lijkt in *Discours, figure* aanvankelijk Lyotards uitgangspunt) zonder in die ordelijkheid te kunnen worden gerepresenteerd, dan moeten we daarbij kennelijk één of ander substraat, een sensibiliteit of een andere dispositie, vooronderstellen, dat in staat is deze presentie te 'ontvangen' of tenminste te registreren. Maar hoe kan deze receptie gestalte krijgen? Wat zijn de criteria en condities op grond waarvan een figure zich kan manifesteren en hoe kan de ene figure zich onderscheiden van de andere? Lyotard is Kant pas na 1974 grondig gaan bestuderen, zodat hij in 1971 nog geen gebruik maakt van al datgene dat Kant (en na hem bijvoorbeeld Heidegger) over deze problematiek te berde heeft gebracht. Hoe dit ook zij, het vermogen voor de receptie of beter gezegd het draagvlak of 'medium' van de figure lokaliseert de Lyotard van 1971-1974 in het verlangen, meer precies de libidinale energie zoals in de leer van Freud. Dit heeft ingewikkelde consequenties die tenslotte gelegenheid geven tot een opmerkelijke 'turn' in het denken van Lyotard - een wending die al in *Discours, figure* wordt ingezet en leidt naar *Economie libidinale*, dáár schijnbaar tot een impasse leidt, maar vervolgens wordt herhaald in de jaren ná Le Différend.

Te beginnen bij *Discours, figure* ga ik uit van de stelling dat het differentiebegrif in dit boek aanvankelijk nog op logocentrische leest is geschoeid. Zelfs de figure-conceptie in het tweede deel van het boek (hoewel het verlangen daarbij al is meegedacht als bepalende factor) veronderstelt tot op zekere hoogte nog een logocentrische relatie tussen discours en figure. De figurale transformatie, verdichting, verschuiving, transgressie, enzovoorts⁹ vertegenwoordigen een weerstand die weliswaar structureel én fenomenologisch heterogeen is ten opzichte van de discoursen van tekst en beeld. Maar Lyotards het zwaartepunt van Lyotards analyse ligt toch in het aangeven van

de verstoring van de specifieke ordes van tekst en beeld in de zin dat het hem gaat om transformaties, verdichtingen, transgressies etc van die teksten en beelden. De figure is gerelateerd aan het discours als een weerstand aan de ordeningsprincipes van het discours. In het eerste deel van *Discours, figure* laat die weerstand zich nog herleiden tot een spanning tussen heterogene discoursen zoals die van de tekst en van het beeld die weliswaar niet kunnen samengaan, maar die elkaar niettemin moeten verdringen en dus veronderstellen om zelf te kunnen functioneren. Deze vorm van transcendente verantwoording van de figure maakt daarop plaats voor een freudiaans geïnspireerde metafysica van een weerstand die niet werkt tussen de ordes, maar tegen alle ordeningen. De figure is niet meer in het spel in verhoudingen tussen heterogeniteiten, maar belichaamt zelf de heterogeniteit en de differentie die aldus veel radicaler worden gezien als presenties van 'het andere' van welke orde dan ook - maar dan nog wel in een zekere relatie van contiguiteit tussen orde en ordeverstoring, discours en figure. Ook in deze freudiaanse constellatie van het tweede deel van *Discours, figure* wijst de analyse op vervormingen, transgressies en verschuivingen die zich laten differentieren naar de soorten ordeningen die ze verstoren. De ordeverstoringen worden echter niet meer beschreven in termen van de verstoorde ordes, maar in termen en volgens de principes van de Freudiaanse droom-duiding. Aldus heeft zich in plaats van het 'transcendente' model van elkaar vooronderstellende discoursen een andere 'overkapping' geïnstalleerd waaronder 'Discours' en 'figure' nog dicht bij elkaar kunnen blijven, elkaar zoniet spreken of zien, dan toch wel nog dromen.

Economie libidinale

In *Economie libidinale* zal Lyotard dit descriptieve perspectief omkeren¹⁰ door nadrukkelijker nog dan Freud te stellen dat het libidinale niet alleen moet worden gezien als weerstand. Zij kan en moet ook worden gedacht en gevoeld als een positieve en onbegrensde intensiteit welke zelf juist weerstand ondervindt van de discursieve 'negativerende' temperingen voortvloeiend uit de noodzaak tot dispositie, verdeling en moderatie van energetische intensiteiten.¹¹ Het figurale is kortom de uitdrukking van het verlangen (creatieve dan wel destructieve energie) zoals dat zijn inbinding en versnippering ondervindt van de kant van de discoursen. Hiermee is de figure geen analytische singulariteit meer maar een 'tensor' die een mate van beperking kan aangeven, namelijk de mate waarin de energie van het verlangen wordt ingebonden, genegativeerd ten behoeve van één of andere eindigheid of discursieve continuïteit. Het libidinale verlangen is gericht op een transcendente oneindigheid en een discontinuïteit van zijn negativeringen, hoe dan ook niet commensurabel met de orde van het vertoog. Aldus lijkt Lyotard afstand te nemen van een logocentrisch¹² geconcipieerde opvatting van de figure, en daarmee ook van iedere logocentrisch georiënteerde transcendente analyse van de figure als differentie. Maar het is de vraag hoever deze distantiering reikt. Hebben we in *Economie libidinale* toch niet te maken met een transcendentaal

model waarin het principe van het transcendente¹³, in casu de oneindigheid van het verlangen, in feite ondergeschikt is aan een metafysische en logocentrische idee ten grondslag niet alleen aan de 'figure', maar ook aan het discours, inclusief het discours van de filosofie en de transcendentale analyse?

Zoals in eerdere hoofdstukken aangegeven opponeer ik de notie van logocentrisme met een betekenis van de term paralogie die alleen tot op zekere hoogte is gebaseerd op Lyotards eigen gebruik ervan. De term 'paralogie' duikt overigens pas op in *La condition postmoderne*, waar het volgens Lyotard letterlijk een denkstoornis of verstandsverbijstering betekent, maar door hem wordt opgevoerd als een verstoring van de samenhang, de regels, de gebaande ('discursieve') voortgang van het taalspel¹⁴. Deze verstoring kan echter een vernieuwende werking hebben in de zin dat het betreffende taalspel ertoe wordt gebracht zijn regels bij te stellen of te veranderen. Lang niet alle paralogische 'kortsluitingen' hebben echter een dergelijke vernieuwende werking. In mijn gebruik van de term 'paralogie' verbind ik de betekenis van 'denkstoornis' of 'verstandsverbijstering' met Lyotards latere noties van de différend. Een figure is dan in mindere of meerdere mate paralogisch niet alleen in zoverre als zij 'logisch' onherleidbaar is tot de principes en regels van de ordelijkheid die zij 'verstoot' of vanuit de marges 'vervormt'. Zij is ook paralogisch in zoverre als zij niet is te conceptualiseren aan de hand van de principes en regels van andere ordes, laat staan aan de hand van een transcendentale analyse van principes of regels van 'de orde' überhaupt ('de' logos). Met de cursivering van 'in zoverre' wil ik aangeven, dat de heterogeniteit van een figure nooit absoluut kan zijn, niet ten opzichte van afzonderlijke discours(en) noch van (transcendentale) logos in het algemeen. De vraag is dan ook steeds in hoeverre het paralogische de ordening van een afzonderlijk discours van (re)presentatie, en van de (transcendentaal te reflecteren) logos op losse schroeven kan zetten. Cruciaal voor het maken van een onderscheid in het oeuvre van Lyotard is de vraag wat we moeten verstaan onder 'verstoring', 'op losse schroeven zetten', etc. Te worden verstoord en verontrust door een différend is geen kentheoretische of ontologische puzzel, maar een ethisch nijpende kwestie die de reflectie in beweging brengt en niet meer tot rust laat komen. De uitkomst is ongewis; het kan niet, zoals ik eerder heb betoogd, steeds alleen een kwestie zijn iets (een bepaald geval) in de openbaarheid te brengen. Hoe staat het wat dat betreft met de figure?

In de voorgaande hoofdstukken is naar voren gekomen dat een paralogische ethiek¹⁵ wordt voortgedreven of beter gezegd voortgejaagd door de onpresenteerbaarheid van de gelegenheid tot spreken. Het privilege te spreken wordt niet verleend door welke gespreksgenoot of toehoorder dan ook, maar staat daarentegen op het spel bij de aankomst van iedere volgende zin, iedere volgende gebeurtenis. 'Te kunnen spreken' is een onpresenteerbare materialiteit, een voorwaarde die zowel dreigt als belooft vanuit het niets van de zinnen. Dezelfde ambiguïteit van dreiging en belofte

lijkt uit te gaan van de libidinale filosofie. Indien deze filosofie een ethiek in zich bergt dan is dat een ethiek die alle spreken, schrijven, en denken onafgrensbaar ziet in ruimte en tijd, als een idealiter onbeperkt en onbelemmerd presenteren van al wat zich voordoet, in nog zo onbepaalbare en onafstembare singulariteit. Omdat geen discours deze oneindigheid recht kan doen, draagt elke eindige vorm van presenteren een eindeloze schuld met zich mee. Deze oneindigheid is niet de (onto)logische oneindigheid als pre-conditie van grens, identiteit en eindigheid, maar een oneindigheid die alle ontologische grenzen, identiteiten en eindigheden achtervolgt, voorjaagt, en nie-tigt. Hoe verhoudt zich deze denkbeeldige ethiek (Lyotard heeft er zich niet ten onrechte verre van gehouden) tot die van de paralogie?

In de libidinale filosofie ligt de conditie tot spreken (zich presenteren) besloten in een voluntaristische idee van presentatie volgens welke in metafysisch opzicht geen onderscheid kan worden gemaakt tussen het openbare en het sprakeloze, tussen logos en fonè. 'Alles' 'wil' openbaar worden, zich uitdrukken, dus het sprakeloze is slechts een stadium of fase van het openbare, er is geen heterogeniteit en différend tussen die twee. Het libido is niet de materialiteit van de phrase-affect, want zoals Lyotard bijvoorbeeld uitdrukkelijk stelt, het kinderlijke wil vanuit zichzelf niets weten van de sexualiteit van de volwassenen simpelweg omdat het er geen weet van heeft.¹⁶ De materie van het niets tussen de zinnen dreigt en belooft, maar die dreigementen en beloften strekken zich niet verder uit dan de volgende zin. Hier is geen oneindigheid van onervulbaar verlangen te bekennen, alleen een oneindige eindigheid van zinnen.

Lyotard heeft aangegeven dat hij met *Economie libidinale* op een heel andere manier filosofie heeft willen schrijven, en mijn veronderstelling is dat hij daarbij vooruit heeft willen lopen op een (mijns inziens naar een paralogie neigende) filosofie van de presentatie tegenover wat hij, eveneens in *Economie libidinale*, de 'transcendentale set-up van de representatie' heeft genoemd. Anderzijds heeft hij herhaaldelijk verklaard *Economie libidinale* als een mislukt boek te beschouwen, ondanks het feit dat het volgens hem reeds uitsprekt wat in *Le Différend* 'filosofischer' wordt behandeld. Dat laatste lijkt nu zeker juist te zijn. De libidinale filosofie leunt als kritiek op logocentrische 'oplossingen' van ordeverstoringen zelf nog teveel op een logocentrisch principe van openbaarheid en presentatie. Dit principe is dat van een concept van het verlangen, voorzover dat namelijk wordt beschouwd als eigenlijke drijfveer van de presentatie. Bennington heeft vanuit verwante overwegingen gewezen op het transcendentale karakter van de libidinale filosofie, hetgeen wil zeggen dat deze kritiek van de representatie uiteindelijk zelf berust op principes die eveneens ten grondslag liggen aan de representatie.¹⁷

Lyotard heeft in de periode 71-74 veel aandacht besteed aan de 'theologische' of 'theatrale' set-up van de traditionele representatie¹⁸. In het theater is verwijst de voorstelling altijd impliciet naar datgene wat de voorstelling mogelijk maakt maar zelf afwezig is. Of anders gezegd, het privilege

te worden voorgesteld is zelf verborgen in de voorstelling, is absent, transcendent, of, weer anders gezegd, dat waar het impliciet om gaat is afwezig, maar maakt de aanwezigheid van het getoonde mogelijk. Lyotard ziet het toeschouwende subject als typisch produkt van de theatrale representatie, van de verwijzende voorstelling die haar mogelijkheidsvoorwaarde quasi verbergt, maskeert, omdat deze voorwaarde immers niet in de voorstelling aanwezig gesteld kan worden. Filosofen hebben deze afwezigheid met allerlei noties en namen bezet: God, Macht, Wil, het Andere, enz. Lyotard heeft dan op zijn beurt de notie van het verlangen nodig die hem in staat stelt, zoals Bennington opmerkt, de representatie te representeren als een transcendentale set-up. Bennington stelt echter ook steeds de vraag of Lyotard deze transcendentale notie van het verlangen eigenlijk wel nodig heeft voor een kritiek op de representatie, en voor het accentueren van een sensibiliteit voor de figure.¹⁹ Voor een ethische benadering van Lyotards werk is nog een interessantere vraag denkbaar, namelijk of de voorwaarde tot presenteren niet op een andere manier moet worden gezocht. Voor Bennington ontsnapt *Economie libidinale* niet aan het theater juist omdat zij zoekt naar dergelijke 'transcendentale' (hij noemt het metafysische) voorwaarden. Tot op zekere hoogte heeft hij daarin gelijk. Men zou echter kunnen stellen dat het hele 'transcendentale theater' als zodanig iets verhuult waarnaar ze op geen enkele manier verwijst, en ook niet kan verwijzen. Dat er ook maar iets in dat theater of in zijn omtrek niet in dienst en in het teken van de presentatie zou staan, dat is onvoorstelbaar. Deze onvoorstelbaarheid is echter niets anders dan de weerstand van het logocentrisme tegen de onpresenteerbare (niet tot presentatie gepredisponeerde) materialiteit die Lyotard in zijn phrase-filosofie wil denken als het niets tussen de zinnen. De patstelling in de ontwikkeling van Lyotard rond zijn persoonlijke crisis-jaar 1974 zou kunnen worden omschreven als fase in een project dat dreigt te mislukken omdat het zijn doelstelling, zijn 'plicht' kennelijk niet goed in het vizier heeft. Gaat het om het steeds verder uitdiepen en accentueren van de begrenzingen en daarbij optredende mancos van de (grote representerende) vertogen, of gaat het om het zoeken naar een andere houding of invalshoek ten opzichte van die beperkingen? Dat laatste zou volgens de principes van de libidinale filosofie niet goed mogelijk zijn omdat elke gerichte investering van verlangen moet botsen op een tegengestelde intensiteit die mikt op de ontgrenzing, de vernietiging van die investering. Daartoe tendeeert ook een filosofische reflectie die, althans onder een libidinaal gesternte, elk perspectief, elke gestic in eerste instantie zal toetsen vanuit de drijfveer naar oneindigheid, ontgrenzing. In termen van een transcendentale filosofie is deze reflectie onderworpen aan de transcendentale conditie van het verlangen dat vóór alles zijn eigen specifieke transcendentale strekkingen van oneindigheid en discontinuïteit bij zich draagt. Aan de hand van deze set-up worden oordelen geveld over vertogen en hun disrupties, namelijk in hoeverre ze een afspiegeling geven van ruimtelijke (figurale) oneindigheid en temporele (discursieve) discontinuïteit. En omdat die afspiegeling onmogelijk is, werkt de libidinale kritiek niet alleen deconstructief ten opzichte van alle (te) duurzame presentatie-vormen,

maar ook indifferent nivellerend ten opzichte van eventuele kwalitatieve vergelijkingen tussen verschillende wijzen van (re)presentatie.

Wie daarom echter dit soort interventie terzijde zou schuiven als ongenueanceerd en onbruikbaar voor een kritiek die aanknoopt bij actuele maatschappelijke en culturele problemen, zou kunnen overwegen dat er een ongehoorde kritische kracht van uit kan gaan (of moeten we zeggen intensiteit) die niet alle vertogen zonder meer afwijst, maar steeds alert is op de ontkenning of onderdrukking van figurale intensiteiten, ongeveer zoals schrijvers, dichters, componisten en therapeuten de regels en principes die ze hebben geleerd proberen af te leren om zodoende oog te krijgen voor de nuances, timbres, combinaties en tekens die hun expertise hen stelselmatig onthoudt.

Al met al laten zich zowel overeenkomsten als verschillen aanwijzen tussen de noties van *différend* en *figure*. In de eerste plaats lenen beide noties zich zowel voor logocentrische als voor paralogische duidingen. In de libidinale filosofie is het verlangen de motor en voorwaarde voor het optreden van ordeverstoringen die zowel logocentrisch als paralogisch kunnen worden geïnterpreteerd. De logocentrisch geïnterpreteerde *figure* is een ordeverstoring die letterlijk kan worden gerelativeerd in termen van een bemiddelend vertoog dat wijst op de betrekkelijkheid van de autonomie van elk afzonderlijk vertoog in een bredere constellatie waarin de verschillende ordes van presentatie en begrenzing elkaar veronderstellen. Bij een meer paralogisch geïnterpreteerde *figure* is dat laatste niet meer nodig, althans minder relevant, omdat het veeleer gaat om de mate waarin een vertoogorde de oneindigheid van het verlangen inperkt. In de *phrase-filosofie* zien we eenzelfde ambiguïteit, waar de *différend* enerzijds voortvloeit uit de heterogeniteit tussen heterogene zinnen en anderzijds noodzakelijk voortvloeit uit de onbestemde eindigheid van de zinnen. In hun méér paralogische betekenissen kunnen *figure* én *différend* beide worden betrokken op de inperkende werking van het discours, niet zozeer op het nivo van de specifieke 'inzet' of 'signatuur' van een discours, maar op het nivo van een permanente 'spanning' tussen welk discours dan ook en de energie die Lyotard in de jaren zeventig 'verlangen' noemt en in de jaren tachtig, zij het zeer aarzelend, 'materie'. Het cruciale verschil tussen verlangen en materie is dan, zoals ik heb betoogd, dat het eerste mede moet worden gezien als een noodzakelijke (maar niet voldoende) voorwaarde van het presenteren, en dus ook van de logos, terwijl dat met de materie niet het geval is. We hebben gezien hoe wat de latere Lyotard verstaat onder onrecht zich toespitst in de repressie van een afwachtede, reflectieve opschorting van aankoppelingspatronen. De paralogische voorwaarde van deze ethiek zit besloten in de link tussen deze reflectiviteit en een materialiteit die bezien wordt vanuit het oogpunt van haar *différend* met de logos, met de gearticuleerde zinnen. Het punt is nu, dat voor een dergelijke ethische link tussen reflectiviteit en verlangen in de libidi-

naal-filosofie geen plaats is, ondanks de verdere overeenkomsten en parallellen tussen phrase-filosofie en libidinale filosofie. Lyotard heeft de ruimte voor zowel de genoemde reflectiviteit als haar ethische link met 'sprakeloze' materialiteit vrijgemaakt 'via' Kant.

De weg via Kant: de interface van de transcendente Idee

Lyotard heeft zich sinds 1970 onderscheiden als een van de meest radicale critici van moderniteit en modern denken, met name ten aanzien van de daarin vooronderstelde beheersing van de representatie, de weergave van werkelijkheid en geschiedenis. Zijn kritiek gold niet alleen wetenschappelijke en filosofische pretenties, beschrijvende en transcendente modellen te kunnen geven van het gebeuren in en rondom de mens en het menselijke. Deze pretenties maken deel uit van een algemenere constellatie die men zou kunnen analyseren en bekritisieren als historisch en cultureel bepaalde attitude ten opzichte van menselijke vermogens, met inbegrip van oriëntaties op de grenzen en condities van die vermogens. In de kantiaanse traditie is het de transcendentaal-filosofie die de oriëntatie op vermogens en hun grenzen wil kunnen toetsen en bekritisieren. Bekritisieren vooral wat betreft tegenstrijdigheden en inconsistenties die voortvloeien uit het verwarren of onvoldoende afgrenzen van diverse vermogens ten opzichte van elkaar én ten opzichte van wat buiten hun bereik moet vallen, wanneer men tenminste consequent wil zijn in de bepaling van die vermogens.²⁰

Lyotard heeft evenwel zijn kritiek op moderne bepalingen van menselijke grenzen, én van de mogelijkheden die grenzen te verleggen of te overschrijden, niet van meet af aan laten inspireren door de kantiaanse transcendentaal-filosofie. De confrontatie met eindigheid en begrenzing die hem heeft bewogen tot een filosofische kritiek op modernistische pretenties vond plaats in de context van een inmiddels gedogmatiseerd marxisme. Een marxisme althans dat zich in de strijd tegen maatschappelijk onrecht, uitbuiting en onderdrukking, te zeer verliep op typisch modernistische modellen van werkelijkheid, waarde-oriëntatie en geschiedenis. In plaats van als een repareerbaar theoretisch feilen zag Lyotard dit syndroom veeleer als een niet alleen door het marxisme verdrongen aspect van het onrecht dat het nu juist wilde bestrijden en uiteindelijk beslechten. De marxistische oogkleppen voor andere dan zuiver politiek-economische oorzaken van (de verhulling van) onrecht en van strijdigheid van belangen zijn ingeprogrammeerd in de representatie-mechanismen van een modernistisch discours. In dat discours staat het vrij werkelijkheid en geschiedenis uitsluitend te modelleren op basis van een continuïteit van ideeën en van gebeurtenissen die aan de hand van die ideeën in één en dezelfde logocentrische openbaarheid aaneenkoppeld worden gezien. Vanuit het oogpunt van Lyotards kritiek ging het er nu niet om, een dergelijk model te vervangen door een betere theorie. Bij hem stond veeleer het principe voorop dat

dit algemene type van representatie van werkelijkheid en geschiedenis, ook die van een wetenschappelijke theorie, steeds een moment van verdringing met zich meedraagt, en daardoor mede verantwoordelijk is of tenminste bijdraagt tot het onrecht van onderdrukking.

In zijn vroegere werken ontwikkelt Lyotard zoals besproken vanuit een oriëntatie op Freud een 'libidinale' economie van 'energetische' dispositieven. Daarmee blijft hij niet binnen de psycho-analyse, want het betreft hier een kritiek van de moderne representatie waarin de psychische mechanismen van verdringing en repressie zijn verdisconteerd op een manier die toen al verder ging dan soortgelijke transponeringen van de psycho-analyse naar de taal (Lacan) of de filosofie (bv Deleuze). Lyotards analyse van de repressie snijdt immers veel dieper in het vlees van de filosofie zelf, omdat zij (de filosofie) volgens hem immers evenmin ontkomt aan de door haar zelf (dat wil zeggen door Lyotard zelf) gethematiseerde repressie van de presentatie die bij haar wordt herleid tot een transcendentaal dispositief. Dit is een cruciaal inzicht dat Lyotard niet meer verlaat en ten grondslag ligt aan zijn latere uitspraken over de kritiek in haar dubbelrol van getuige en verrader²¹. Hoezeer de kritiek ook wil getuigen van diffèrends, en meer in het algemeen van 'de' diffèrend tussen het openbare en het sprakeloze, haar getuigenis is altijd ook een verraad aan het onpresenteerbare. Lyotard kan in zijn vroegere werken echter niet duidelijk maken hoe een filosofische reflectie een eigen kritisch moment zou kunnen bewaren ten opzichte van het 'transcendentale dispositief' (in casu dat van de theatrale voorstelling als de set-up waarin de positieve energieën van het libido worden genegativeerd want ingeperkt tot representeerbare symbolen, motieven, objecten, enz). Dat dispositief heeft zij zelf ook nodig om de repressiviteit van elk discours in termen van haar eigen discours te kunnen representeren. Is het mogelijk of heeft het nog zin om dit soort kritiek zover door te voeren dat de eigen kritische positie onverdedigbaar wordt?²² Dat is een typische 'postmoderne' vraag die veel is gesteld en reeds op verschillende manieren beantwoord. In zeker opzicht is dit de centrale vraag van het bekende en reeds uitvoerig becommentarieerde postmoderniteitsdebat van Wellmer, Habermas, Lyotard en Rorty²³. De positie van Lyotard liet zich toentertijd moeilijk inschatten omdat hij enerzijds duidelijk stelling nam tegen transcendentale en universele aspiraties van de filosofie, terwijl hij zich anderzijds juist tijdens de periode waarin dat debat speelde, even onmiskenbaar orienteerde op de transcendentaal-filosofie van Kant. Hij legt dan met name het accent op de mogelijkheden van de reflectie met daarin een kritisch gebruik van de transcendente idee²⁴.

Het is met Kant in de rug goed denkbaar dat Lyotard zijn notie van de libidinale figure met daarin het oneindige verlangen in de hoofdrol te voluntaristisch vond²⁵. Daarmee hanteerde hij een in potentie bijna Nietzscheaans perspectief op de verhoudingen tussen universaliteit en singulariteit, en tussen het openbare en het onpresenteerbare. In het voluntaristische perspectief kan het onpre-

senteerbare niet werkzaam zijn als reflectief te beoordelen teleologische component van de presentatie²⁶. Van de finaliteit oftewel inzet van een presentatie kan volgens Kant namelijk een transcendente (onpresenteerbare!) idee of voorstelling worden gemaakt, en daarmee ook van de waarde die een presentatie kan hebben in een reflectieve dimensie waarin niet alleen ontologische, maar ook ethische, en mogelijk ook politieke criteria mee kunnen tellen.²⁷ Het is vooral de omissie van deze dimensie die Lyotard vooralsnog gaat aanwijzen als de *Sackgasse* waarin zijn filosofie in 1974 terecht leek te zijn gekomen. Door zich alsnog te oriënteren op de transcendentaal-filosofie van Kant probeert hij zijn kritiek op de moderne presentatie te verbreden, alleen al door een breder perspectief op de transcendentale condities van deze presentatie die daarvoor slechts ten dele (namelijk alleen ontologisch c.q. kentheoretisch) in het vizier konden komen. De transcendentale filosofie van Kant stelt Lyotard in staat een link te leggen tussen onpresenteerbaar onrecht en de eveneens onpresenteerbare inzet oftewel finaliteit van een presentatie. We herinneren ons 'de zaak Souyri': Souyri's projectie (presentatie) van een historische continuïteit weggelegd voor de voltooiing van de klassenstrijd staat hem niet toe open te staan of ruimte vrij te geven voor Lyotards reserves ten aanzien van een dergelijk nauwsluitend begripsmatig en kader van gebeuren in ruimte en tijd. Souyri's presentatie voortvloeiend uit de logocentrische structuur van zijn politieke economie impliceert een continuïteit in ruimte en tijd die in termen van Kant perse alleen teleologisch, en perse niet ontologisch, laat staan empirisch aanschouwelijk kan worden gemaakt. Het zijn volgens de 'kantiaanse' Lyotard dit soort verwarringen van teleologie en ontologie, van idee en realiteit die in principe van geval tot geval, van verwarring tot verwarring, aanwijsbaar verantwoordelijk kunnen worden gesteld voor onrechtvaardigheid inherent aan de moderne presentatie. De notie van de onpresenteerbare finaliteit of bestemming die Kant rekent tot de transcendente ideeën, bevindt zich op een interessant raakvlak tussen het transcendentale en het transcendente, tussen het voorwaardelijke gebied van het menselijke kunnen en de weerstand die dat kunnen overstijgt en doorkruist. In het tiental jaren tussen *Economie libidinale* en *Le Différend* houdt Lyotard zich intensief bezig met de transcendente idee, in een onderzoek dat hij pas afrondt met *Leçons sur l'analytique du sublime*. Het resultaat van dit onderzoek kan als volgt kort worden samengevat: in de transcendentaal-filosofie van Kant, en wellicht in elke afbakening van menselijke vermogens, is de transcendente idee een noodzakelijke (onmisbare) component. Omdat Lyotards interesse echter in mindere mate uitgaat naar transcendentale afbakening, en in meerdere mate naar een reflectie op de weerstand aan genres van afbakening (zowel de transcendentale als de empirische, dus alle vormen van presentatie) verliezen de transcendente idee en de teleologie voor hem uiteindelijk toch weer hun kritisch-analytische waarde. Deze omslag hangt samen met zijn veranderende inzichten omtrent de mogelijkheden van de reflectie tegen de achtergrond van de phrase-filosofie, waarvan de volle consequenties in en ná *Le Différend* aan het licht treden²⁸.

De oriëntatie op Kant biedt Lyotard na 1974 aanvankelijk niettemin nieuwe mogelijkheden die hij vrijwel vanaf de eerste aanzetten daartoe combineert met eigen interpretaties en bewerkingen van een voornamelijk op Wittgenstein geïnspireerde taalfilosofie²⁹. Het principe van de transcendente inzet wordt daarbij gekoppeld aan Wittgensteins notie van het taalspel dat aanvankelijk optreedt in de vorm van de vertelling³⁰. Een taalspel heeft een inzet die er niet in opgaat, en zo'n inzet kan onverenigbaar zijn met die van andere taalspelen die vanuit de optiek van de eerstgenoemde inzet überhaupt niet 'van de partij (hoeven te) zijn'. Dat kan in de praktijk een belet betekenen voor die andere taalspelen om 'aan zet te komen'. Toch hoeft er wat Lyotard aangaat geen sprake te zijn van een Nietzscheaanse agonistiek waarin het recht van de sterkste zegeviert³¹. In dit stadium van zijn denken dat nog vooraf gaat aan de phrase-filosofie, doet hij een nadrukkelijk beroep op de kantiaanse ethiek en op de mogelijkheden die geboden worden door (nieuwe) ideeën, nieuwe inzetten waarmee patronen van overheersende én onderdrukte taalspelen kunnen worden opengemaakt, herdefinieerd en hernomen³². Voorbeelden van zulke ideeën zijn die van een oneindige pluraliteit van bestaande én mogelijke taalspelen, het heteronome paganisme (dat uitgaat van de idee van een veelstemmig verteld bestaan), de veelvoudige verscheidenheid van inzetten, het paganistische of paralogische experiment, de niet-speculatieve, prudente dialectiek in de betekenis die Aristoteles eraan geeft, en niet te vergeten de transcendentie van de ethische verplichting die kan worden geparafraseerd als een bewogen worden, in de tweeledige betekenis van agitatie en engagement³³. In de manier waarop deze en andere ideeën door Lyotard naar voren worden gebracht en in diverse variaties uitgewerkt en herhaald, zit tenminste één constant motief (er zijn er natuurlijk meer), namelijk dat van een antagonisme. Elk idee staat in feite tegenover een tegenhanger die direct of indirect behoort of herleid kan worden tot de categorie van ideeën waartegen Lyotards kritiek van de moderne presentatie zich afzet. Uit dit antagonisme zou men destijds³⁴ eventueel een algemene inzet van Lyotards kritiek, een transcendente idee van het specifieke taalspel van zijn toenmalige filosofie hebben kunnen afleiden, voorzover zijn filosofie of 'de' filosofie zich zelf tenminste als een 'taalspel' liet opvatten.

In deze 'middenperiode' van Lyotard kunnen ideeën hoe dan ook een verschil maken. Ze laten zich toetsen aan een kritiek volgens welke het werkelijk uitmaakt op wat voor koers van welke ideeën men vaart. Dit is natuurlijk reeds een heel andere optiek dan die van de vroege jaren zeventig. De 'paganistische' of 'post-moderne' optiek stelt de representatie-kritiek vóór alles in de gelegenheid om in het spoor van Kant te ageren tegen de 'transcendentale illusie' die erin bestaat transcendente oftewel onpresenteerbare ideeën realiteitswaarde toe te kennen door hen te verwarren met ervarings-concepten. Hiermee kan Lyotard beschikken over een directer en trefzekerder

wapen tegen de speculatieve rede, alsook tegen alle andere taalspelen die hun denkbeeldige projecties in tijd en ruimte opdienen als realiseerbare of zelfs reeds gerealiseerde werelden. We moeten daarbij niet alleen denken aan megalomane wensdromen van despoten of sektes. In veel urgentere zin kan het ook gaan om de wetenschap en de technologie en daarnaast vrijwel alle ideologiën van de laatste twee eeuwen, inclusief die van de 'democratie', de 'maakbare maatschappij', 'welvaart', en 'welzijn' op basis van economisch bepaalde standaardverhoudingen tussen arbeid en consumptie. Uit deze niet uitputtende en willekeurige opsomming laat zich wederom afleiden dat ideeën een verschil maken: er zijn er die aanleiding kunnen geven of misschien wel vroeg of laat aanleiding moeten geven tot transcendente illusies, terwijl dat bij andere niet altijd of zelfs nooit het geval hoeft te zijn. Het is althans moeilijk in te zien hoe de 'nieuwe ideeën' waar Lyotard zelf voor pleit zouden kunnen worden opgevat als empirische concepten: oneindigheid van taalspelen, heterogeniteit van inzetten, etc.

De ideeën waartegen Lyotard vooral in *Au juste*, *La condition postmoderne* en in de paganistische teksten front maakt, laten zich zonder veel moeite associëren met de (post)moderne crisis van de presentatie. Eenheid, totaliteit, samenhang, continuïteit, eenduidigheid, homogeniteit, scheiding van subject en object, verklaarbaarheid, gefixeerde identiteit enz. moeten het niet alleen ontgelden bij Lyotard. Ze vallen ook uiteen bij tal van andere contemporaine denkers, wetenschappers, schrijvers, dichters, componisten, cineasten, beeldende kunstenaars, en zelfs bij menigeen aan het roer van multi-nationals en andere succesvolle ondernemingen in onze tijd (alleen tot politici en beleidsmakers lijkt deze 'reflexiviteit van de modernisering'³⁵ nog niet doorgedrongen). Het specifieke eigen geluid in de filosofie van Lyotard lijkt kortom niet gezocht te moeten worden in de ideeëncritiek, hoe prominent deze rondom 1980 ook in zijn teksten aanwezig is. Dat neemt niet weg, dat de transcendente idee een onmisbare schakel vormt in de ontwikkeling van libidinaal-filosofie naar phrase-filosofie, van *Economie libidinale* naar *Le Différend*. Op het eerste gezicht omdat daarmee een expliciete ethiek kon terugkeren in zijn filosofie, waarbij voortaan een op specifieke gevallen toepasbare link gelegd kon worden tussen het onpresenteerbare en het onrechtvaardige.

Zoals echter eerder benadrukt is de ethiek uit Lyotards denken nooit verdwenen geweest; een reflectieve verbijstering om het repressieve karakter van alle presentatie kan steeds als ethisch hoofdmotief van de jaren zeventig worden gezien. De aandacht voor de kantiaanse transcendente idee animeert of moeten we zeggen revalideert deze tot staan gebrachte, zowel onderbroken als gebroken reflectie. Toch is het ook weer niet zo dat deze reflectie zich nu kan laven aan een 'life-line' met concrete gevallen van aanwijsbaar onrecht. De link tussen het onpresenteerbare en het onrechtvaardige blijft tamelijk abstract. Het onrecht kan worden aangeduid in de termen en op het nivo van de voorwaardelijkheid van finaliteiten (inzetten van taalspelen en verhalen), die

voorheen optraden als op zich onvoorwaardelijke dispositieven of 'impulsen'. Onrecht doet zich dan vòòr en laat zich als zódanig onderscheiden wanneer de voorwaardelijkheid van de inzet van bijvoorbeeld een technologische ontwikkeling wordt opgevat als een vaststaand gegeven, een empirische realiteit, in plaats van als een denkbeeldig baken. De ideeënkritiek stelt zich te weer in de permanente publieke strijd om richting, ruimte, en tijd; wat haar echter ontgaat is de strijd tussen het publieke en het singulair. Een ethiek waartoe die laatste strijd aanleiding kan geven wordt bij Lyotard pas mogelijk via een reflectie die zich kan oriënteren aan phrasen en phrase-affecten in plaats van aan ideeën.

Noten

1 Lyotard maakte in 1974 een crisis door, waarvan men zou kunnen stellen dat deze niet op een vruchtbare wijze kon worden 'aangesloten' of 'teruggekoppeld' op zijn libidinale filosofie. Dit lijkt een treffend voorbeeld van een 'différend als ervaring' die de reflectie dwingt haar begrippen en koppelingen te 'ontstollen' en om te zien naar andere vormen van kritiek.

2 Ik maak in dit hoofdstuk dankbaar gebruik van Bennington 1988 en Van Peperstraten 1995, waarin uitstekende analyses van zowel *Discours, figure* als *Economie libidinale* te vinden zijn.

3 Zie hiervoor bv behalve Bennington 1988 ook diens 'Derrida en Lyotard: verschillende singulariteiten' in: Lyotard lezen, p. 158-174.

4 De figure-matrice treedt pas op in het tweede, 'psycho-analytische' deel van *Discours, figure*.

5 Onder een logocentrisch geordende presentatie versta ik een vorm van presenteren geleid door bepaalde regels en uitgangspunten die mede bepalend zijn voor de mate van verstaanbaarheid en meedeelbaarheid. Lyotard gebruikt de term logocentrisme zelf in *Discours, figure* met betrekking tot eenzijdige gerichtheid op het begripsmatige (zie Van Peperstraten, 1995, p. 25 e.v.).

6 Zie *Discours, figure*, p. 327-354, maar ook Bennington 1988, p. 98 e.v.

7 Zie hoofdstukken 6 & 7

8 Bennington in *Lyotard lezen*, 158-174.

9 Zie *Discours, figure*, p. 239-279.

10 In plaats van een omkering zouden we ook kunnen spreken van een verdere radicalisering; in *Discours, figure* vertegenwoordigt de figure nog een weerstand tegen een bepaald corresponderend discours, in *Economie libidinale* is zij een weerstand tegen elk discours.

11 Zie het eerste hoofdstuk van *Economie libidinale*: 'La grande pellicule éphémère' en hierover Van Peperstraten 1995 (p. 43-61) en Bennington 1988 (p. 10-51)

12 'Logocentrisch' dan in mijn definitie ervan, hetgeen hier betekent dat de figure in *Discours, figure* nog op begrip werd gebracht ofwel via een totaal-overzicht van de discoursen, ofwel, daarna, via het psycho-analytische vertoog.

13 Onder een logocentrisch georiënteerde transcendentale analyse/kritiek versta ik een transcendentale analyse waarin de notie van het transcendente zoals die ook de notie van de grens involveert, neerkomt op een Idee die de eenheid en universaliteit van de transcendentale analyse en

kritiek onderschrijft (zoals bij Kant). Onder een paralogisch georiënteerde transcendente analyse/kritiek versta ik een transcendente analyse waarin de notie van het transcendente ondermijnend werkt ten opzichte van elke bepalende conceptie van de grens, en dus ook ondermijnend werkt ten opzichte van de analyse en de kritiek zelf, die zich aldus telkens moeten herzien.

14 *La condition postmoderne*, in de laatste twee hoofdstukken waar een ontwerp voor een 'post-moderne wetenschap' wordt geschetst.

15 Zie in hoofdstuk 1 de paragraaf over de paralogie.

16 Zie 'Emma', Lyotard 1989b.

17 Zie Bennington 1988, p. 14 e.v. en 46 e.v.

18 Het thema van de theatraliteit als sleutelnotie van presentatie en conceptualisering loopt door de hele tekst van *Economie libidinale* heen. Zie voor een overzicht weer Van Peperstraten 1995, p. 48-52, en Bennington, p. 10-14 en 27/28.

19 Zie Bennington 1988 p. 46-51

20 We kunnen drie varianten van transcendente kritiek onderscheiden: (1) een reconstrueren van de premissen en condities van het denken over het menselijke en de menselijke vermogens zoals bijvoorbeeld Kant dat deed, (2) blootleggen van inconsistenties in dat denken, zoals Kant dat ook deed, en (3) kritiek op de (reconstructie van de) premissen en veronderstelde condities van dit denken, zoals Lyotard dat doet, in samenhang met zijn denken van de weerstand aan bepalingen én overschrijdingen van de grenzen der vermogens (c.q. discoursen) in wat ik noem zijn noties van het transcendente.

21 Zie bv de laatste tekst van *L'inhumain*, 'Domus et la Mégapole'.

22 Mijn these is dat Lyotard helemaal geen onverdedigbare kritische positie wil innemen, in tegenstelling tot veel van zijn opponenten. Zie hiervoor mijn conclusie.

23 Zie bv Van Reijen 1987.

24 Zie vooral *Au juste*, maar ook *La condition postmoderne* en *Le postmoderne expliqué aux enfants*.

25 Zie *Au juste*, bv. p. 35-37

26 In *Discours*, *figure* is het de vraag in hoeverre het uitmaakt dat de onpresenteerbare figure kan worden gedacht als een sturend motief van het discours. Waar de *figure-matrix* ook wel wordt uitgelegd als onpresenteerbare signatuur (grondmotief) van een oeuvre of stijl is dat zeker het geval, en hetzelfde geldt voor het 'Gestalt' karakter van de *figure-form*, terwijl van de *figure-image* kan worden gezegd, dat zij onpresenteerbare condities van ruimte en tijd 'toont' als paradoxen die de waarneming mede vormgeven. Het gaat hier echter steeds, bij elk type 'figure', om een ontologische, en niet om een teleologische voorwaardelijkheid. In *Economie libidinale* wordt de figure nog bepalender voor het louter ontologische dispositief dat elke discours is (een verdeling, regulatie van het verlangen tussen eindigheid en oneindigheid).

27 Men zou kunnen stellen dat Lyotard deze dimensie voorheen geheel en al liet bezetten door het verlangen als de absolute finaliteit, ten overstaan waarvan alle andere voorstelbare finaliteiten slechts negativeringingen zijn.

28 Zie hoofdstuk 3

29 Vooral *La condition postmoderne*. Zie ook *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*

30 *La condition postmoderne*, maar ook *Rudiments païens* (Lyotard 1977b).

31 Zoals geponeerd door Samuel Weber in zijn nawoord bij de Engelse vertaling van *Au juste*: 'Literature - Just Making It'. Zie Lyotard 1985a.

32 Vooral in *Au juste* maar ook in *La condition postmoderne*.

33 Zie *Au juste*, vanaf p. 139

34 ± 1979-1982

35 Habermas 1992, Giddens 1991, Beck 1994.

Deel 3 - Logos en Paralogos

Hoofdstuk 9 (Conclusie)

Ethiek van de paralogie

In deze studie heb ik een interpretatie ontwikkeld van de tweeledige betekenis van de *différend*, de strijdigheid in de filosofie van Lyotard. Enerzijds een concept van onrecht, en anderzijds een ervaring van sprakeloosheid en verbijstering die werkt als drijfveer voor deze filosofie zelf als 'radicale zelfkritiek van de filosofische kritiek'. Mede aan de hand van de *différend*-notie legt Lyotard niet alleen gevestigde vormen en tradities van ethische, culturele, en politieke kritiek het vuur aan de schenen. Hij presenteert tegelijkertijd een paradigma voor filosofische zelfkritiek door ook zijn eigen 'machines de guerre' niet te sparen. De libidinale filosofie die wordt ingezet zowel tegen de grote wetenschappelijk- theoretische discoursen van de moderniteit als tegen de eveneens modernistische links-radicalen maatschappij-kritieken, blijft tenslotte 'opgebrand' achter op het slagveld, en maakt plaats voor de narratologisch georiënteerde kritiek van paganisme en 'postmoderne' filosofie, die het echter op hun beurt ook niet lang maken. Wanneer Lyotard ná *Le Différend* slechts sporadisch terugkomt op de phrase-filosofie, dan meestal via wendingen die het oudere materiaal in een ander licht plaatsen, en de bakens van de kritiek verzetten. Dergelijke verschuivingen en koerswendingen zijn in mijn optiek inherent aan de dubbele status van de *différend* als begrip én ervaring¹. De werking van de *différend* als begrip én ervaring zijn in Lyotards filosofie zijn tot dusver te weinig naar voren gebracht, niet in de receptie van zijn werk, maar evenmin in zijn eigen expliciete analyses en uiteenzettingen.

De grote spanwijdte van de '*différend*' is geen conceptueel manco, maar eigen aan de betekenis ervan als limietbegrip van het tegenwoordig nog steeds heersende paradigma waarin niet het subject, het kennen, de rationaliteit, of 'de' taal, maar de presentatie het primaire uitgangspunt en begrippelijke draagvlak vormt voor filosofische analyse & kritiek. De *différend* geeft een (voornamelijk ethisch op te vatten) grens aan van de presentatie. Begrenzing niet alleen van afzonderlijke presentaties, maar ook van mogelijke presentaties binnen een bepaald genre van presenteren én tenslotte grens van alle presentatie in de zin van het openbare, dat wat openbaar is of openbaar gemaakt kan worden. Dat Lyotard hier de ethische notie van *différend* (strijdigheid) gebruikt ten aanzien van deze grens tussen alle vormen van presenteren en het onpresenteerbare, zou voor Kant zinledig geweest zijn, en voor eigentijdse taalfilosofen is het dat nog steeds. Kant onderscheidde immers tussen het noumenale en het fenomenale; het volstrekt onpresenteerbare kan daarbij slechts vallen onder het noumenale. Lyotard wil echter naast of liever gezegd 'tussen' het

noumenale en fenomenale nog een 'derde' onderscheiden, het materiële als onpresenteerbare presentie (dat bij Kant meteen wordt doorgesluisd naar de idee van het noumenale). De aanname van het materiële als zodanig komt neer op een stellingname tegenover de universele pretenties ten aanzien van welk verondersteld medium dan ook (het subject en zijn kenvermogens, het totaal van antropomorfe vermogens, de rede, de taal, de logos, de phrasen), een waterdichte sluis of interface te kunnen vormen tussen het onpresenteerbare (in de zin van het noumenale bij Kant) en het presenteerbare (fenomenale bij Kant). In eigentijdsere termen zegt deze stellingname dat niet alles wat zich voordoet in de openbaarheid kan komen - en als zodanig die openbaarheid kan verstoren en verontrusten, totdat het ófwel wordt onderdrukt ófwel in die openbaarheid opgenomen. Hoewel Lyotard de ontologie van de materiële presentie niet buiten beschouwing kan laten, en de esthetische aspecten ervan niet buiten beschouwing wil laten², liggen zijn interventies vóór alles op het ethische vlak. Dit blijkt zoals gezegd reeds uit de ethische definitie van de *différend*, die geen ontologisch of esthetisch, maar een ethisch grensbegrip is van de presentatie. Bij Lyotard vinden we meerdere manieren om 'onpresenteerbare ethische relevanties' aan te duiden, vanuit het principe dat het mogelijk is om tenminste te wijzen op die relevanties. Een overzicht van Lyotards invalshoeken en categorieën, die alle onder het hoofd van de *différend* vallen, maakt duidelijk dat het steeds gaat om het aangeven van grenzen aan de mogelijkheden van 'het presenteren'. Deze grenzen worden voorgehouden aan wat hier in zeer globale zin kan worden samengenomen onder de term 'logocentrisme'. Wat Lyotard betreft ligt het zwaartepunt van dit logocentrisme in het geloof dat onrecht en conflict weliswaar onoplosbaar kunnen zijn, maar dan toch altijd openbaar kunnen worden (gemaakt). De filosofische uitwerking van de oppositie tegenover dit logocentrische geloof heb ik *paralogie* genoemd. De paralogie is in mijn opvatting een combinatie van ontologische en ethische analyse/kritiek die steeds wil aantonen dat de logos (of welk medium van presentatie dan ook) uit zijn eigen aard en structuur en in al zijn vele verscheidene vormen onvermijdelijk *différends* voortbrengt en verbergt. Vanuit een dergelijke interpretatie van Lyotards oeuvre valt het volle licht op de radicalisering van zijn opvatting en uitvoering van filosofische kritiek die gaandeweg een méér paralogische positie inneemt. Deze positie brengt van meet af aan een strijdigheid met zich mee tussen de logos-gecentreerdheid van de kritiek (die immers zelf een provincie is van de logos) en de paralogische beweging die deze kritiek voltrekt.

Mijn centrale veronderstelling is dat Lyotard zich met zijn analyses van de *différend* aldus zelf overlevert aan een *différend*. Deze toenemende kwetsbaarheid voor de *différend* komt neer op de werking van de *différend* als een drijfveer voor zijn kritiek. Dat brengt hem er niet alleen toe zijn paralogische analyses los te laten op de teksten en discoursen van anderen, maar dwingt hem ook tot een voortdurende herziening, ontstolling van zijn eigen kritiek. Lyotards opvatting van de reflectie als dé vorm van filosofische kritiek is aldus steeds aan verandering onderhevig geweest.

Deze veranderingen gingen hand in hand met de eveneens verschuivende relaties tussen de reflectie en wat pas in de latere perioden is begrepen als 'différend'. Een van de stellingen die ik in deze studie heb willen uitwerken is dat een steeds beter begrip van de différend als concept én ervaring bij Lyotard heeft geleid tot een steeds radicalere vorm van kritiek, die tenslotte openbaarheid en sprakeloosheid op een ethisch relevante manier tegenover elkaar kan stellen. Ik geef nu eerst een resumé van de diverse optieken en categorien van wat respectievelijk kan worden beschouwd als 'een' différend, en als 'de' différend.

Différends en openbaarheid

Volgens de eerste door Lyotard gegeven definities van 'een' différend gaat het om een geschil waarbij een van de betrokken partijen onrecht wordt aangedaan zonder dat dit als zodanig in de openbaarheid kan worden gebracht, preciezer: zonder dat dit kan worden gepresenteerd in een of ander erkend idioom. De 'rechter' kan eventueel wijzen op de heterogeniteit van belangen en inzetten die in het spel zijn, en de kritische filosoof kan bovendien aangeven dat de regels van de bij die inzetten en belangen betrokken presentatie-genres aanleiding geven tot dergelijke différends. Dit laatste geldt in ruimere zin voor alle genres, waarvan de kritische analyse kan stellen dat hun regels altijd aanleiding kunnen geven tot strijdigheden. Tot zover is er grote overeenkomst met het kantiaanse reflectieve oordeel en het daarbij horende transcendentale model van de faculteiten. De reflectie 'kent' de regels van de genres, de inzetten van de genres en de totale constellatie van vigerende genres. Bij Kant is dat de subjectgecentreerde of tenminste antropomorfi-sche constellatie van geest, verstand en ziel, en bij Lyotard de historisch gebaande presentatie-patronen van de openbaarheid. De voorkennis van regels en genres impliceert niet alleen de vooronderstelling te weten hoe die openbaarheid in elkaar zit, hoe hij 'werkt', maar ook de vooronderstelling dat conflicten en zelfs différends, hoe onpresenteerbaar dan ook, niettemin kunnen worden aangewezen en voor het voetlicht van die openbaarheid gebracht. Datzelfde geldt ook voor gevallen van différend die zich heel moeilijk laten localiseren omdat ze niet het gevolg zijn van botsende of wrijvende genres, maar bestaan in een sprakeloosheid teweeg gebracht door een of ander dominant vertoog. Afgezien van het simpele feit dat het zwijgen van betrokken partijen soms begint op te vallen, kan de analyse wijzen op de heterogeniteit van de zinnen, en op de slachtoffers van de vertogen die deze heterogeniteit verhullen of misbruiken. Het komt er voor de kritiek dan natuurlijk op aan, óf en hóe de heterogeniteit van de openbaarheid wordt 'misbruikt'. Maar dat kan dan steeds nog worden onderzocht en beoordeeld vanuit een beroep op de (ideële) totaliteit en continuïteit van diezelfde openbaarheid, mede gezien als een (wederom ideël) platform voor confrontatie en communicatie.

Wellicht heeft de manier waarop ik *Le Différend* en *Leçons sur l'analytique du sublime* heb behandeld de indruk gewekt dat in mijn interpretatie van Lyotards ontwikkeling weinig waarde

wordt toegekend aan de analyse en articulatie van 'différends' als (indirect) aanwijsbare gevallen van onrecht. Dat is niet het geval. Ik meen dat deze meest bekende en besproken toepassing van het phrase-onderzoek als belangrijk en wellicht baanbrekend kan worden beschouwd voor de filosofie als kritische traditie. Het lijkt op het eerste gezicht zelfs verbazingwekkend dat de ins en outs van 'différends' als analyseerbare gevallen van onpresenteerbaar onrecht tot dusver niet op grotere schaal zijn doorgedrongen tot actuele disciplines als die van de ethiek, de sociologie en de politieke wetenschappen. Waarom heeft de phrase-filosofie en de daarin centrale notie van de différend in die kringen nog zo weinig respons gevonden? Een reden voor die geringe weerklank van *Le Différend* zou kunnen zijn dat de filosofische receptie van Lyotards werk van meet af aan is gestuit en heeft gewezen op het ambivalente of tenminste problematische karakter van een kritiek die zelf niet of tenauwernood zou kunnen ontsnappen aan datgene dat zij bekritiseert, met name op het nivo van grondslagen en uitgangspunten. Gaat een phrasefilosofie die zo gekant is tegen de transcendente illusie en tegen elk meta-nivo boven of buiten de zinnen zelf ook niet uit van een transcendentiaal en/of zelfs ontologisch kader?³

In 'het onderzoek naar frasen en hun différends' worden conflicten en daarmee gepaard gaand onrecht en geweld op beslissende punten niet herleid tot de intentionaliteit van actoren of tot de causaliteit van psychische, sociale, en historische factoren en processen. Wellicht heeft deze non-intentionaliteit afschrikwekkend gewerkt voor diegenen die hun bekomst hadden van het structuralisme. Anderzijds weten de (in de laatste decennia juist structuralistisch geïnspireerde) sociale wetenschappen op hun beurt geen raad met het 'model' van Lyotards discoursgenres die tezamen genomen geen coherent beeld geven van de maatschappij en van het individu. Een dergelijk model van genres zou mede daarom ongeschikt zijn om tot wetenschappelijke verklaringen laat staan voorspellingen te komen. Het is volgens de phrase-filosofie veeleer zo dat elke volgende presentatie van wat er gebeurt een radicaal andere invulling zou kunnen geven aan zulke denkbeeldige en abstracte begrippen als die van maatschappij, individualiteit, en geschiedenis. Aan Kant heeft Lyotard het inzicht ontleend dat verschillende representaties van het gebeuren heterogeen kunnen zijn indien afgestemd op incommensurabele finaliteiten. Het herleiden van conflict en onrecht tot maatschappelijke en psychologische causaliteiten is dan een typisch wetenschappelijke weergave, waarvan de waarde niet volgens gegeven criteria of regels kan worden afgewogen tegenover die van bijvoorbeeld ethisch, esthetisch, of speculatief-ideologisch bestemde representaties. Maar wat is dan de finaliteit, het appèl van 'het phrase-onderzoek' waarvan misschien gesteld moet worden dat zij per definitie niet kan aanslaan in de sociale wetenschappen of welke wetenschap dan ook? We zouden toch voorop kunnen stellen dat tenminste de ethische finaliteit van het wijzen op différends als specifieke gevallen van onrecht meer aandacht verdient dan het de laatste tien jaar gekregen heeft. In dit verband is het belangrijk onderscheid te maken tussen verschillende perspectieven en benaderingen van de notie différend. Hoewel Lyotard met

betrekking tot différends (meervoud) niet anders te werk gaat, spreekt hij in *Le Différend* vaak over het opzoeken en articuleren van een différend alsof het enkel en alleen zou gaan om het vinden van expressie-mogelijkheden voor een onpresenteerbaar geval dat de reflectie reeds als een 'casus' voor zich heeft liggen en kennelijk ergens aangetroffen. Dit werkt echter verwarring in de hand met de paralogische verhouding tussen filosofie en "de" différend die in dit resumé verderop weer centraal zal komen te staan.

Lyotard geeft al een genuanceerder beeld wanneer hij stelt dat het de taak van de filosofie is om te zoeken naar regels die aanleiding geven tot différends. Want dat is wat we hem ook in *Le Différend* steeds zien doen: aantonen hoe de aankoppelingsregels van eenzelfde genre heterogene zinnen met elkaar kunnen verbinden, en hoe een aankoppeling op dezelfde zin kan worden onderworpen aan meerdere onderling heterogene regels. Dit is al de paralogie van de contingente zins-aankoppeling als belangrijkste conditie van 'postmoderne' heterogeniteit en differentie. Hoewel deze conditie in positieve zin staat voor een onbegrensde vrijheid van koppelingen en overgangen, impliceert zij voor de conceptie van wat een différend is veeleer de dispositie dat zekere koppelingen en overgangen juist niet plaatsvinden omdat zij kunnen worden uitgesloten, onderdrukt, verdrongen. Lyotards zoeken naar regels die aanleiding geven tot différends is een zoeken naar aankoppelingsregels en stereotype aankoppelingen die dergelijke repressie en uitsluiting niet alleen mogelijk maken maar vooral ook bevorderen of althans in de hand werken. Zo bezien laat een différend als geval van repressie zich tot op zekere hoogte afleiden uit regels en oogmerken van aankoppelings-genres die het heterogene zowel kunnen verbinden als onderdrukken. We kunnen dan ook stellen dat een aantal definities in *Le Différend* van de différend in feite alleen van betrekking zijn op de overgangen tussen heterogene zinsregimes waartoe een genre aanleiding of gelegenheid geeft. Het gaat hier juist om het ontbreken van regels die dergelijke koppelingen aan banden zouden kunnen leggen. Zoals bijvoorbeeld wanneer de wetenschap of de economie vanuit hun eigen regels geredeneerd de articulatie van een ethische tegenpositie volledig langs zich heen kunnen laten gaan, terwijl omgekeerd diezelfde regels hen er niet van hoeven te weerhouden om en passant in hun vertoog ethische zinnen op te nemen ter (oneigenlijke) bekrachtiging van de eigen positie. Wat hier dan gebeurt is niet zozeer een verdringing als wel een toeigening oftewel nivellering van het heterogene: iets is waar en 'dus' is het goed; de schakel 'dus' valt niet af te leiden uit de regels van het waarheidsdiscours. Maar dat discours zet zich wel door ten koste van de heterogeniteit tussen wetenschap en ethiek, en ten koste van de specificiteit van het object dat tegelijkertijd waar én slecht zou kunnen zijn.

Een niet onaanzienlijk deel van wat onrechtvaardig en gewelddadig genoemd kan worden valt toe te schrijven aan het maken van te weinig of helemaal geen onderscheid tussen meerdere en verschillende concurrerende presentaties van 'waar het om gaat' zodat evenmin aandacht is voor de

mogelijkheid van een permanente strijd om de bepaling van waar het om gaat. Lyotards kritische analyses van dergelijke indifferentie en nivellering met name in en vanuit wetenschap, economie, speculatieve geschiedsfilosofie en ideologische narratieven zijn belangwekkend en zeer wel toepasbaar op problemen van onze tijd. Het is tegenwoordig immers nog steeds gebruikelijk om het uitoefenen van geweld, macht, en onderdrukking overwegend belichaamd te zien in personen, groeperingen, bepaalde bevolkingsgroepen, abstracte structuren en processen, klassen, rassen, en andere namen. Namen waarvan enerzijds de ongebreideld rekbare betekenissen en anderzijds de vaste designatie gelegenheid geven om de andere inzetten waar de strijd óók over gaat naar de achtergrond te dringen. In het voormalige Joegoslavië bijvoorbeeld lijken complexe en vaak zeer verschillende problemen op die manier te worden verdrongen. De reeds eeuwenoude symbiose van verschillende religies, het wegvallen van een politieke ideologie, het optreden van een machtsvacuum, de noodzaak tot het inslaan van nieuwe wegen die tegemoet komen aan zulke verschillende behoeften als die naar zekerheid, economisch herstel en voldoende andere ontwikkelingskansen. Deze hele verscheidenheid van problemen en inzetten wordt op één en dezelfde noemer gebracht - waar talloze nieuwe aanknopingen kunnen worden gemaakt komt er maar één uit de bus, die van een eeuwenoud narratief met steeds hetzelfde scenario en steeds dezelfde rolverdeling en -bezetting: "Wij Atheners...". Een meer paralogische benadering zou bovendien kunnen wijzen op de onderdrukking van de mogelijkheid onbestemd te kunnen zijn, en überhaupt niet te worden gedwongen een identificeerbare positie in te nemen op het publieke schaakbord. Als een ander recent voorbeeld kan de media-hype rond het terechtstaan van O.J. Simpson⁴ worden genoemd, in het toch al door strijdigheden verscheurde Los Angeles (hoofdstad van 'postmodern' Amerika?) anno 1995. Alle commentatoren zijn het er inmiddels over eens dat deze affaire een ongekende impact heeft gehad op de verhoudingen tussen 'blank' en 'zwart' Amerika. Door de problematiek uitsluitend in dit licht te zien wordt nog eens zo effectief een onverkwikkelijke klunwen toegedekt van heterogene 'genres'. Ik noem die van diverse economische interesses, de vraag naar gerechtigheid, de inzet van jury-rechtspraak die bestaat in het bepalen van wat al dan niet redelijk te betwijfelen valt, het presenteren van waarheid en getuigenis voor de media, de verschillende inzetten van de media zelf (berichtgeving, amusement, winst), de zeer uiteenlopende belangen van direct en wat minder direct bij de rechtzaak betrokkenen, enzovoorts. Maar het nationale netto effect van de zaak spitst zich vrijwel geheel toe op het idee van een bewustzijnskloof tussen twee naamwerelden die nu door niemand meer te negeren zou zijn. Zowel hier als in het voorbeeld van Bosnië worden allerlei mogelijke presentaties van wat er gebeurt naar de achtergrond gedrongen door één genre dat andere aanzetten de kop indrukt. Waar zijn nu de différends? Zowel in Amerika als in Bosnië is het niet mogelijk om via of buiten de 'master-discoursen' de relevantie van diepere dat wil zeggen verborgen maar in aanzet nijpender problemen aan de orde

te stellen. Hoewel het lijden van vrouwen en kinderen aan de oorlog en van kansarme niet-blanken aan de rassen-discriminatie niemand ontgaat met een aansluiting op het wereldwijde media-net, zijn zij niet alleen slachtoffer van onrecht dat bestaat in hun zichtbare lijden. Het onrecht bestaat óók in het geweld dat nog vooraf gaat aan oorlog en negatieve discriminatie. Ik doel op het geweld dat de zinnen in het gelid dwingt en iedere onbestemdheid de pas afsnijdt. De knechting niet zozeer van de vrijheid van het denken (want het wordt voortdurend belaagd door elke volgende zin) maar van de *passibiliteit*, de terughoudendheid ten opzichte van publieke bestemmingen die zelf echter allerminst passief is. Ik kom hier aanstonds op terug.

Lezers van Lyotard die inhaken op zijn affiniteit met Kant kunnen hier tegenwerpen dat de 'strijd tussen de faculteiten' niet in dergelijke algemene en letterlijke zin mag worden genomen, en dat het in elk geval bij Kant veeleer gaat om te streven naar het juiste soort oordelen over zich voordoende toestanden en gebeurtenissen. Wanneer oordeelsregels ontbreken of strijdig zijn moet de reflectie creatief zijn en zelf regels bedenken voor een passende inzet van één of meer faculteiten. Lyotard laat mijns inziens duidelijk uitkomen, niet alleen in *Le Différend* maar ook in de *Leçons* en elders, dat hij zelf deze 'jurisdictische' finaliteit voor het oordelen en voor de reflectie niet overal en altijd kan onderschrijven. Hij verstaat onder 'een reflectie die haar eigen regels zoekt' zelfs iets anders dan Kant doet. Het heeft geen zin en het is zelfs enigszins absurd om in de gegeven voorbeelden uit Joegoslavië en de US te streven naar of zelfs maar te denken aan een reflectie die regels zou kunnen vinden voor een afgewogen oordeel vanuit welk standpunt ten opzichte van welke aspecten van het gebeuren dan ook. Aan deze en andere probleemconstellaties van onze postmoderne tijd laat zich het spanningsveld aflezen tussen de transcendentale kritiek van Kant en die van Lyotard. Kan de laatste zich nog bedienen van een transcendentiaal model van openbaarheid als uitgangspunt voor het oordelen? Om gevallen van onrechtmatigheid en onrechtvaardigheid direct of indirect af te kunnen leiden van dat transcendentale model? Biedt de phrase-filosofie de onderzoeker van différends een transcendentale syntaxis van zinnen en aankoppelingen tussen die zinnen? Volgens deze Lyotardstudie biedt de phrase-filosofie in laatste instantie géén transcendentiaal model van de openbaarheid maar een paralogie van de différend tussen openbaarheid en het sprakeloze.

De twee gegeven voorbeelden 'Bosnie' en 'Simpson' geven mijns inziens reeds een mogelijke 'overgang' of 'passage' aan van logocentrische naar paralogische kritiek. In de probleemvelden van internationale betrokkenheid bij quasi-etnische conflicten, en van de verstrengelingen tussen rechtspraak, mediavertoningen en ras/gender differenties zijn de prioriteiten van politiek en ethiek meer dan evident, zonder dat duidelijk kan worden welke politiek of welke ethiek. Hier brengt een politiek model als dat van de deliberatieve orde geen uitkomst, omdat de idee van een universeel toegankelijke en contigue openbaarheid geen opgeld meer kan doen. Althans niet voor

een kritische filosofie voorzover die zich niet wil identificeren met een regelgeleid en aan een bepaalde inzet georiënteerd genre, zoals de wetenschap, de economie, de (wereldwijde) informatie-productie, etc. Geconfronteerd met eigentijdse problemen als die van Bosnië is een dergelijke kritiek maar tot op zekere hoogte 'de draad kwijt' in wat kan worden gezien als een voortdurende staat van agitatie zoals Lyotard die aan het begin en aan het eind van de *Leçons sur l'analytique du sublime* 'het gevoel van de différend' noemt. Ten dele komt die agitatie voort uit de ondervinding dat de overgang naar de ethiek niet meer noodzakelijk en universeel is. Dat wil zeggen: de overgang naar een ethiek geleid door ideeën en een hoogste idee van universele (bovenzinnelijke) openbaarheid. Een belangrijk deel van de kritische agitatie is ongetwijfeld toe te schrijven aan het 'verlies' van die overkoepelende en richtende ideeën. Maar voor Lyotard zit in de kritische agitatie ook de mogelijkheid van 'passibiliteit' besloten, een loslaten van dergelijke ideeën voorzover ze een nog zoekende reflectie opzadelen met voorgegeven identiteiten, finaliteiten, en continuïteiten. De notie van deze passibiliteit ontleent Lyotard deels aan Lévinas, maar meer nog aan zijn eigen radicalisering van différend en reflectie. Deze radicalisering berust op 'paralogische' premissen en kenmerken van wat eerder 'de' différend (même) is dan 'een' différend.

Différend tussen openbaarheid en sprakeloosheid

In het artikel "L'inarticulé ou le Différend même"⁵ worden de meervoudige definities van de différend toegespitst tot één, namelijk die van een strijdigheid tussen gearticuleerde phrase en phrase-affect, of, in klassiekere termen, die tussen logos en fonè. Lyotard geeft in dit artikel als (bij Aristoteles overigens denotatieve) voorbeelden van fonè de kinderstem of de kreet van het dier. Duidelijk is echter dat onder phrase-affect bijvoorbeeld ook het zwijgen rondom 'Auschwitz' valt, en ook Lyotards eigen sprakeloosheid in zijn 'différend' met Souyri. Indien, zoals het in de *Leçons sur l'analytique du sublime* heet, het sublieme gevoel een gevoel van de différend is, dan kan er, zoals ik in mijn hoofdstukken over de reflectie en het sublieme heb gedaan, een link worden gelegd tussen het phrase-affect en het sublieme. Vandaar kan ook een link worden gelegd naar de elementaire reflectie die voor Lyotard de basis of liever het vertrekpunt vormt waar de kritiek zich steeds opnieuw herneemt. Voor een goed begrip van dit 'hernemen' is het van belang stil te staan bij de aard en de status van de noties *phrase-affect* en *différend même*. Met deze noties brengt Lyotard de verschillende vormen en variaties van de différend onder één noemer die enerzijds als begrip tamelijk abstract is maar anderzijds ook dicht raakt aan de kern van de différend als ervaring van sprakeloosheid.

De kwestie waar het hier om gaat is dat bij de différend als ervaring van sprakeloosheid letterlijk nog geen sprake kan zijn van een op begrip gebracht (want dan immers articuleerbaar) geval van onrecht. Aan de andere kant moet de reflectie, om te kunnen spreken van onrecht, uitgaan van ze-

kere premissen en begrippen. Bij *différends* die aan de orde kunnen worden gesteld als strijdigheden tussen zinnen c.q. genres, of als consequenties van bepaalde zinskoppelingen met een repressieve werking, behoren die premissen en begrippen veelal tot de condities en kenmerken van het veronderstelde presentatie-kader, of kunnen daartoe worden herleid. Dat presentatie-kader is bij Lyotard de filosofie of liever de ontologie van de frasen (die zichzelf een onderzoek noemt).

Bij conceptualisering van de *différend même* tussen logos en sprakeloosheid (phrase-affect, foné) zijn echter premissen en begrippen in het spel, die dat kader overschrijden. Deze kader-overschrijdende premissen en begrippen, die ik steeds paralogisch heb genoemd, divergeren of komen voort uit Lyotards notie van materialiteit, door hem zoals betoogd 'tussen' de kantiaanse oppositie van het noumenale en het fenomenale geplaatst. Wanneer de materialiteit van de phrase-affect en van het niets tussen de zinnen niets anders kan betekenen dan het noumenale, maakt de reflectie zich indifferent, insensibel voor wat volgens Lyotard haar bron en voedingsbodem is. Geen 'natuurlijke' bron maar de 'materie' die aan iedere idee van 'natuur' vooraf gaat en daarom zowel constructief als destructief kan werken. Lyotard heeft een dergelijke materialiteit aanvankelijk geassocieerd met een libidinale energetica, die hij toen echter nog niet verbond of kon verbinden met uitgangspunten die nodig zijn voor een ethiek. Dat hij dit later wel kon doen vloeit voort uit de relatie tussen phrase-filosofie en materialiteit. Als paradigma van de presentatie laat de phrase-filosofie zich vanuit zekere 'paralogische premissen' overschrijden naar een passibiliteit waarin een ethisch betekenisvolle relatie gestalte kan krijgen tussen logos en materialiteit, hetgeen nog niet mogelijk was in de libidinale filosofie.

De eerste 'paralogische' premisse ten aanzien van de *différend* tussen logos en phrase-affect die ik wil noemen is die van de onpresenteerbaarheid van het 'gebeuren' van de phrase zelf, het 'quod' van de presentatie. Het gaat hier om het feit dat de factoren of condities die de 'lichting' van het gepresenteerde uit de materialiteit in de openbaarheid mogelijk maken, niet mee-gepresenteerd kunnen worden. Het privilege te kunnen of mogen spreken is phrase-filosofisch gezien strijdig met de materialiteit van de gelegenheid tot spreken, die nooit samenvalt met het spreken zelf.⁶. 'Een recht van spreken' kan niet in een of andere universele zin onderbouwd, laat staan afgedwongen. Dit is om zo te zeggen de eerste of meest primaire paralogische premisse met betrekking tot de *différend* tussen openbaarheid en sprakeloosheid. Paradoxaal genoeg stelt deze premisse juist in staat om de relatie tussen openbaarheid en sprakeloosheid in een ethisch perspectief te zien, en niet alleen in een ontologisch perspectief zoals het geval was bij de relatie tussen discours en *figure*. In dit ethische perspectief staan het openbare en het sprakeloze in een verhouding tot elkaar waarin het recht van de een het onrecht van de ander is. Vanuit de openbaarheid geredeneerd (betoogd!) heeft de paralogische premisse waar het hier om gaat 'onmenselijke' consequenties voor

háár logocentrische ethiek. Dat deze wordt aangevochten vanuit een paralogie die het 'opneemt' voor het sprakeloze kan door de logos van de openbaarheid alleen worden begrepen als een nihilisme, of tot een aporie leidend relativisme. Anderzijds heeft de paralogie genoeg argumenten van haar kant om het op te nemen tegen het logocentrische 'recht'. Zoals ik heb laten zien zijn die argumenten door Lyotard in extenso naar voren gebracht.

Een tweede paralogische premisse die nodig is om een ethische verbinding tot stand te brengen tussen logos en materialiteit is die van een reflectieve sensibiliteit die zowel 'functioneert' in de logos alsook ontvankelijk kan zijn voor de materialiteit van het sprakeloze op een manier die louter passieve ontvankelijkheid overschrijdt, maar zich toch nog niet hoeft te compromitteren aan een activiteit die reeds is bestemd door een idee of een regel. Lyotard vindt de ruimte voor een dergelijke sensibiliteit, die hij 'passibiliteit' noemt, in de kantiaanse reflectie. Deze reflectie is niet alleen in staat zich te oriënteren op ideeën en regels, zij kan en moet zich vaak beperken tot gevoelsmatige toetsingen en vergelijkingen, hetgeen kan uitmonden in een sublieme spanning waarin de balans vooralsnog niet doorslaat in de richting van een door een idee bestemd genre. Wanneer de sublieme spanning dan nog binnen het logocentrische kader blijft (het sublieme gevoel betreft immers een différend tussen genres), dan kan het in de afwachtende reflectiviteit die Lyotard reeds in *Le Différend* bepleit ook al gaan om een passibiliteit. *Passibiliteit* is dan de ethische keuze om (tijdelijk) af te zien van voorgegeven identiteiten en bestemmingen, door zowel uit de positie van zendend subject te treden als afstand te nemen van het verwachtingspatroon inherent aan een logocentrische oriëntatie. Vanuit een dergelijke passibiliteit maakt reflectie zich even kwetsbaar als iedere attitude of positie van onbestemdheid in een cultuur waarin de diverse bestemmingen van logocentrische presentatie ook met hun onderlinge strijdigheden overal en altijd slachtoffers hebben gemaakt. Een passibele reflectie verplicht zich vanuit een ethische vastberadenheid tot solidariteit met het onbestemde, en tot een kritiek op de repressie van het afwachtende en onbestemde. De onderdrukking van het "Arrive-t-il?" is behalve de vooringenomenheid ten aanzien van wat er moet en zal gebeuren ook de onderdrukking van wat zich niet wil (of kan) laten bestemmen, zich niet wil aansluiten bij de presentaties die met veronachtzaming van (mogelijke) strijdigheden uitmaken van waar het om zou moeten gaan.

Met de uitkristallisering van de paralogische premissen waarvan ik hier de belangrijkste heb geresumeerd wordt zichtbaar hoe sprakeloosheid en ethische kritiek elkaar in de filosofie van Lyotard oproepen. Als filosoof heeft Lyotard de relatie tussen zijn eigen ervaring van sprakeloosheid en ethische kritiek pas gaandeweg weten te conceptualiseren, door logos en sensus op diverse wijzen tegenover elkaar te plaatsen. De noties van phrase en différend, en van de kantiaanse reflectie in combinatie met de sublieme ervaring hebben hem tenslotte in de gelegenheid gesteld een ethiek

van de sprakeloosheid te denken, waarin kritiek en sprakeloosheid blijvend op elkaar inwerken. De kritiek plaatst de sprakeloosheid steeds in een begrippelijk perspectief dat van geval tot geval, en van attitude tot attitude, inzichtelijk kan maken *waarom gesproken moet worden van onrecht*. De filosofische kritiek staat dan echter bloot aan de logocentrische verleiding het hierbij te laten. Het zojuist gecursiveerde zinsdeel laat goed uitkomen dat de conceptualisering van een onpresenteerbaar lijden aan onrecht zich tegelijkertijd compromitteert aan de openbaarheid. Door openbaarheid en sprakeloosheid in een différend tegenover elkaar te plaatsen heeft Lyotards kritische reflectie zich echter verplicht tot een 'sublieme agitatie' tussen logos en sensus, waarin zij door beide polen wordt aangetrokken of liever gezegd uiteen wordt getrokken. Dit betekent niet alleen dat de kritiek onpresenteerbaar onrecht op begrip brengt, maar ook dat zij de idiomen en perspectieven die zij daarvoor nodig heeft en ontwikkelt, telkens weer laat 'ontstollen', 'magmatiseren' door haar eigen jongste (of oudere, vergeten & verdrongen) ervaringen van verbijstering en sprakeloosheid. Lyotard kan met dezelfde noties die hierboven genoemd zijn - phrase, différend, elementaire reflectie en sublieme ervaring - de heersende beelden van openbaarheid en bestembaarheid enerzijds confronteren met een reflectieve terughoudendheid (passibiliteit) die de continuïteit en voortgang van het geplande en bestemde ophoudt zoniet breekt, en anderzijds ook confronteren met 'spiegelbeelden' waaruit blijkt dat het openbare en het bestembare niet anders bestaan dan in een voortdurende strijd met het onpresenteerbare en het onbestembare. Deze 'spiegelbeelden' moet de kritische filosofie zich dan als openbaar vertoog ook zelf voorhouden, om als vertoog de eigen strijd (agitatie) met het onbestembare niet te beslechten, maar daarentegen juist aan te wakkeren. Zij kan dit doen door zich niet alleen te laten agiteren door onpresenteerbare ervaringen van strijdigheid en verbijstering, maar door zich ook te laten ontmantelen, ontstollen, en minimaliseren tot de primaire reflectie die zijn regels, idiomen en koppelingen vanuit het 'niets' (maar dat is alleen logocentrisch gezien een 'niets') opnieuw probeert te laten rijmen met het ongerijmde.

Met deze beweging die de kritiek steeds moet maken heen en weer tussen logos en sensus, vanuit het bewustzijn zich in een 'passibele' positie van een ('de') différend te bevinden tussen logos en sensus (wanneer zij getuigt verraadt zij, wanneer zij niet getuigt is het verraad nog erger) geeft het werk van Lyotard een 'model' of misschien alleen een 'ontwerp' aan voor een kritische filosofie die niet meer in de valkuilen terecht hoopt te komen waarin veel politiek-ethisch geëngageerde 'machines de guerre' in de twintigste eeuw zijn verongelukt. In dit model of ontwerp bestaat voor mij de ethische en politieke kern van Lyotards filosofie.

Noten

1 Het is preciezer te spreken van een affect; affecten hoeven echter niet op zichzelf te staan en kunnen zich verdichten tot het soort complexiteit dat we vaak benoemen als ervaring. Belangrijk is, dat het bij de diffèrend zal moeten gaan om een onpresenteerbare ervaring.

2 De ontologie van de materiele presentie gaat vooraf aan een ethiek ervan. Zo'n ontologie is al te vinden bij o.a. Heidegger, terwijl Lyotards esthetische uitwerkingen van 'materialiteit' in mijn studie nauwelijks aan bod zijn gekomen.

3 Bennington 1988 , Nancy 1985, Beardsworth in *Judging Lyotard* , Benjamin 1992.

4 Geheel in overeenstemming met waar het hier over gaat is het onmogelijk om een impariële beschrijving te geven waar het in de zaak 'O.J. Simpson' eigenlijk over ging. Er is een moord gepleegd, de bewijslast tegen de aangeklaagde is overstelpend, maar het Openbaar Ministerie maakt allerlei fouten voor het front van de media die zich en masse op de zaak hebben gestort en er een dagelijkse show van maken: de beschuldigde geldt als een kleurling, is echter even schatrijk als populair en zijn dure verdedigers weten bij de (grotendeels gekleurde) jury vrijspraak gedaan te krijgen.

5 Zie hoofdstuk 3

6 Zie hiervoor o.a. hoofdstuk 1, p.28 e.v., hoofdstuk 3 p. 71 e.v., hoofdstuk 8 p.190