

Lyotard en Marx

Samenvatting:

In dit artikel volgen we de worsteling van Lyotard met het marxisme. Hoewel hij in 1954 een boek over de fenomenologie publiceert, wordt Lyotard in datzelfde jaar lid van een activistisch-marxistische groep, waarvoor hij vooral veel artikelen over de Algerijnse bevrijdingsoorlog schrijft. Na toenemende twijfel aan het marxisme beëindigt hij deze activiteit in 1966. In de jaren '70 werkt Lyotard een 'libidinale economie' uit, die een alternatief moet vormen voor het gevestigde discours in het algemeen en voor de 'politieke economie' van Marx in het bijzonder. Later neemt Lyotard afstand van deze energetische benadering, omdat deze de kwestie van het onrecht uit het zicht doet verdwijnen. In zijn 'postmoderne' boek *Le différend* (1983) stelt hij Marx opnieuw onder kritiek, maar nu op basis van een taal filosofie die mede is beïnvloed door Kant en Wittgenstein. Lyotard wijst op de onkritische overgangen bij Marx, die in zijn ogen ten grondslag liggen aan het totalitarisme dat in het latere marxisme zo sterk tot ontwikkeling zou komen. Zelf tracht Lyotard de verhouding tussen kapitaal en arbeid enkel vanuit het perspectief van de taal en de tijd te begrijpen, om zo de dialectiek en het antropocentrisme, die bij Marx bepalend zouden zijn, te vermijden. Bij de ongelijkheid is volgens Lyotard vooral het recht van spreken in het geding – een revolutionaire transformatie van de economie zou dit probleem geenszins oplossen. Ook verdedigt Lyotard het pluralisme van de cultuur en van de democratie tegen het kapitalisme.

1. Inleiding

Het kapitalisme begon zo'n 250 jaar geleden de wereld te overheersen. Pogingen om het door een andere economisch stelsel te vervangen zijn tot nu toe mislukt. Toch valt anno 2022 niet uit te sluiten dat met name de verstoring van het klimaat de mensheid er uiteindelijk toe zal dwingen de vrijheid van het kapitaal op zijn minst sterk in te perken.

Het kapitalisme ter discussie stellen betekent tevens de discussie aangaan met het marxisme, de beweging die zich, geïnspireerd door het werk van Karl Marx (1818-1883), tegen het kapitalisme gekeerd heeft. Marx meende dat het kapitalisme de arbeiders tot een zodanige strijd zou brengen dat zij dat kapitalisme uiteindelijk door middel van een revolutie zouden opheffen. Inmiddels weten we dat de strijd van de arbeiders allerlei veranderingen heeft bewerkstelligd, maar niet de opheffing van het kapitalisme. Toch veroorzaakt het kapitalisme nog steeds grote problemen, waaronder ook andere problemen dan die waarop Marx zich concentreerde. Niettemin is het voor het inzicht in het kapitalisme nog steeds van groot belang kennis te nemen van de redenen waarom Marx vond dat het omvergeworpen moest worden. Tegelijkertijd moet echter ook het marxisme kritisch worden gezien. Is het marxisme als praktische beweging ten onder gegaan omdat er iets schortte aan de theorie die Marx had voorgelegd?

Voor deze vragen kunnen we te rade gaan dan bij Jean-François Lyotard (1924-1998). Lyotard heeft er tot zijn nek toe in gezeten, in een marxistisch geïnspireerde groep die de arbeidersklasse tot een revolutionaire strijd probeerde te stimuleren. Maar Lyotard was een scherpe observator, die bovendien als fenomenoloog geleerd had zich rekenschap te geven van de invalshoek van waaruit de dingen worden onderzocht. Dit leidde tot een fundamentele twijfel aan het marxisme. Maar na zijn activistische periode bleef hij zich theoretisch inspannen om tot een oordeel over het marxisme te komen. En waar het kapitalisme niet kan worden besproken zonder de discussie met het marxisme aan te gaan, gaat omgekeerd Lyotards kritiek op het marxisme met een andere visie op het kapitalisme gepaard.

Lyotards filosofische ontwikkeling heeft verschillende stadia doorlopen. Vanaf een bepaald moment behoorde hij – evenals onder anderen Levinas, Derrida, Deleuze, Lacoue-Labarthe en Nancy – tot de groep van Franse ‘differentiëdenkers’. Lyotards differentiëdenken heeft echter verschillende vormen aangenomen. Deze verschillen hadden ook consequenties voor zijn kritische beschouwing van het marxisme en voor zijn eigen analyse van het kapitalisme. Ik volg in dit artikel Lyotards filosofische ontwikkeling, vooral vanuit de vraag wat er heden ten dage overblijft van Marx’ kritiek op het kapitalisme.

2. Een marxistisch activisme

Algerije 1

Na zijn filosofiestudie werkte Lyotard van 1950 tot 1952 als docent filosofie in Constantine, een stad in het oosten van Algerije. In een terugblik uit 1989 vertelt Lyotard dat hij aan Constantine zijn ‘ontwaken’ te danken heeft. Hij memoreert onder meer de geuren, de geluiden, het scherpe licht – en de uitbarstingen van geweld. ‘Maar in welke kleuren zou ik het onmetelijke onrecht moeten schilderen dat mij verbijsterde? Een heel volk, van een grote beschaving, onrecht aangedaan, vernederd, de toegang tot zichzelf ontzegd’ (A 38).¹

Algerije was in 1830 van Turkse in Franse handen overgegaan. Gaandeweg was het best bruikbare deel van de grond door Franse boeren in bezit genomen en was een volledig Frans staatsapparaat opgebouwd. Met meer dan één miljoen Franse bewoners op een totale bevolking van 10 miljoen mensen werd het land als een integraal deel van Frankrijk beschouwd. Aan de vooravond van de onafhankelijkheidsstrijd was negen tiende van ’s lands rijkdom in Franse handen. Maar het Franse kolonialisme bleek evenmin als het Engelse of het Nederlandse opgewassen tegen de wereldwijde roep om onafhankelijkheid.

Na een lange voorgeschiedenis van opkomend nationalisme lanceerde het Algerijnse Nationale Bevrijdingsfront (FLN) op 1 november 1954 de gewapende opstand tegen de Fransen. In de Franse geschiedenis staat 1954 ingeschreven als het jaar van Dien Bien Phoe – in 1955 was geheel Noord-Vietnam door de Fransen ontruimd. In 1956 verleende Frankrijk zowel aan Marokko als aan Tunesië de onafhankelijkheid, maar niet aan Algerije. Dit land werd het toneel van een langdurige en gruwelijke strijd. Nadat de Franse koloniale bewoners in mei 1958 in opstand waren gekomen tegen de als te toegeeflijk beschouwde Franse regering, werd de macht in Parijs in handen van generaal De Gaulle gelegd. Deze sloot op 18 maart 1962 een overeenkomst met het FLN. Op 1 juli 1962 werd in Algerije een referendum over de onafhankelijkheid gehouden, waarop deze twee dagen later kon worden uitgeroepen. De Fransen werden geëvacueerd, een miljoen doden en een geruïneerd land achterlatend.

De fenomenologie

Lyotard was in 1952 naar Frankrijk teruggekeerd, waar hij een baan als filosofiedocent aan een militaire academie toegewezen had gekregen (hij zou daar zeven jaar blijven). In 1954 verscheen zijn eerste filosofische werk: *La phénoménologie*.² Ik wil uit dit boek enkel twee punten naar voren halen die voor Lyotards latere ontwikkeling van belang zijn.

Allereerst zet Lyotard Husserls fenomenologie af tegen het dialectische denken van Hegel. De fenomenologie betekent de poging ‘de dingen zelf’ in hun meest oorspronkelijke

¹ Voor teksten van Lyotard waar ik in dit artikel meer dan eens naar verwijs, gebruik ik afkortingen. Zie de literatuurlijst aan het eind van dit artikel.

² Jean-François Lyotard, *La Phénoménologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1954. Deze inleiding in de fenomenologie, in de reeks *Que sais-je?*, is nog altijd in druk (laatste druk: 2015) en in vele talen vertaald.

presentie te benaderen, dat wil zeggen zonder enige subjectieve inbreng of enige inkadering vanuit reeds bestaande opvattingen en theorieën. Hegel gaat er daarentegen van uit dat de beschouwing van wat zich onmiddellijk aandient uitwijst dat dit reeds op dialectische wijze door het begrip (de *logos*, de logica) bemiddeld is en dat er dus bij nader inzien helemaal geen onmiddellijk zijn bestaat. Lyotard geeft de voorkeur aan de fenomenologie, omdat deze erkent dat het vatten van het oorspronkelijke, van het ‘ding zelf’, zichzelf steeds moet doorstrepen en weer van voren af aan moet beginnen, hetgeen tevens betekent dat de filosoof, de *logos*, bij elk bereikt begrip zijn nederlaag moet erkennen (Ph 43).

Een tweede punt is dat Lyotard in het boek een wending naar het marxisme voltrekt. Deze wending begint bij een bekende kritiek op Husserls fenomenologie, namelijk dat zij solipsistisch is, dat zij de wereld opvat als geconstitueerd door *mijn* bewustzijn. Lyotard sluit zich bij deze kritiek aan, hij noemt Husserls verklaring in zijn *Cartesianische Meditatieën* dat vanuit fenomenologisch gezichtspunt ‘de ander een *modificatie* van “mijn” ik is’ teleurstellend (Ph 32). Lyotard wijdt dan ook een beschouwing aan ‘het oorspronkelijke sociale, grondslag van het verstaan’ (Ph 77). Hij citeert Merleau-Ponty: ‘Het sociale is er reeds voordat wij het kennen of beoordelen’ (Ph 78). Hij concludeert:

‘We moeten onder het *denken* van de ander afdalen en de mogelijkheid van een oorspronkelijke verhouding van verstaan terugvinden (...). We moeten dus vóór elke scheiding een coëxistentie ontdekken van het ik en de ander in een intersubjectieve “wereld” op grond waarvan het sociale zelf zijn betekenis krijgt’ (Ph 80).

Op basis van deze opvatting van een sociale wereld lijkt een fenomenologie denkbaar die met het marxisme wordt verenigd. De fenomenologie zou dan allereerst het historische perspectief moeten accepteren, door zich eenvoudigweg te realiseren dat het oorspronkelijke, de eigen zin van ‘de dingen zelf’ in feite het bestaan van de dingen in hun historische werkelijkheid betreft. En in de tweede plaats zou de fenomenologie moeten proberen de geschiedenis van de dingen niet vanuit ideeën maar vanuit materiële factoren te begrijpen. Aan het eind van zijn boek stelt Lyotard de relatie tussen de fenomenologie en het marxisme expliciet aan de orde. Met verwijzingen naar werken van vooral Tran Duc Thao en Merleau-Ponty bespreekt Lyotard de raakpunten tussen beide filosofieën. Maar ook noemt hij punten waarop de twee denkstelsels volgens hem onverenigbaar zijn. En dan volgt abrupt en op dogmatische wijze geformuleerd zijn keuze, tegen de fenomenologie en vóór het marxisme:

‘Niet in staat zich óf bij het materialisme van het revolutionaire proletariaat óf bij het idealisme van het barbaarse imperialisme aan te sluiten, wil de fenomenologie een *derde weg* openen en speelt zij objectief het spel van de bourgeoisie, ook al kan subjectief de rechtschapenheid van enkele van haar denkers niet onder verdenking worden gesteld. Niet toevallig tendeeft haar rechtersvleugel naar het fascisme, terwijl haar “linker” zich op belachelijke wijze tegensprekt’ (Ph 120). (Blijkens een voetnoot doelt Lyotard met de rechtersvleugel op Heidegger en met de linkervleugel op Sartre).

Algerije 2

In hetzelfde jaar 1954 waarin de FLN de gewapende strijd voor de onafhankelijkheid van Algerije begon én Lyotards boek over de fenomenologie verscheen, werd Lyotard lid van de marxistische groep *Socialisme ou Barbarie*. De naam van deze groep (die onder dezelfde naam een tijdschrift uitgaf) verwijst naar een uitspraak van Marx volgens welke de mensheid nog slechts de keus heeft tussen ofwel de overgang naar het socialisme ofwel de terugval in de barbarij. De twee leiders van de groep, die sinds 1948 bestond, waren Cornelis Castoriadis

en Claude Lefort. In 1955 kreeg Lyotard de verantwoordelijkheid over de berichtgeving over Algerije in het tijdschrift. Van 1956 tot 1963 verscheen hierin van zijn hand een twaalfstal lange artikelen over de ontwikkelingen in Algerije, waarvan de eerste zes onder de schuilnaam François Laborde.³

Als we de term marxisme gebruiken voor de theorie van Marx en voor alles wat daarna geschreven en gedaan is in de veronderstelling dat dit bij Marx aansloot, kan van het marxisme gezegd worden dat er geen eensluidend antwoord bestond op de vraag hoe men zich tegenover het fenomeen nationaliteit diende op te stellen, laat staan tegenover het fenomeen nationalisme. Het uitgangspunt van het marxisme is de klassentegenstelling, maar in Algerije stond die tegenstelling helemaal niet op de voorgrond. Reeds in zijn eerste artikel over Algerije wijst Lyotard erop dat de verhoudingen in Algerije volledig werden bepaald door het etnische verschil (A 45). De Fransen bezitten de productiemiddelen in zowel de landbouw als de mijnbouw, zodat een Algerijnse bourgeoisie ontbreekt. Van een arbeidersklasse (het 'proletariaat') kan evenmin sprake zijn: naast de vele arme boeren zijn de meeste mensen genoodzaakt hun levensonderhoud zonder vast werk bij elkaar te sprokkelen (een groep die in het marxisme wordt aangeduid als het 'lumpenproletariaat'). Onder de Algerijnen kan dus geen klassenbewustzijn, maar slechts een etnisch bewustzijn tot stand komen, mede gevoed door het racisme van de Fransen. De strijd om de onafhankelijkheid zal daarom in het teken staan van het nationalisme en niet uitlopen op een sociale revolutie, zoals dat in China kort tevoren wel was gebeurd. De nationalistische leiders, zo waarschuwt Lyotard, zullen een militaire en politieke bureaucratie en een nieuwe onderdrukkende klasse in het leven roepen (A 50).

Het standpunt dat Lenin in een eerdere periode over deze kwestie had ingenomen was simpel: de strijd van de naties voor onafhankelijkheid zou een belangrijke slag toebrengen aan het imperialisme van de leidende kapitalistische bedrijven en landen in de wereld en daarmee aan het kapitalisme als zodanig (Lenin beschouwde het imperialisme als de hoogste vorm van het kapitalisme). Duidelijk is dat Lyotard er niet in gelooft dat de onafhankelijkheidsstrijd een klap voor het kapitalisme betekent. Toch meent ook Lyotard dat het FLN moest worden gesteund. Want, zo klinkt het wat zwakjes, door de strijd om de onafhankelijkheid zal het Algerijnse volk zijn gevoel voor eigenwaarde hervinden (A 46). Of, zoals het in een later artikel heet: een socialistisch perspectief is er niet, maar dat ze hun lot in eigen handen hebben genomen zal door de Algerijnen niet worden vergeten (A 162-163). De houding van *Socialisme ou Barbarie* ten opzichte van het FLN was tweeslachtig: praktische steun enerzijds, theoretische kritiek anderzijds. Later zal Lyotard schrijven:

‘In die jaren kwam ik tot de conclusie dat de enige positie die een kans maakte correct te zijn, hopeloos tegenstrijdig was. Ja, de Algerijnen hebben het recht, en zelfs de plicht, vrij te worden en als een vrije gemeenschap, gelijk aan andere, onder haar eigen naam te worden erkend – dus moeten we hun strijd steunen. Niettemin zal deze strijd géén van de principes van de arbeidersdemocratie kunnen verwerkelijken, maar integendeel een nieuwe klassenmaatschappij onder controle van een bureaucratische, militaire leiding voortbrengen – dus waarom zouden we onze steun verlenen aan het aan de macht komen van nieuwe uitbuiters?’ (P 26-27).

Maar sterker nog dan de Algerijnse was de Franse realiteit voor Lyotard aanleiding om diverse veronderstellingen van het marxisme kritisch te bezien. Zo legt Lyotard om te

³ Lyotards artikelen in *Socialisme ou Barbarie* over Algerije zijn in 1989 met een inleiding van Mohammed Ramdani en een 'Note' van Lyotard opnieuw uitgegeven in J.-F. Lyotard, *La guerre des Algériens. Écrits 1956-1963*, Galilée, Paris, 1989 (ze zijn merendeels ook beschikbaar in een Engelse vertaling: J.-F. Lyotard, *Political Writings*, University of Minnesota / UCL Press, London, 1993).

beginnen de vinger op de inertie van het Franse proletariaat inzake Algerije (A 97). De te verwachten solidariteit met de Algerijnse bevrijdingsstrijd ontbreekt. De linkse partijen in Frankrijk willen slechts een snelle oplossing van het conflict, zodat de Franse *grandeur* wordt gered (A 100).

Van Socialisme ou Barbarie naar Pouvoir Ouvrier

In een in 1960 verschenen artikel gaat Lyotard er toe over het revolutionaire ‘project’ als zodanig in twijfel te trekken. Hij constateert dat het idee van een volledige en radicale transformatie van de samenleving niet langer bestaat onder het proletariaat. De uitgebuite klassen zijn gedepolitiseerd. De arbeiders staan onverschillig tegenover de vakbonden en de linkse partijen en zelfs tegenover het politieke bedrijf als zodanig. Het is niet de taak van de revolutionairen, aldus Lyotard, dit probleem te ontlopen door achterhaalde categorieën op de wereld te projecteren en in een politieke praktijk te volharden die niet met de realiteit correspondeert (A 171). Lyotard spreekt van ‘het verval van de linkse ideologie’ (A 187). Hij keert zich tegen de volgens hem anachronistische en inhoudsloze fixatie van links op het fascisme. Met name keert hij zich tegen de bekende strategie van de Franse communistische partij om door middel van anti-fascisme-comités de eenheid van links te willen bewijzen. Lyotard wijst erop dat vakbonden en andere instituties in een klassenmaatschappij ook door de bourgeoisie worden ingezet om haar doelen te bereiken. Daarom kan de onverschilligheid van de arbeiders wellicht worden uitgelegd als een terugtrekking uit de organen van de overheersing. De apathie van het proletariaat hoeft nog niet te betekenen dat het communistische project vernietigd is. Maar het probleem is te weten hoe dit project zich voortaan kan uitdrukken en organiseren. Lyotards conclusie lijkt reeds meer dan alleen het marxisme te raken: ‘Een bepaald idee van politiek sterft in deze maatschappij’ (A 196).

Het leven van de leden van *Socialisme ou Barbarie* werd – ‘uitgezonderd de liefde’ (P 47) – volledig in beslag genomen door hun politieke activiteit.⁴ ‘Dit was geen kleinigheid’, zo zal Lyotard in 1974 schrijven, ‘het was geen kwestie van een partijkaart op zak hebben of leuk op een zondagochtend het krantje verkopen op de markt’ (EL 144). Hoe belangrijk Lyotard de strijd tegen uitbuiting en vervreemding achtte, ‘kan worden opgemaakt uit het feit dat ik 15 jaar lang alle vormen van activiteit en sensibiliteit verwaarloosde die niet direct met deze zaak waren verbonden’. Schrijven deed hij slechts voor ‘notities en studies over politieke onderwerpen die óf in ons blad verschenen óf in een gestencilde krant die we ’s morgens vroeg bij de fabriekspoorten en bij demonstraties aan arbeiders gaven’ (P 17). De intensiteit van de onderlinge discussies zal hoog geweest zijn, het succes daarentegen zeer gering – ‘wij hadden God zij dank geen enkel effect’, aldus Lyotard in 1973.⁵

In een dergelijke situatie komt het gemakkelijk tot scheuringen. In 1958 trad een groep rond Lefort uit *Socialisme ou Barbarie*. In 1964 vertrok opnieuw een groep, die het maandblad *Pouvoir Ouvrier* (‘Arbeidersmacht’) opzette. Hiertoe behoorde ook Lyotard. In zijn uitvoerigste terugblik op zijn marxistische en activistische periode, een gedenkschrift voor Pierre Souyri,⁶ schrijft Lyotard dat de aanleiding tot dit laatste schisma lag in stellingen die

⁴ In zijn uitstekende biografie maakt Kiff Bamford melding van Lyotards actieve betrokkenheid bij de strijd van de arbeiders in de Renault fabrieken in Le Mans en bij de praktische ondersteuning van Algerijnse vrijheidsstrijders die soms tijdelijk en ‘illegaal’ in Frankrijk verbleven. Kiff Bamford, *Jean-François Lyotard*, Reaktion Books, London, 2017, 45.

⁵ J.-F. Lyotard, *Dérive a partir de Marx et Freud*, Union Générale d’Editions, Collections 10/18, Paris, 1973, 12.

⁶ Pierre Souyri overleed in 1979. Postuum verscheen zijn boek *Révolution et contre-révolution en Chine* (Bourgeois, Paris, 1982). Als voorwoord was daarin Lyotards tekst ‘Pierre Souyri: le marxisme qui n’a pas fini’ opgenomen. Deze laatste tekst verscheen tevens in *Esprit*, 61.1, 1982, 11-31. In het

door Castoriadis waren voorgelegd. De hedendaagse samenleving werd volgens Castoriadis niet meer gekenmerkt door de tegenstelling tussen arbeid en kapitaal, maar door die tussen subjectieve creativiteit en intermenselijke communicatie enerzijds en de onderdrukking en vervreemding daarvan door een bureaucratische organisatie anderzijds. Lyotard voelde veel sympathie voor deze vernieuwing van het marxisme door Castoriadis, maar had tegelijkertijd moeite met diens poging om opnieuw een consistente, rationele, ‘juiste’ theorie uit te werken, die door een voorhoede van intellectuelen aan het volk zou moeten worden uitgelegd.⁷ Hoe dan ook, op een manier die hij achteraf zelf moeilijk te begrijpen vindt (P 59), kwam Lyotard in het kamp van de tegenstanders van Castoriadis terecht, die aan het ‘klassenstandpunt’ van het proletariaat vasthielden. Dit conflict bleek het begin van het einde: *Socialisme ou Barbarie* werd in 1966 ontbonden, *Pouvoir Ouvrier* in 1967, ironisch genoeg een jaar voor de grote mei-opstand van studenten en vervolgens ook arbeiders in Frankrijk.

Fundamentele twijfel

Lyotard had *Pouvoir Ouvrier* in 1966 verlaten. De achtergrond hiervan lag in een diepe twijfel, waarvan Lyotard later zegt dat hij deze in zijn hele marxistische periode niet onder woorden heeft kunnen brengen, ook niet tegenover zijn vriend Pierre Souyri. Eind 1950, in Algerije, hadden ze elkaar ontmoet. Samen waren ze in 1954 lid geworden van *Socialisme ou Barbarie*. Voortdurend waren ze, ook getweeën, bijeengekomen of hadden ze elkaar geschreven om over alle politieke kwesties te discussiëren waar ze in hun activiteiten of door studie tegenaan waren gelopen. Samen waren ze tien jaar later tot *Pouvoir Ouvrier* toegetreden. Maar in september 1966 stuurde Lyotard Souyri een kopie van de brief waarin hij zijn lidmaatschap opzegde, ‘zodat niet kan worden gezegd dat degene met wie ik de groep binnenkwam als laatste te weten komt dat ik haar verlaat’ (P 47). Souyri lijkt voor Lyotard de personificatie van het marxisme te zijn geweest. Maar ondanks hun vriendschap en hun beider activiteit in de twee genoemde groepen groeide bij Lyotard de twijfel aan het marxisme.

Lyotard vertelt dat deze twijfel aanvankelijk door een aantal feitelijke kwesties werd gevoed: had de revolutionaire beweging na 1917 niet de ene mislukking na de andere beleefd? Was het kapitalisme na de crisis van de jaren dertig en een tweede wereldoorlog niet eenvoudig aan een nieuwe opbloei begonnen, terwijl het proletariaat de gelegenheid aan zich voorbij had laten gaan om de macht over te nemen? (P 51). Was de arbeidersbeweging intussen niet op alle punten en wereldwijd geperverteerd? Immers, de vakbonden werkten mee aan de regulering van de uitbuiting, de communistische partijen dienden slechts de verdere vervreemding van het bewustzijn, het ‘reëel bestaande socialisme’ was niets anders dan een totalitair stelsel en het marxisme leek nog slechts een berg woorden waaronder de werkelijke maatschappelijke problemen werden begraven, aldus Lyotard (P 63).

Maar het ging Lyotard steeds minder om dit of dat aspect van het marxisme en steeds méér om de pretentie van het marxisme een taal te bieden die een volledig begrip van alle verschijnselen in de wereld mogelijk zou maken. In zijn terugblik noemt Lyotard twee kenmerken van de marxistische denkwijze die deze pretentie met zich meebrachten:

Engels verscheen deze tekst onder de titel ‘A Memorial of Marxism: for Pierre Souyri’ in Lyotards boek *Peregrinations. Law, Form, Event* (Columbia University Press, New York, 1988, 45-75). Ook in de latere Franse uitgave van dit boek is de titel gewijzigd: ‘Mémorial pour un marxisme: à Pierre Souyri’, in J.-F. Lyotard, *Pérégrinations. Loi, forme, événement*, Galilée, Paris, 1990. In dit artikel betreffen mijn verwijzingen naar dit boek (met de afkorting P) de Engelse uitgave, omdat deze eerder verscheen dan de Franse uitgave.

⁷ Zie voor Lyotards bezwaren tegen de nieuwe theorie van Castoriadis ook EL 142-146.

1. De tegenstelling tussen de klassen wordt als de oorzaak van alle maatschappelijke problemen gezien. De opheffing van de klassentegenstelling vormt dan ook de sleutel tot de inrichting van een volkomen andere maatschappij.
2. De geschiedenis wordt als een reeks van zulke opheffingen opgevat. In de geschiedenis doet zich dus een universeel ontwikkelingsproces voor. Het marxisme biedt de universele taal waarmee dit proces kan worden begrepen (P 49-50).

Wanneer we deze twee kenmerken samenvoegen, kunnen we spreken van een fundamentalistisch universalisme: op één grondslag berust een alomvattende theorie. Deze gedachte komt in het marxisme mee met het aannemen van de dialectiek als methode van denken. In de dialectiek wordt elk verschil immers een tegenstelling die door een negerend bewaren wordt opgeheven en aldus wordt opgenomen in de ontwikkeling van één subject. Bij Hegel is dit subject uiteindelijk de ‘Geest’, terwijl het bij Marx de arbeidersklasse is die zich deze positie toe moet eigen.

Maar wat, zo geeft Lyotard achteraf zijn toenmalige geestesgesteldheid weer, als het marxisme slechts voor een particuliere taal staat? (P 50). En hoe kan deze twijfel tot uitdrukking worden gebracht? In welke taal? In die van het marxisme? Zou zelfs een weerlegging van het marxisme binnen die taal kunnen worden geformuleerd? Maar dan blijft die taal als zodanig onaangetast (P 52). Het zou betekenen dat opnieuw gepoogd zou moeten worden de hele geschiedenis, inclusief de eigen positie, dialectisch te begrijpen. Is het daarentegen noodzakelijk een beroep te doen op een niet-marxistische taal? Maar dat zou, zoals het marxisme dit heel goed weet te benoemen – en zoals naar Lyotard vermeldt ook Souyri over hem gedacht moet hebben – een terugval betekenen in het idealistische denken, van ene Jean-François Lyotard, een kleinburgerlijke intellectueel, die de loop van de grote geschiedenis miskent en vervangt door de zoveelste particuliere ideeënconstructie (P 48). In welke taal kan de universele taal van het marxisme ter discussie worden gesteld?

In 1968 was Lyotard – die van 1959 tot 1966 aan de Sorbonne had gedoceerd, maar inmiddels docent was geworden aan uitgerekend de universiteit van Nanterre, waar de opstand van 1968 in Frankrijk begon – weer actief bij het stormachtige politieke gebeuren van dat jaar betrokken. Daarna was het met zijn activisme definitief afgelopen. In zijn eerste teksten over ‘mei 1968’ sluit Lyotard opvallend genoeg aan bij Castoriadis’ nieuwe versie van het marxisme. Lyotard spreekt van creatieve krachten en de vervreemding daarvan, van de scheiding tussen uitvoeren en beslissen, en van zelfbeheer versus bureaucratie en kapitalisme. Maar ook blijkt hij de creatieve krachten te verbinden met het ‘verlangen’ en kenmerkt hij 1968 überhaupt als de opstand van het verlangen tegen de repressie ervan. Is het inmiddels naast Castoriadis ook Freud die zijn invloed doet gelden?

Een treffende zin die Lyotard later over het marxisme zal uitspreken – niet alleen in de titel van zijn gedenkschrift over Pierre Souyri (1982), maar ook in *Le différend* (1983) – luidt: ‘le marxisme n’a pas fini’ (D 246). Deze constatering is dubbelzinnig: het marxisme is niet geslaagd, maar heeft ook niet afgedaan. Dat laatste geldt niet alleen op het vlak van de sociale geschiedenis, maar ook op dat van Lyotards eigen filosofische ontwikkeling.

Vanaf een bepaald moment staat in Lyotards filosofie de differentie voorop. Het woord differentie moet hierbij worden opgevat als meer dan een verschil binnen een omvattende eenheid. De differentie overstijgt de eenheid of identiteit. Dat betekent dat de differentie ook de dialectiek overstijgt, omdat de dialectiek in termen van tegenstellingen (opposities) en tegenspraken denkt die zich – als toespitsingen van het verschil – eveneens binnen een eenheid manifesteren. We zullen dan ook zien dat Lyotard omwille van de differentie een strijd met de dialectiek aangaat. Dit betekent niet dat hij afscheid neemt van alle onderdelen van Marx’ werk, al was het maar omdat ook Marx zelf wel verhoudingen heeft beschreven die niet vanuit Hegels dialectiek, dat wil zeggen niet als een oppositie kunnen worden begrepen, maar als een differentie moeten worden beschouwd, omdat ze een

veronderstelde eenheid te buiten gaan.⁸ Volgens deze gedachtegang zouden er differenties naast opposities kunnen bestaan. Lyotard wil de dialectiek echter radicaler ondergraven. Hij wil laten zien dat de dialectische oppositie in feite altijd een differentie is.

3. Een driftmatige theorie

Tegen de theatrale representatie

In het essay 'Le 23 mars' (in Nanterre was de mei-opstand al in maart begonnen), opgenomen in *Dérive à partir de Marx et Freud* (1973), schrijft Lyotard dat de beweging van 1968 als een 'kritiek op de representatie' moet worden begrepen. Dit essay laat iets van de politieke achtergrond zien van de 'libidinale economie' die Lyotard in de eerste helft van de jaren '70 uitwerkt.⁹

Als instanties van de representatie noemt Lyotard de vakbonden, de partijen, de culturele instituties en de politiek. Representatie betekent hier een zodanige veruitwendiging van de activiteit dat die de vorm van een voorstelling in een theater aanneemt, een voorstelling die een ogenschijnlijk autonoom bestaan op het podium leidt, gescheiden van de 'reële' wereld buiten, van het publiek in de zaal en van de regie met haar machinaties vanuit de coulissen. Het gaat om een *mise en spectacle*, die niet alleen de echte actoren buitenspel zet, maar ook het publiek van de voorstelling tot individuele en passieve toeschouwers reduceert en de acteurs tot spelers van voorgegeven rollen.¹⁰ De beweging van 1968 zag in de diverse instituties van de representatie volgens Lyotard dan ook niets dan obstakels voor de bevrijding van kritische activiteit en energie. Tegenover het representatieve systeem plaatste deze beweging het spontane, het natuurlijke, het onmiddellijke, het primitieve, het directe contact en het zelfbeheer. Lyotard vraagt zich echter af of daar werkelijk 'het andere' van de representatie ligt. Hij meent dat we voorbij deze oppositie tussen het leven en de instituties, tussen de spontaniteit en de bemiddeling, tussen de massa en het apparaat moeten gaan.

Dit 'voorbij' zou met Freud in kaart kunnen worden gebracht. Lyotard bouwt voort op twee kenmerken die Freud aan het onbewuste toeschrijft: 1) het onbewuste kent geen negatie, maar legt de ene investering van energie boven op de andere; 2) het onbewuste kent geen tijd, althans, het trekt zich niets aan van de chronologische volgorde in de realiteit. Deze kenmerken zullen dus tevens van toepassing zijn op wat uit het onbewuste voortkomt: de driften, de libido, het verlangen, of hoe we dit ook noemen.

⁸ Zie mijn artikel 'Differentie en oppositie bij Marx. Een analyse van: Karl Marx, "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie"', in: *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, 77.3, 1985, 163-189 (en nu ook in een herziene versie op mijn website). Ik was later, bij lezing van Lyotards *Discours, figure*, zeer verheugd te zien dat Lyotard bij dezelfde opmerkelijke uitspraken van Marx over verschillende soorten verhoudingen stil was blijven staan. Zie J.-F. Lyotard, *Discours, figure*, Klincksieck, Paris, 1971, 138-141.

⁹ In zijn proefschrift (Doctorat d'Etat) *Discours, figure* (a.w.) werkt Lyotard vanuit de fenomenologie en het structuralisme stap voor stap toe naar het gezichtspunt van de 'libidinale economie'. Vervolgens zijn er twee essaybundels: *Dérive à partir de Marx et Freud* en *Des dispositifs pulsionnels* (oorspronkelijk beide in hetzelfde jaar en bij dezelfde uitgever verschenen: Union Générale d'Editions, Collections 10/18, Paris, 1973; van de tweede bundel is een tweede editie verschenen: Bourgois, Paris, 1980; later zijn beide werken uitgegeven bij Galilée, Paris, 1994). En ten slotte is er het voornaamste werk uit deze periode: *Economie libidinale* (Minuit, Paris, 1974). In dit boek spreekt Lyotard overigens opvallend genoeg van zijn 'vlucht naar de libidinale economie', als 'de oplossing voor een langdurige pijn en de uitbraak uit een moeilijke impasse' (EL 144).

¹⁰ Lyotard is ongetwijfeld beïnvloed door het boek van Guy Debord, *La société du spectacle*, Buchet-Chastel, Paris, 1967. Kiff Bamford (a.w., 66-67) vertelt dat Debord kortstondig lid is geweest van *Socialisme ou Barbarie*.

Lyotard wil de samenleving nu opvatten als een systeem dat de intrede, distributie en vernietiging van energie reguleert. Wat de instituties betreft, moet de blik niet langer worden gericht op hun representatieve, maar op hun energetische (bij Freud: de ‘economische’) functie. Volgens Lyotard ligt aan alle sociale systemen een positionering van het verlangen ten grondslag. Anders gezegd, een sociaal systeem is uiteindelijk een libidinaal systeem. Lyotard wil het verlangen niet tegenover het systeem plaatsen. Hij meent dat het systeem in het algemeen het verlangen vervult. Wel meent hij dat ‘een dimensie van *puissance*’ (kracht, macht) aan de representatie en kanalisering in het systeem kan ontsnappen en zodoende tot ‘de gebeurtenis’ – zoals mei ’68 – kan leiden. Met deze uitgangspunten haalt Lyotard zich overigens een probleem op de hals, waarvan hij zich ook wel rekenschap geeft: hij kan eigenlijk geen *theorie* van het verlangen schrijven om tot een *kritiek* op de representatie te komen, omdat theorie en kritiek evenzeer vormen van representatie zijn.¹¹

Economie libidinale

Op het eerste gezicht is *Economie libidinale* (1974) een anti-theoretisch boek. Zo bevat het geen voorwoord of inleiding, de gebruikelijke opening waarmee een tekst een plaats in een bepaald kader krijgt toegewezen, zodat de lezer weet: vanaf mijn plek moet ik er zo naar kijken. In plaats daarvan bevinden we ons meteen in de polymorfe perversie van de huid, een oppervlak dat geen omgrenzing van een lichaam vormt, maar door zijn plooien, openingen en overgangen tussen heterogene weefsels een binnen en een buiten tegelijk is. Het boek wil niet ‘het theoretische genre’ volgen (EL 292), sterker nog, het wil geen boek zijn – want ook een boek is een lichaam waar men van buitenaf tegenaan kan kijken – maar slechts een werk in afleveringen bieden, dat wil zeggen afleveringen van libido (EL 303-304). Lyotard draagt deze anti-theoretische houding uit met uitspraken als: niet denken maar de verbeelding inspannen (EL 26), geen consistentie nastreven (EL 33), enzovoort. In *Economie libidinale* wil Lyotard de libido het woord geven. Maar is dat mogelijk?

Een directe inspiratiebron voor *Economie libidinale* is het boek *L’anti-Oedipe* (1972) van Gilles Deleuze en Félix Guattari. Na het ‘freudo-marxisme’ van onder anderen Reich, Marcuse en Fromm, is in Frankrijk in deze periode veeleer een ‘freudo-nietzscheanisme’ tot ontwikkeling gekomen. Libido, drift, verlangen, affect, energie en kracht worden op één lijn geplaatst met Nietzsches ‘wil tot macht’. Daarnaast neemt Lyotard de affirmatieve insteek van Nietzsches filosofie over. Anders dan Lacan meende, wordt de libido volgens Lyotard niet door een gebrek geconstitueerd, maar vormt ze een positief gegeven zonder meer. Het is volgens Lyotard pas de negatie die de theorie schept. Zo eindigt *Economie libidinale* dan ook met een viervoudig ‘ja’. Deze affirmatieve insteek betekent niet dat Lyotard een nieuwe moraal wil creëren, waarin het libidinale en affectieve als het goede geldt. Er is volgens Lyotard geen behoefte aan een ethiek, maar misschien wel aan een levenskunst, waarvan hij niet de propagandist en de theoreticus, maar de artiest en de avonturier wil zijn (EL 20).¹²

We hebben gezien dat de theatrale representatie scheidingen aanbrengt. Hier ligt voor Lyotard misschien wel de belangrijkste reden om een libidinale economie uit te werken, want in de libido zou zelfs de meest elementaire scheiding tussen een ‘dit’ en een ‘dat’ nog niet aan de orde zijn. Lyotard gaat er vanuit dat de libidinale energie zo snel naar alle kanten roteert dat ze een oppervlak ‘beschrijft’ (in de wiskundige zin van het woord) waarop niet valt uit te maken waar ‘dit’ en waar ‘dat’ is (EL 24-25). Tegelijkertijd wil Lyotard – ook in het verloop

¹¹ In *Dérive a partir de Marx et Freud* noemt Lyotard de kritiek rationeel, consistent met het systeem en reformistisch. Hij schrijft dat de kritiek tot het bekritiseerde behoort, en weliswaar voorbij een term gaat, maar de positie van de termen niet wijzigt (*Dérive*, a.w., 14).

¹² Lyotard wijst ook de ethiek van Spinoza en Nietzsche af, met hun ‘meer-en-minder-zijn’, hun ‘actie en reactie’, hun ‘dichotomieën’ (EL 54).

van het boek – het proces zichtbaar laten worden dat nu eenmaal eigen is aan de libido: de intensiteit neemt af, de ‘withete’ libidinale band koelt af, de bewegingsenergie verzwakt, en door deze ‘immobilisering’ (o.a. EL 22) ontstaat een ‘dit’ hier en een ‘dat’ daar, ontstaan dus de van elkaar afgegrensde identiteiten van de representatie (EL 288). En zo omvat *Economie libidinale* zowel een hectische, lyrische, affectieve en hier en daar pathetische *écriture* als – allengs steeds duidelijker – een consistent theoretisch betoog. Aan het eind van het boek schrijft Lyotard dan ook dat een antitheorie niet mogelijk is (EL 306): het spel dient in het hart van de theorie gespeeld te worden (EL 302). Dit spel in de theorie betreft vooral Marx. Het langste hoofdstuk van dit boek is een hoofdstuk onder de titel ‘Het verlangen genaamd Marx’. De libidinale economie betekent dus ook een alternatief voor Marx’ kritische beschouwing van de politieke economie.

Een libidinale Marx

De wijze waarop Lyotard in *Economie libidinale* Marx behandelt, heeft hem naar verluidt vele van zijn marxistische vrienden gekost.¹³ Marx is voor Lyotard de naam van een drift die – net als in Freuds driftenleer – is samengesteld uit de liefdesdrift (*eros*) enerzijds en de doodsdrijf (*thanatos*) anderzijds. De libidinale Marx is een jong, naar liefde verlangend meisje én een oude, alles en iedereen beschuldigende advocaat.

Lyotard wijst op het eeuwige uitstel van de voltooiing van *Das Kapital*. Marx zelf schrijft hierover in 1865 in een brief aan Engels dat hij zijn werk pas in druk kan geven wanneer het een kunstzinnig geheel vormt (niettemin zou in 1867 onder de titel *Das Kapital* deel 1 van dit beoogde geheel afzonderlijk verschijnen). Met dit kunstzinnige geheel heeft Marx volgens Lyotard een organisch lichaam op het oog (een lichaam waarin de organen goed met elkaar samenwerken). Dit betreft zowel de theorie als de werkelijkheid. Meisje Marx verlangt naar een verzoend sociaal lichaam. Door een libidinale transactie wordt dit verlangen overgedragen aan de oude advocaat. Deze stelt zich tot taak te bewijzen dat de droom van een sociale eenheid zonder overheersing niet alleen consistent is, maar ook de droom van de sociale werkelijkheid zelf is. De oude ‘dikkop’ argumenteert eindeloos, maar het afgesloten werk komt er niet, evenmin als het organisch lichaam van de samenleving.

Lyotard werpt de hypothese op dat Marx zelf stilzwijgend tot de ontdekking is gekomen dat de argumentatie geen eindpunt kan vinden, dat niemand de boekhouding van lijden en genot kan bijhouden – en dat de overheersing door het kapitaal juist neerkomt op deze onnavolgbaarheid. Wat Marx mogelijk als een mislukking zag, stemt in feite overeen met de aard van het kapitaal. Het theoretische discours zoekt de afbakening, de omsluiting, maar kan deze niet bereiken, zoals ook het kapitaal geen omsluiting kent. Het achterwege blijven van een organische eenheid leidt volgens Lyotard zowel bij Marx als bij het kapitaal tot twee verschillende bewegingen: 1) de expansie, de vlucht naar buiten, de eindeloze toevoeging van nieuwe stukken aan het krankzinnige *patchwork* – een beweging van spanning; 2) de poging om een ‘binnen’ af te bakenen en daarin toch een organisme, een organisatie, een totalisering en unificatie in te stellen – een beweging van de rede (EL 125).

Lyotard wijst het idee van een organisch lichaam af, omdat het berust op de illusie dat een scheiding tussen een binnen en een buiten kan worden doorgevoerd en dat de beweging beperkt kan blijven. Bij Marx speelt dit idee volgens Lyotard een dubbele rol: het is enerzijds datgene wat door de kritiek opnieuw tot stand moet worden gebracht, maar anderzijds ook datgene van waaruit gekritiseerd wordt. Marx postuleert – niet alleen in zijn vroege, door Feuerbach geïnspireerde geschriften, maar ook in zijn latere *Grundrisse der Kritik der*

¹³ Aldus Iain Hamilton Grant in zijn Inleiding bij zijn vertaling: Jean-François Lyotard, *Libidinal Economy*, The Athlone Press, London, 1993, xviii.

politischen Ökonomie (1857-1858) – een natuurlijke onmiddellijkheid, waarin de mens nog niet vervreemd is van de natuur en van de medemens. In die toestand zouden zowel het individu als de sociale gemeenschap nog organische lichamen vormen, die voorts in een natuurlijke verhouding staan tot het organisch lichaam van de aarde (EL 159-160). Lyotard merkt op dat Marx het kapitalisme bekritiseert omdat het de definitieve splijting van deze onmiddellijkheid betekent. Volgens Marx vindt een denaturering plaats van mannen en vrouwen, van het directe contact van persoon tot persoon en van de natuur zelf. Marx omschrijft de verzelfstandiging van de ruilverhoudingen (ruilwaarde, geld, kapitaal) ten opzichte van de natuurlijke arbeidsverhoudingen (waarin alleen de gebruikswaarde telde) dan ook met termen als universele koopbaarheid, corruptie, veiligheid en prostitutie.

Lyotard wijst er om te beginnen op dat aldus ook bij Marx libidinale termen opduiken. Maar volgens Lyotard laat de libido zich niet in het organisch lichaam opsluiten. Ook beroept hij zich op de gedachte dat *eros* en *thanatos*, genot en lijden niet van elkaar kunnen worden losgemaakt. Volgens Lyotard heeft Marx zelf ingezien dat in de kapitalistische uitwisseling van goederen, diensten en geld alle modaliteiten van het genot mogelijk zijn. Lyotard stelt dat Marx de kritiek heeft uitgevonden om zich tegen deze fascinatie te verdedigen (EL 167, 171). In dezelfde lijn ligt Lyotards stelling dat het Engelse proletariaat – het subject van de klassenstrijd zoals Marx zich die voorstelde – in feite genoot van zijn rol als slaaf van de machine. Lyotard is zich van het provocatieve karakter van zijn woorden bewust:

‘De Engelse werklozen werden geen arbeiders om te overleven, zij hebben – houdt u vast en bespuug me – genoten van de uitputting, een hysterische, masochistische of welke dan ook, van het vol te moeten houden in de mijnen, de gieterijen, de fabrieken, de hel, zij hebben genoten in en van de dwaze destructie van hun organisch lichaam die hun inderdaad werd opgelegd, zij hebben ervan genoten dat het hun werd opgelegd, zij hebben genoten van de onttakeling van hun persoonlijke identiteit, de identiteit die de boerentraditie voor hen had geconstrueerd, genoten van de ontbinding van hun gezinnen en dorpen, genoten van de nieuwe monsterlijke anonimiteit in de voorsteden en de pubs in de ochtend en de avond’ (EL 136).

Er is geen buiten

Volgens Lyotard moeten we ophouden het kapitalisme te behandelen alsof het verlangen daaruit is verbannen, moeten we de muren tussen gevoelens en *business*, tussen affectiviteit en arbeid neerhalen (EL 112, 115). Er kan geen scheidslijn worden getrokken tussen het kapitaal, de kritiek, de politieke economie enerzijds en het verlangen, de subversie, de libidinale economie anderzijds. Lyotard verwijt Marx dat deze zijn toevlucht neemt tot het idee van een goede opstandige natuur, als een referentie buiten het systeem. Maar volgens Lyotard bestaat er geen exterioriteit waar het verlangen helder leesbaar en de libidinale economie ongeschonden zou zijn (EL 131, 133). Dit betekent dat Lyotard de differentie, de andersheid niet wil scheiden van hetzelfde, dat hij het andere niet buiten, maar *in* het ene wil plaatsen, waardoor de andersheid een dimensie van hetzelfde wordt en het ene nooit zonder het andere kan worden gedacht.

Langs deze lijn van denken keert Lyotard zich niet alleen tegen Marx, maar ook tegen Baudrillard.¹⁴ Tegenover het kapitalisme, dat gericht zou zijn op productie en behoud, plaatst Baudrillard de symbolische uitwisseling, zoals die bij wijze van gift en tegengift gestalte zou hebben gekregen in de primitieve samenleving. Lyotard concludeert dat Baudrillard, evenals

¹⁴ Lyotard verwijst naar Baudrillards *Pour un critique de l'économie politique du signe* (Paris, 1972) en *Le miroir de la production* (1973).

Mauss, Bataille en Lévi-Strauss, vervalt in de fantasie van ‘de goede wilde’ en van ‘een niet-vervreemde regio’. Volgens Lyotard is dit een typisch westerse representatie, die in feite deel uitmaakt van het westerse racisme en imperialisme (EL 131). Hier treedt nog een ander probleem naar voren, namelijk de vraag of het subject als uitgangspunt mag gelden. Het structuralisme had op dit punt vooral in Frankrijk al voor een tegenbeweging gezorgd en Lyotard sluit zich hierbij aan. Als we de productie moeten verlaten, dan ook de symbolische uitwisseling, aldus Lyotard, want deze gedachte veronderstelt evenzeer het subject, of in andere termen, is even ‘humanistisch’. Lyotard reageert op Baudrillard met de – consequente, maar ook wat gemakkelijke – stelling: er bestaat geen primitieve samenleving, we zijn allen wilden en kapitalisten tegelijk (EL 149-155).

Bij Marx is het kapitalisme een systeem dat zich slechts kan handhaven door voortdurend een externe zaak buit te maken: de gebruikswaarde van de arbeidskracht. Marx maakt een onderscheid tussen gebruikswaarde en ruilwaarde. De uitbuiting van de arbeiders ligt niet in een betaling door de kapitalist van een loon dat lager ligt dan hun ruilwaarde. Volgens Marx zal het gemiddelde loon overeenkomen met de ruilwaarde van de arbeidskracht. Maar de gebruikswaarde van de arbeidskracht is zijn capaciteit een surplus aan ruilwaarde te produceren, boven de aan hem betaalde ruilwaarde. Dit surplus is de meerwaarde. Het geheim van het kapitalisme zit hem in het feit dat de arbeiders zich genoodzaakt zien de beschikking over hun gebruikswaarde aan de kapitalisten te verkopen, waarna deze zich meester maken van de door de arbeiders geproduceerde meerwaarde.

Lyotard wil de kritische politieke economie van Marx niet bekritisieren – een aanpak die immers binnen de theorie zou blijven – maar laten zien dat de politieke economie als een libidinale economie kan worden begrepen, laten zien hoe achter de theoretische tekens affecten schuilgaan. Lyotards weergave van de economie in libidinale termen geeft vaak een schrijnend-humoristisch effect, maar het is de vraag of zijn benadering tot heel andere consequenties leidt. Ook als de economie niet als een geheel van opposities moet worden begrepen, maar als een stroom van libidinale omzettingen en dus veeleer als een geheel van differenties, blijft daaraan niettemin de gedachte inherent dat de libido tegen de versteende kapitalistische verhoudingen in opstand zou kunnen komen.

Maatschappelijke configuraties van de libidinale economie

Opmerkelijk is dat Lyotard zijn beschrijving van het kapitalisme – evenals Marx – vergezeld doet gaan van een studie van voorstadia van het kapitalisme. Dit is vreemd. De stelling van Freud indachtig dat het onbewuste geen tijd kent, gaat Lyotard er immers vanuit dat ook het libidinale proces geen tijd kent. Dat zou moeten betekenen dat de mensheid altijd al, laten we zeggen, libidinaal-kapitalistisch is geweest, zoals hij ook opmerkte dat we altijd wilden en kapitalisten tegelijk zijn geweest. Toch ontbreekt het in de verschillende maatschappelijke configuraties die Lyotard van het libidinale dispositief schetst niet aan verwijzingen naar een historische ontwikkeling:

1. Herodotus verhaalt over de Lydiërs, die niet alleen, zoals de Grieken, geld maken, maar ook hun dochters prostitueren. Lyotard beschouwt dit als een anticipatie op het kapitalisme, als een stap voorwaarts in vergelijking met de Griekse mannen, die hun vrouwen slechts voor hun reproductie gebruikten. Het libidinale lichaam wordt bij de Lydiërs – en overal elders via de pooier – ingebracht in het ruilcircuit met zijn berekenbaarheid, vergelijkbaarheid en eenheid (EL 201-206).
2. De brieven van Colbert aan zijn koning Lodewijk XIV laten volgens Lyotard zien hoe het mercantilisme een surplus aan genot nastreeft door aan het hof in Versailles een podium op te trekken ten einde daar de schatten die men op de boeren en op het buitenland veroverd heeft op opzichtige wijze te verkwisten. Europa geldt als een

handelscircuit en tegelijkertijd als een te vernietigen lichaam. De annulering van de schat op het podium representeert volgens Lyotard de vernietiging van de vreemdeling, van de barbaarse ‘derde’ wereld (EL 226-238).

3. De klassieke Chinese erotiek van de Tao stelt zich ten doel de *jouissance* bij de vrouw te maximaliseren en haar energie aan te wakkeren ten einde deze van haar te stelen. Als het vrouwelijke Yin (water: haar sappen) tot het ‘kookpunt’ wordt gebracht, gaat het over in het mannelijke Yang (vuur). Dit effect is maximaal wanneer de man zijn erectie kan handhaven (de *coitus reservatus*). Het ingehouden zaad verzamelt zich in het hoofd, als orgaan van de macht. De man als hoofd: gezinshoofd, hoofd over de concubines, hoofd van een afdeling van het leger en hoofd van een ambtelijke dienst. Niet voor niets is de Chinese staat van oudsher bureaucratisch. Deze staat put de energie van de vrouw uit en ‘verhoofdelijkt’ deze energie (EL 241-251).

Anders dan de Grieken, de ‘oosterse despotie’ of het mercantilisme, zo merkt Lyotard op, mikt de Tao op de uitgebreide reproductie, op de groei van het systeem. Lyotard plaatste de Chinese, bureaucratische ‘verhoofdelijking’ op één lijn met de geldelijke kapitalisering, daarbij inspeliend op de etymologische verwantschap tussen *capital* en *caput* (hoofd). Zodoende kan hij een belangrijke eigenschap van het kapitalisme eveneens als een *coitus reservatus* beschrijven: door rijkdom (Tao: zaad) vast te houden en tegelijkertijd externe gebieden (Tao: de vrouw) te prikkelen en deze tot transacties te brengen, kan nieuwe ‘kapitale’ rijkdom gewonnen worden (EL 259).

In het kapitalisme bestaat echter naast de uitgebreide reproductie ook een kenmerk van het mercantilisme voort: de destructie van kapitaal, met name door speculatie. Lyotard wijdt een onderzoek aan de crisis van 1929. Hier wordt duidelijk dat het krediet een dubbele betekenis heeft: enerzijds een middel om de kapitalisering van de warenproductie op gang te brengen, anderzijds een teken, een teken van iets dat zich elders bevindt, iets dat er, als het erop aankomt, niet is, met alle gevolgen van dien. Aldus huist de destructie in de vreedzame (re)productie, zoals de doodsdrijf in de levensdrijf, *thanatos* in *eros* (EL 271-272).

Het slot van *Economie libidinale* is tweeduidig. Lyotard maakt hier een onderscheid tussen diverse genres, als manieren van verwoorden (er is onder meer het theoretische en het figuratief-narratieve genre). Lyotard zegt nu dat hij niet zijn toevlucht wil nemen tot zoiets als het libidinale genre als zijn voorkeursgenre – hij wil een veelheid van ‘uitspraakprincipes’ toelaten (EL 303). Daar staat tegenover dat hij opnieuw een hartstochtelijk pleidooi voor de libido houdt, een pleidooi waarin hij zich niet alleen tegen het weten keert, maar ook tegen de doelgerichte activiteit, een pleidooi waaraan opnieuw de provocatie niet vreemd is:

‘U ziet dus hoe er *passiviteit* is: (...) de energieën trekken door ons heen en wij verdragen ze, we maken een filosofie van in hun kont geneukten en vrouwen, kome wat kome zonder dat je doet wat je moet, (...), laat allen alles gebeuren, maakt u zich allen tot geleiders van warm en koud, zoet en bitter, stil en schril, theorema en schreeuw, laat het zijn weg over u banen, zonder ooit te *weten* of het zal lopen of niet, of er een ongehoord, ongezien, ongeproefd, ongedacht, nog nooit ervaren effect uit resulteert of niet’ (EL 307).

Lyotards terugtrekking

In 1979 neemt Lyotard afstand van *Economie libidinale* en de daarmee verwante geschriften uit deze periode. Hij spreekt van een ‘metafysica van het verlangen en de driften’.¹⁵ Deze zelfkritiek lijkt niet de invloed van Freud maar die van Nietzsche te treffen. Misschien volgt

¹⁵ *Des dispositifs pulsionnels*, voorwoord tweede druk: Bourgois, Paris, 1980, iii.

Lyotard inmiddels het oordeel van Heidegger, die Nietzsche als de laatste metafysicus beschouwde, dat wil zeggen als de laatste filosoof die vanuit één concept probeerde te zeggen wat de wereld in ultieme zin is. Bij Nietzsche is dat het concept 'wil tot macht'. En vormde de *puissance* in *Economie libidinale* niet eveneens het leidende concept, ook al ging het daarbij meer om een drift dan om een wil?

In een andere terugblik typeert Lyotard *Economie libidinale* als 'een wanhopig boek': 'het kan slechts begrepen worden (...) vanuit de enorme crisis die ik op dat moment doormaakte. (...). Een crisis die samenhang met het volledige einde van de poging de politiek te moraliseren, die in mijn ogen verbonden was met het marxisme.¹⁶ Ook zal Lyotard van *Economie libidinale* zeggen dat het 'zijn slechte boek' is, 'het boek van het kwaad waartoe iedereen die schrijft en denkt wel eens de verleiding voelt het te maken'. In dit boek trachtte hij 'welke theatrale representatie dan ook te vernietigen of te deconstrueren' en 'de passage van de intensiteiten rechtstreeks, zonder enige bemiddeling, in het proza zelf in te schrijven'. Hij acht dit nu 'naïef' en 'dwangmatig'. De God zij dank weinige lezers, aldus Lyotard, zagen er slechts een schaamteloze provocatie in, en zij hadden gelijk. Maar het echte probleem is, zo meent Lyotard, 'dat het kaf niet van het koren gescheiden kan worden' wanneer men zich slechts op de 'intensiteit van de affecten' baseert. 'Als de waarde evenredig zou zijn aan de hoeveelheid energie, zou er helemaal geen wet zijn'. Het woord 'wet' staat hier voor de ethiek. Bij wijze van zelfdiagnose stelt Lyotard dat hij toentertijd nog niet hersteld was van 'de verleiding van de indifferentie' (P 13-15).

Het is deze nieuwe positieve opstelling tegenover de ethiek die tot een fundamentele wending in Lyotards denken zal leiden, een wending die in *Le différend* (1983) tot een eerste voltooiing zal komen. Een wending weg van Nietzsche, een wending naar Kant en Wittgenstein en naar een andere Freud. Er is een uitspraak van Lyotard waarin hij deze wending enerzijds relateert, maar anderzijds duidelijk aangeeft om welke kwestie het gaat: *Le différend* 'probeert dezelfde dingen te zeggen [als *Economie libidinale*, FvP], maar zonder deze zo gemakkelijk van zo'n belangrijk probleem als dat van de rechtvaardigheid te ontlasten'.¹⁷

4. Het geschil

Het postmodernisme

Vanaf 1979 verschijnen de geschriften waarin Lyotard zijn postmoderne filosofie heeft uitgewerkt. Het postmodernisme van Lyotard is niet bij uitstek tegen het marxisme gericht, maar keert zich tegen een reeks van filosofieën die door hem als typisch modern worden beschouwd. Het marxisme is één van deze filosofieën.

Lyotards vertrekpunt is niet langer de drift, de libido of welke energetische term we ook kiezen, maar de taal, met al zijn verschijningsvormen: het discours, de vertelling, het verhaal, het genre en de zin. Lyotard formuleert het onderscheid dat hij wil maken tussen het moderne en het postmoderne in eerste instantie vaak met behulp van een onderscheid tussen het grote verhaal of het metadiscours aan de ene kant en de vele kleine verhalen aan de andere kant. Zo spreekt hij in *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir* (1979) over de legitimatie van de wetenschappen. Wie zich over het discours van de wetenschap buigt om de spelregels ervan te legitimeren, produceert een metadiscours. Dit metadiscours kan zelf niet wetenschappelijk worden bewezen, zodat een beroep moet worden gedaan op datgene

¹⁶ 'De Verlichting, het verhevene, filosofie, esthetica'. Interview met Lyotard door Willem van Reijen en Dick Veerman, in: W. van Reijen, *De onvoltooide rede*, Kok Agora, Kanpen, 1987, 103.

¹⁷ Lyotard in W. van Reijen, *De onvoltooide rede*, a.w., 104.

waaraan de wetenschap zich juist meent te onttrekken: de vertelling. Lyotard definieert dan als volgt:

‘Wanneer dit metadiscours zich expliciet beroept op een bepaalde grote vertelling, zoals de dialectiek van de Geest, de hermeneutiek van de betekenis, de emancipatie van het redelijke dan wel werkende subject, of de ontwikkeling van de rijkdom, dan noemen we de wetenschap die daaraan refereert om zich te legitimeren “modern”’. – Lyotard vervolgt: ‘Met extreme simplificatie noemen we “postmodern” het ongeloof aan de metavertellingen’.¹⁸

In de genoemde grote verhalen of metavertellingen herkennen we achtereenvolgens Hegel, de hermeneutiek voor zover deze de betekenis van teksten definitief denkt bloot te kunnen leggen, Kant, Marx en de apologie van het kapitaal.

Lyotard heeft herhaaldelijk benadrukt dat het woord ‘postmodern’ niet in letterlijke zin mag worden opgevat, dat wil zeggen: het postmoderne is niet een nieuw tijdvak, evenmin als het moderne voor het oude tijdvak staat. Op dit mogelijke misverstand heeft Lyotard gereageerd met een essay onder de titel ‘Réécrire la modernité’, waarmee hij het woord ‘postmodern’ dus in feite vervangt door een pleidooi voor het ‘herschrijven van de moderniteit’.¹⁹ Lyotard wil aansluiten bij kritische stemmen die tot de moderniteit zelf behoren. In deze tekst noemt hij Adorno, Benjamin en Bloch, dat wil zeggen vertegenwoordigers van een niet-partijgebonden en kritisch marxisme.

Lyotard verduidelijkt deze kwestie met behulp van termen van Freud. Dit is niet meer de libidinale Freud, maar de therapeutische Freud. Deze maakt een onderscheid tussen ‘herinnering’ en ‘doorwerking’ (*Durcharbeitung*). In de interpretatie van Lyotard streeft de herinnering ernaar de oorspronkelijke aandoening bloot te leggen die in het verleden heeft plaatsgevonden en die als oorzaak van de symptomen geldt. Deze activiteit – van patiënt en analyticus – is doelgericht: het gaat om kennis met het oog op genezing, dat wil zeggen correctie van wat in het verleden verkeerd is gegaan en op zijn minst beheersing van de kwaal. Ten einde de gebeurtenissen in het verleden exact te kunnen beschrijven, worden ze in een diachroon tijdsverloop geplaatst. De doorwerking staat daarentegen voor een niet doelgerichte, en daarom ook niet op die ene oorzaak gerichte activiteit. Hier is de ‘vrije associatie’ van de kant van de patiënt en de ‘gelijkmatig vloeiende aandacht’ van de kant van de analyticus aan de orde. Evenals de herinnering is de doorwerking een vorm van niet-vergeten, maar in de doorwerking wordt het verleden niet exact beschreven om dan te worden rechtgezet, maar vrijelijk teruggehaald, zonder voorgegeven kader.

Lyotard stelt nu dat de moderniteit in haar omgang met de geschiedenis het model van de herinnering volgt, terwijl hij een postmoderne attitude op het model van de doorwerking wil enten. De moderniteit is volgens hem geobsedeerd door het plaatsen van gebeurtenissen in een diachroon tijdsverloop, door het afbakenen van tijdvakken, en vooral door een correctie van het verleden door middel van een nieuw tijdvak, een nieuw jaar Een (I 35). Als figuren van de moderniteit noemt Lyotard het Christendom, de filosofie van Descartes, het Jacobinisme in de Franse Revolutie en de filosofieën van Marx en Nietzsche.

Ook de theorie van Marx kenmerkt zich volgens Lyotard door het verlangen terug te keren naar het begin van de moderniteit, ten einde deze opnieuw te verwerklijken, maar dan zonder de oorspronkelijke fout, dat wil zeggen zonder de vervreemding van de mens in het algemeen en de uitbuiting van de arbeider in het bijzonder (I 37). Lyotard acht deze poging

¹⁸ J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Minuit, Paris, 1979, 7.

¹⁹ Deze tekst, in het Engels gepubliceerd in *Substance*, herfst 1987, verscheen in het Frans in het aan Lyotard gewijde nummer van *Les cahiers de philosophie*, 5, Lille, 1988, 193-203 en in J.-F. Lyotard, *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Galilée, Paris, 1988.

om het verleden achter zich te laten zinloos en schadelijk. Hij beschouwt een dergelijk verlangen naar foutloosheid, zuiverheid en volledige gezondheid als tendentieel totalitair, omdat dit verlangen slechts vervuld kan worden door een totale beheersing van de samenleving. Opmerkelijk genoeg brengt Lyotard nu ook Nietzsches ‘wil tot macht’ – diens ‘metafysica van de wil’ – in verband met het model van de herinnering. Lyotard bekritiseert het willen:

‘Het zou kunnen zijn dat de drijfveer van het herinneringsproces de wil zelf is. (...). Bij het herinneren *wil* men nog te veel. Men wil zich van het verleden meester maken, men wil vat krijgen op wat verdwenen is, men wil beheersen’ (I 38).

De onkritische overgangen bij Marx

Lyotard heeft zijn postmoderne filosofie bij uitstek in *Le différend* (1983) gepresenteerd.²⁰ Lyotard wil in dit boek niet alleen bewijs leveren voor de heterogeniteit van de taal, maar ook laten zien dat deze heterogeniteit de vraag naar de rechtvaardigheid uiterst belangrijk maakt. Tegen deze achtergrond zet Lyotard tevens zijn discussie met het marxisme voort.

Lyotard stelt zich in *Le différend* ten doel ‘de filosofische politiek in te stellen’. Hij schrijft dat hij zich hierbij heeft laten leiden door ‘de Kant van de derde Kritiek en de historisch-politieke teksten (de “vierde Kritiek”) en de Wittgenstein van de *Philosophische Untersuchungen* en de postume geschriften’. Zij zijn voor hem ‘epilogon van de moderniteit en prologon van een achtenswaardige postmoderniteit’. Want: ‘Zij leggen de basis voor het denken van de verstrooiing (“diaspora” schrijft Kant)’ die ‘onze context vormt’, aldus Lyotard (D 11-12).

Lyotard keert zich tegen de ‘moderne geschiedfilosofieën’, omdat deze op onkritische wijze tussen heterogene elementen een eenheid aanbrengen. Hierbij heeft hij opnieuw Hegel en Marx op het oog, maar ook de veronderstelling dat de geschiedenis uit is op de mondiale verwerkelijking van de vrijemarkteconomie of van de representatieve democratie. Hoewel Lyotard in *La condition postmoderne* (1979) nog afstand nam van Kants Verlichtingsdenken (‘de emancipatie van het redelijke subject’), ontleent hij nu de uitgangspunten voor zijn kritiek op de moderne geschiedfilosofieën toch aan Kant. Anders dan in zijn werken van zo’n tien jaar eerder accepteert Lyotard nu dus een filosofische ‘kritiek’, althans de kantiaanse kritiek, die volgens hem in het teken staat van de heterogeniteit, en niet de dialectische kritiek, die veeleer de eenheid tot verdere ontwikkeling wil brengen.

Sterk vereenvoudigd weergegeven gaat het in Kants drie Kritieken om de scheidslijn tussen de natuur als de kenbare werkelijkheid enerzijds en de menselijke rede anderzijds. Zo mogen we volgens Kant van kennis spreken wanneer een adequate verbinding kan worden gelegd tussen de zintuiglijke aanschouwingen en de categorieën van het verstand. Maar de theoretische rede verschaft ons ideeën, bijvoorbeeld de gedachte dat de kosmos een totaliteit vormt. Ideeën gaan boven de kennis uit en kunnen niet empirisch worden getoetst, maar bieden wel een logische leidraad voor ons denken over de wereld. De ethiek berust volgens Kant volledig op een idee van de praktische rede, namelijk het idee van vrijheid. Ook vrijheid kan niet opgaan in empirische toetsbare uitspraken over de werkelijkheid en is dus een idee, maar Kant betwist dat de ethiek op overwegingen omtrent de werkelijkheid kan worden gebaseerd. Volgens Kant bestaat er een kloof tussen het gebied van de natuur, de aanschouwingen en het verstand aan de ene kant en het gebied van de vrijheid, de ideeën en de rede aan de andere kant. Tegelijkertijd moet een overgang, een brug van het ene naar het

²⁰ Opgemerkt moet worden dat de kunst, een belangrijk aandachtsgebied in Lyotards *oeuvre* als geheel, in dit boek buiten beschouwing blijft. Maar ook in de periode waarin *Le différend* verscheen, publiceerde Lyotard veel artikelen en kleinere boeken waarin de kunst wel centraal staat.

andere gebied mogelijk zijn, omdat de ethiek immers in de werkelijkheid ten uitvoer moet worden gebracht. Met name in zijn derde Kritiek denkt Kant na over de ‘kritische’ overgang, dat wil zeggen een overgang die de kloof tussen de twee gebieden niet ontkent. Men maakt een onkritische overgang wanneer men in de werkelijkheid zelf ideeën meent te herkennen. Kant noemt zo’n onkritische overgang een ‘transcendentale illusie’.

Lyotard meent nu dat de moderne geschiedfilosofieën zich aan zo’n transcendentale illusie schuldig maken. Zij vatten de geschiedenis op als de verwerkelijking van ideeën. In zijn kritiek op de marxistische geschiedfilosofie stelt Lyotard om te beginnen dat het communisme slechts een idee kan zijn, omdat het naar een bepaalde vormgeving van de totaliteit van de samenleving verwijst. Daardoor kan het communisme nooit samenvallen met de door de wetenschap weergegeven werkelijkheid. De gedachte (onder andere van het ‘wetenschappelijk socialisme’) dat uitspraken over de totaliteit wetenschappelijke bewijsvoering toelaten, of andersom, dat de werkelijkheid zich naar het idee toe ontwikkelt, is volgens Lyotard een totalitair principe (D 18). Deze gedachte leidt er immers toe dat men dwang en repressie zal toepassen om de werkelijkheid aan het idee te doen gehoorzamen.

Volgens Lyotard liggen de wortels van dit totalitaire principe bij Marx zelf. Marx meent immers dat het kapitalisme zijn effectiviteit mede dankt aan het feit dat het een schijn weet op te trekken die het wezen verbergt. Aan de oppervlakte verschijnen prijs, loon en winst, maar dit zijn volgens Marx slechts de verschijningsvormen van de wezenlijke begrippen ruilwaarde, gebruikswaarde, meerwaarde, arbeidskracht, proletariaat en kapitaal. Maar waar Marx meent dat deze begrippen voor een dieptestructuur staan die op dialectische wijze vanuit de oppervlakteverschijnselen kan worden blootgelegd, stelt Lyotard dat Marx met deze begrippen in feite ideeën van de rede aandraagt, die, hoe betekenisvol ook, niet uit de werkelijkheid kunnen worden afgeleid (D 49). In Lyotards ogen bezondigt Marx zich dus aan de onkritische overgang.

Lyotard wijst op de desastreuze samenhang van twee van zulke onkritische overgangen bij Marx: 1) Zichtbare verschijnselen zoals de solidariteit onder de arbeiders werden door Marx opgevat als bewijs voor het bestaan van het proletariaat als een klasse die zich tot een revolutionair subject zal ontwikkelen en het communisme zal verwerkelijken. 2) Marx heeft deze klasse en zijn strijd voor het communisme belichaamd gezien in de (eerste) Internationale Arbeiders Associatie (1864-1873), die in Marx’ ogen de aanzet vormde tot een werkelijke arbeiderspartij. – De eerste overgang gaat dus van werkelijkheid-1 (de zichtbare arbeiders) naar de ideeën proletariaat en communisme; de tweede overgang gaat van deze ideeën terug naar werkelijkheid-2 (de IAA als partij). Maar zo ontstaat de pretentie van de partij om niet alleen namens alle arbeiders te spreken, maar ook namens de geschiedenis als het proces dat een idee verwerkelijkt (D 247-248). Lyotards these van ‘het einde van de grote verhalen’ keert zich wat het marxisme betreft dus tegen de onkritische gelijkstelling van: arbeiders – proletariaat – communisme – partij.²¹ Maar, aldus Lyotard:

‘Berlijn 1953, Boedapest 1956, Tsjecho-Slowakije 1968, Polen 1980, enzovoort, weerleggen de doctrine van het historisch materialisme: de arbeiders komen in opstand tegen de partij’ (D 257-258).

Duidelijk is dat na het verschijnen van *Le différend* in 1983 hieraan in elk geval voor Europa nog de definitieve klap van 1989 kan worden toegevoegd.

²¹ Als Lyotard over het marxisme spreekt, maakt hij niet altijd een onderscheid tussen Marx en diens latere navolgers. In het latere marxisme wordt de dialectiek vaak zeer schematisch ingezet. En in elk geval is het idee van een voorhoedepartij pas door Lenin aan de theorie van Marx toegevoegd. Zo ontstond het ‘marxisme-leninisme’, dat de dictatuur door de communistische partij legitimeerde.

Tegen de strekking van Lyotards betoog valt weinig in te brengen. Toch een paar opmerkingen bij het laatste citaat: 1. Formeel bekeken kunnen de genoemde gebeurtenissen juist volgens Lyotards (kantiaanse) gedachtegang geen ideeën ‘weerleggen’ (evenmin als ze die kunnen bewijzen). 2. Lyotard spreekt van ‘het’ historisch materialisme, maar hiervan bestaan verschillende versies. Zelfs als we alleen Marx zelf in ogenschouw nemen, blijken er grote verschillen te bestaan tussen *Die deutsche Ideologie* (1846) en *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (1859). In 1846 betekent het historisch materialisme volgens Marx dat men moet uitgaan van a) de concrete activiteiten, van b) de individuele mensen, in c) hun specifieke historische omstandigheden. Het gaat dus om empirische uitgangspunten, die niet bij voorbaat in een dialectische logica worden ingevoegd. Daarentegen gaat het bij Marx in 1859 om het bovenindividuele: de klassenverhoudingen, de ontwikkeling van de productiekrachten en de hieruit resulterende grote maatschappijformaties in de geschiedenis. Nu worden de dialectische ontwikkelingsschema’s van veel groter belang. Lyotard had zich dus moeten realiseren dat zijn kritiek niet elke soort van historisch materialisme treft, maar alleen een dialectisch aangedreven historisch materialisme.

Lyotard bekritiseert Marx in *Le différend* echter niet alleen vanwege de onkritische overgangen, maar ook vanuit een breder opgezette visie op de taal, op basis waarvan hij tevens een eigen visie op de economie ontwikkelt, als een alternatief voor de theorie van Marx.

De differenties van de taal

Uitgangspunt is voor Lyotard de zin (*phrase*), of beter gezegd, de opeenvolging van zinnen in de tijd. Lyotard maakt een onderscheid tussen het feit dát een zin plaatsvindt, de ‘gebeurtenis’ van de zin, het *quod*, en wát de zin zegt, het *quid* (D 120). Dat het gebeuren van zinnen (het *quod*) niet tot de inhoudelijke voortgang (het *quid*) van de taal behoort, maar deze juist onderbreekt en altijd hoogstens achteraf daarin weer kan worden geïntegreerd, vormt de eerste differentie van de taal. In de discussie die Lyotard met Marx zal voeren, speelt deze differentie geen belangrijke rol.

De genoemde inhoudelijke voortgang verloopt als volgt: op een willekeurige zin kunnen in principe zeer veel verschillende zinnen aanknopen (men kan antwoorden met een bevestiging, een logische gevolgtrekking of een vraag, met een kreet van vreugde, verbazing of afschuw, enzovoort). Maar in de tijd kan maar één aanknoping daadwerkelijk plaatsvinden. In veel gevallen zal de aanknoping volgens regels verlopen. Naast ongeregeld taalgebruik bestaan er *genres de discours*, kortweg genres, zoals de wetenschap, de retoriek, de ethiek, de esthetica en het economische genre, die ieder hun eigen regels paraat hebben voor de juiste aanknoping. We begrijpen dat Lyotard met het begrip ‘genre’ aansluit bij het onderscheid dat Wittgenstein in zijn *Philosophische Untersuchungen* maakte tussen ‘taalspelen’.

Lyotard stelt dat de genres onderling heterogeen zijn – er bestaan géén op alle genres toepasbare metaregels. Dit heeft bij conflicten belangrijke consequenties. Bij een conflict tussen partijen die hetzelfde genre volgen, kan de zaak om zo te zeggen voor de rechter worden gebracht. Er is dan een *litige*, een geding aan de orde. De rechter kan zijn oordeel vellen op grond van de regels, het ‘wetboek’ van het genre. Maar wanneer een conflict optreedt tussen twee partijen die verschillende genres hanteren, kan geen beroep worden gedaan op metaregels, op een ‘metawetboek’ dat door beide partijen erkend wordt. In dit geval spreekt Lyotard van een *différend*, een geschil. Het geschil is de tweede vorm van differentie in de taal. Anders dan een geding is een geschil niet oplosbaar. Wanneer bijvoorbeeld een natuurkundige en een kunstenaar de vraag naar de betekenis van kleuren vanuit zeer verschillende invalshoeken blijken te benaderen, kan een rechter hoogstens een toewijzing van domeinen voorstellen: uitspraken over golflengte en dergelijke kunnen in de

wetenschap geldig zijn, uitspraken over adequate kleurencombinaties kunnen in de kunst geldig zijn, maar geen enkele uitspraak is in beide domeinen tegelijk geldig.

Bij een geschil zullen partijen in elk geval langs elkaar heen praten, een ‘gesprek tussen doven’ voeren. Maar een geschil gaat vaak tevens met onrecht gepaard. Immers, vaak neemt één van de verschillende genres een hegemoniale positie in. Dat wil zeggen dat dit genre zelf de rechterstoel in bezit heeft genomen. Een toewijzing van verschillende domeinen zal dan niet plaatsvinden. Iemand die een ander dan het heersende genre hanteert, zal niet alleen op een vervelende manier bejegend worden, maar bovendien met zijn klacht nergens heen kunnen. Wanneer hij zijn klacht voor de rechter wil brengen, moet hij zich in de taal van het heersende genre verstaanbaar maken. Maar zijn klacht bestaat nu juist in zoverre hij een ander genre hanteert. De klacht verdwijnt als sneeuw voor de zon, doordat deze in de taal van het heersende genre niet onder woorden kan worden gebracht. De klager wordt ‘slachtoffer’ van een ‘onrecht’, aldus Lyotard, doordat hem de middelen tot argumenteren uit handen geslagen zijn. De klager wordt om zo te zeggen met stomheid geslagen. Een teken van onrecht is dan ook vaak het zwijgen.

Lyotard trekt een tweevoudige conclusie: 1. De verwoording van het geschil is problematisch – in welk genre moet dat gebeuren? Kan het onderdrukte genre een beroep doen op logische argumenten? Maar ook de logische of rationele argumentatie is een genre geworden, dat bovendien in de westerse geschiedenis een hegemoniale positie heeft verworven. Daardoor is het geschil en het bijbehorende onrecht uiteindelijk een zaak van het gevoel. 2. Vanuit dit gevoel kan de klager een poging wagen zijn standpunt toch adequaat te verwoorden. Dit kan betekenen dat een nieuw idioom ontwikkeld moet worden, hetgeen vervolgens zelfs de aanzet kan geven tot het ontstaan van een geheel nieuw genre.

Het economische genre en de arbeid

De filosofische politiek instellen, zei Lyotard. Dit betekent dus een filosofie ontwikkelen die in staat is het onrecht aan te wijzen. Het politieke zit hem in de strijd tussen de genres, waarvan sommige machtiger zijn dan andere, en in het onrecht dat daaruit voortvloeit. Meteen bij de aanvang van *Le différend* noemt Lyotard ‘het genre van het economische vertoog (de ruil, het kapitaal)’ een van zijn belangrijkste tegenstanders (D 11). Welke redenen voert hij hiervoor aan?

Lyotard definieert het economische genre als het genre waarin zinnen worden uitgesproken die de ruil (koop en verkoop) van waren afwikkelen. Bij elke ruil zijn twee zinnen aan de orde: met de eerste zin staat persoon x op tijdstip t1 object a af aan persoon y; met de tweede zin staat persoon y op tijdstip t2 object b af aan persoon x (D 248). Een object kan overigens ook uit geld bestaan. Beide zinnen dienen plaats te vinden, want anders is er geen sprake van ruil, maar van schenking. De eerste zin roept dus de tweede op, die nodig is om de eerste zin te annuleren: het feit dat de eerste zin x tot crediteur en y tot debiteur maakt, moet door de tweede zin weer ongedaan gemaakt worden. Sterker nog, de tweede zin is voorwaarde voor de eerste: indien de tweede zin achterwege dreigt te blijven, vindt ook de eerste zin niet plaats. Er zijn meer genres waarin een zin een bepaald vervolg eist – zo vraagt het ethische gebod een handeling die als uitvoering van het gebod kan gelden – maar alleen in het economische genre is de tweede zin de voorwaarde of vooronderstelling van de eerste. Het latere is als het ware het eerdere. Maar alleen als dat latere zeker is. De tweede zin, waarmee y zijn schuld annuleert, moet zeker zijn. En deze annullering is zekerder naarmate zij eerder kan plaatsvinden. Het tijdsverschil tussen t1 en t2 moet zo klein mogelijk zijn. Tijd winnen, dat is de inzet of ‘finaliteit’ van het economische genre.

De ruil veronderstelt dat de waarde van de objecten a en b gelijk is, want anders is er geen annullering van de schuld. Maar welke maatstaf kan worden ingezet om de waarde te

bepalen? In overeenstemming met Marx stelt Lyotard dat deze maatstaf niet van subjectieve aard kan zijn. Zaken als de behoefte aan de waar, het grensnut ervan, enzovoort, kunnen dus niet bepalend zijn. Deze begrippen getuigen volgens Lyotard van een antropocentrische manier van denken: alsof het ruilproces naar de maat van de mens zou verlopen. Lyotard knoopt nu aan bij de ‘arbeidswaardeleer’ van Marx, omdat deze in elk geval alvast een objectieve maatstaf biedt: de waarde wordt volgens Marx bepaald door de arbeidstijd die, gegeven maatschappelijke factoren als de stand van de techniek, het organisatievermogen in de bedrijven en de vakbekwaamheid van de arbeiders, noodzakelijk is om de waar te produceren. Lyotard meent echter dat niet alleen de arbeidstijd van belang is, want ook de tijd die verloopt tussen de productie en de verkoop verhoogt de kosten en daarmee de waarde die gerealiseerd moet worden. Bovendien tekent hij aan dat de ruil ook goederen kan betreffen die niet door arbeid geproduceerd zijn, zoals bijvoorbeeld grond. Kortom, Lyotard acht in Marx’ opvatting van de waarde in feite alleen het element van de tijd relevant en brengt de ‘arbeidswaardeleer’ dus terug tot een ‘tijds waardeleer’.

De grote stap waarmee Lyotard zich van Marx verwijdt, is inderdaad dat hij de arbeid buiten het economische genre plaatst. Lyotard beschrijft de arbeid als een samenspel van twee andere genres: dat van de verbeelding, waarmee het gewenste object bedacht en gemodelleerd wordt, en dat van de technische uitvoering, waarmee de benodigde materialen volgens dat model worden omgevormd. Beide genres, verbeelding en transformatie, uitvinding en uitvoering, zijn volgens Lyotard heterogeen ten opzichte van het economische genre. Dat wil zeggen, de verhouding tussen het economische genre en de genres van de arbeid is die van een geschil. Voor het economische genre is de arbeid een waar die door een ruil tegen geld verkregen is. De arbeid geldt niet als een verbruik van scheppend en transformerend vermogen, en zelfs niet als een zinvol verbruik van energie, maar simpelweg als tijdverlies (D 250-251).

Anders dan bij Marx ligt de kern van het kapitalisme volgens Lyotard niet in de uitbuiting van de arbeiders, dus in het feit dat de door hen geproduceerde meerwaarde door de kapitalisten wordt ingenomen. Lyotard wijst wel op een structurele ongelijkheid, maar legt ook op dit punt zijn tijdsperspectief aan: ‘Er zijn degenen die slechts “hun” tijd (*hic et nunc*) kunnen verkopen en er zijn degenen die geaccumuleerde tijd tot hun beschikking hebben en deze in circulatie kunnen brengen’ (D 252). Kapitaal, het bezit aan geaccumuleerde tijd, betekent dat de tijdsduur tussen productie en verkoop of tussen levering en betaling kan worden overbrugd, een vermogen waarover bezitlozen niet beschikken. De ongelijkheid is niet louter kwantitatief van aard. Terwijl de kapitalist tekens voor opgeslagen tijd (geld) afstaat, brengen de arbeiders naast reële opgeslagen tijd (hun opleiding en dergelijke) voornamelijk reële *directe* tijd in, door Lyotard zojuist hun hier-en-nu-tijd genoemd: de arbeiders gaan de verplichting aan zich tussen die en die tijdstippen daar en daar, dat wil zeggen onder het bevel en de controle van de kapitalist te begeven. We kunnen misschien nog van uitbuiting spreken, maar dit is dan een ‘tijdmatige’ uitbuiting.

Maar Lyotard maakt geen grote zaak van deze ongelijkheid. Voor hem is cruciaal dat het kapitaal het economische genre een hegemoniale positie ten opzichte van de genres van de arbeid heeft bezorgd. Deze hegemonie heeft verstrekkende gevolgen:

1. De arbeid neemt definitief de vorm aan van loonarbeid.
2. De arbeidsomstandigheden zijn niet afgestemd op de arbeid, maar op het tijd winnen.
3. Het *geschil* tussen het economische genre en de genres van de arbeid wordt gereduceerd tot een *geding* binnen het economische genre. Ook de overeenkomsten

tussen ondernemers en vakbonden volgen de regels van het economische genre.²² In het arbeidsrecht wordt de arbeider beschouwd als de verkoper van een waar waarvan hij afstand doet. De arbeider kan wel een geding aangaan over de hoogte van zijn loon, maar slaagt er niet in zijn geschil met het economische genre als zodanig aanhangig te maken. Zodra hij zou zeggen dat zijn arbeidskracht geen waar is die hij verkoopt, maar besteding van zijn tijd met als doel zinvolle goederen te scheppen, dus zodra hij de taal van de arbeid zelf zou gaan spreken, zal hij door het tribunaal van de arbeid niet ontvankelijk worden verklaard. Zijn positie wordt die van het zwijgen. Hij wordt slachtoffer van een onrecht (D 24-25 en D 254).

De erkenning die Marx volgens Lyotard nog steeds verdient, ligt in het feit dat hij het geschil tussen kapitaal en arbeid op het spoor was en naar een nieuw idioom heeft gezocht om het bijbehorende gevoel tot uiting te brengen: 'C'est ainsi que le marxisme n'a pas fini, comme sentiment du différend': 'Op deze wijze heeft het marxisme niet afgedaan, als gevoel van het geschil' (D 246). Dit geschil 'is in het marxisme datgene wat boven elke objectie verheven is en elke verzoening, zelfs in de theorie, tot bedrog maakt', aldus Lyotard (P 72). Lyotard komt hier zelfs tot een uitspraak die strijdig lijkt met zijn eerdere analyse van de onkritische overgangen bij Marx: hij waardeert het marxisme nu in zoverre dit 'het kritische inzicht in de praktijk van de verdeeldheid' is (P 73).

Verschillen tussen Lyotard en Marx

In Lyotards analyse van het kapitalisme, zo hebben we nu gezien, blijft slechts één onderdeel van de theorie van Marx overeenstemmen, namelijk de these van een 'scheve' verhouding tussen kapitaal en arbeid, of anders gezegd tussen het economische genre en de genres van de arbeid. Ook in Lyotards visie ligt het voor de hand dat de arbeiders – degenen die hun reële tijd moeten verkopen – een strijd tegen het kapitaal voeren, een strijd die zich zal richten op twee punten die ook bij Marx belangrijk zijn: 1) de arbeidstijd, dus de reële tijdsduur waarin de arbeiders onder de controle van de kapitalist gesteld zijn; 2) de vormgeving van de arbeid volgens de oneigenlijke inzet van het tijd winnen.

Maar doordat Lyotard de verhouding tussen kapitaal en arbeid als een geschil opvat, krijgt deze strijd een heel andere betekenis. In de eerste plaats verwijdt Lyotard het revolutionaire raamwerk dat het marxisme rond deze strijd heeft aangebracht. Hij gelooft er niet in dat het geschil opgeheven zou worden wanneer de arbeidersklasse de geschiedenis in handen zou nemen: 'men kan van oordeel zijn dat in het kapitalistische systeem het geschil onvermijdelijk is, zonder evenwel de afschaffing van het geschil te verwachten – zoals de marxistische doctrine wil – van de machtsovername door een klasse-partij als subject van de geschiedenis' (P 73). Ook ziet hij geen reden om aan te nemen dat het geschil tussen kapitaal en arbeid fundamenteeler is dan andere geschillen, of dat dit geschil de andere mede omvat – 'alsof het herstel van dit onrecht, door middel van een revolutie, tevens een eind zou kunnen maken aan de andere geschillen' (J 232). Lyotard betwijfelt dus niet alleen of de beoogde revolutie het geschil tussen kapitaal en arbeid zal beëindigen, maar ook of daarmee tegelijk de andere geschillen zullen verdampen. Zijn woorden over de arbeidersklasse als subject van de geschiedenis getuigen veeleer van een wantrouwen tegen een nieuw hegemoniaal genre.

In de tweede plaats gaat het Lyotard uiteindelijk niet om het misbruik van de arbeidskracht als zodanig, maar om het feit dat de arbeiders de mogelijkheid wordt ontnomen zich hierover te beklagen: 'Deze onderdrukking is de enige radicale, die de slachtoffers belet

²² Hierbij schaaft Lyotard ook het streven (veelal van de zogeheten sociaal-democratische partijen) om het kapitalisme te hervormen. Hij merkt op dat dit 'reformisme' de inzet van het economische genre en dus van het kapitalisme accepteert en alleen de opbrengsten meer gelijkelijk wil verdelen (D 258).

ertegen te getuigen' (P 72). Lyotard kiest dus niet voor een totale en fundamentele omwenteling, maar voor het 'recht van verwoording', met daaraan toegevoegd de erkenning dat er ook onrecht bestaat dat nog niet goed verwoord kan worden.

We mogen dus aannemen dat Lyotard, ook al heeft hij Marx geprezen om diens poging het *gevoel* van het geschil tot uiting te brengen, tegelijkertijd van mening is dat Marx hierbij is blijven steken in een taal waarin dat gevoel nu juist *niet adequaat* kon worden geformuleerd. Waar Lyotard van een geschil spreekt en dus van een differentie, spreekt Marx van een oppositie, en uiteindelijk slechts van één oppositie. Dit kernpunt is verbonden met een aantal andere filosofische verschillen tussen Lyotard en Marx in hun benadering van het kapitalisme:

1. Voor Lyotard is het kapitalisme niet in de eerste plaats een productiewijze, maar een stelsel dat uit is op beheersing: de beheersing van de actuele tijdsbesteding van de arbeiders en de beheersing van de toekomst ten einde de 'tweede zin' van de ruil zeker te stellen. Op dit punt ligt Lyotards visie dicht bij die van de *Frankfurter Schule*, die in het kapitalisme eveneens vooral een systeem van beheersing heeft gezien. Volgens Lyotard is deze beheersing gericht op de meest elementaire zaken die maar beheerst kunnen worden, namelijk de tijd en het spreken.
2. Lyotard wijst de dialectiek af. Zijn afwijzing betreft niet alleen de dialectiek als een ontwikkelingslogica van het denken, maar ook de veronderstelling dat diezelfde logica tevens de ontwikkeling van de werkelijkheid aanstuurt. Lyotard gelooft dus niet in de door Marx veronderstelde dialectiek van productiekrachten en productieverhoudingen: de veronderstelling dat de ontwikkeling van de productiekrachten op gezette tijden in de geschiedenis de dan heersende productie- of eigenlijk klassenverhoudingen doet openbarsten, waarna nieuwe productie- dus klassenverhoudingen ontstaan en bij de laatste revolutie zelfs elke soort van klassenonderscheid kan worden afgeschaft.
3. Bij Marx staat de productie centraal, terwijl zaken als koop en verkoop, distributie en consumptie secundaire aangelegenheden zijn, ook al kunnen ze bij een economische crisis de productie grondig verstoren. Daarentegen acht Lyotard de productie ondergeschikt aan het ruilproces. Lyotard keert zich tegen de 'metafysica van de productie', die Marx heeft 'ontleend aan de metafysica van Aristoteles' en 'op rekening brengt van een menselijk subject' (D 250). Lyotard keert zich tegen het antropocentrisme dat hij bij Marx meent aan te treffen.
4. Zowel de dialectiek als het antropocentrisme doen een beroep op 'wezenscategorieën' – of kantiaans gesproken op ideeën – 'achter' de zichtbare verschijnselen: op de waarde als het wezen van de prijs, op het wezen van de mens achter de vervreemde arbeid, enzovoort. In Lyotards ogen is dit een tendentieel totalitaire wijze van denken. De eis dat de economie weer in overeenstemming wordt gebracht met het wezen van de mens dreigt die partij aan de macht te brengen die zich aanmatigt te weten wat het wezen van de mens is. Daarentegen wil Lyotard de economie louter met een beroep op de tijd in kaart brengen. Zijn terloopse opmerking dat het hierbij gaat om de 'telbare' tijdsduur gaat, is van eminent belang. De met de klok telbare tijd is immers een categorie van de wetenschappelijk meetbare werkelijkheid. In het economische genre zijn ideeën of begrippen als 'het wezen van x' dan ook niet aan de orde. De spanning tussen de werkelijkheid en ideeën bevindt zich volgens Lyotard niet binnen het economische genre, maar tussen het 'ideeënloze' economische genre en genres waarin ideeën wel aan de orde zijn.

Op enkele punten is Lyotards kritiek op Marx niet zonder meer overtuigend. Zo meent Lyotard dat met name de begrippen vervreemding en gebruikswaarde bij Marx voortvloeien uit een antropocentrisch denken. Wat het begrip vervreemding betreft kan niet worden

ontkend dat dit op een antropocentrisch denken berust, want de vervreemding van de mens wordt nu eenmaal afgemeten aan een verondersteld 'wezen' van de mens, aan de 'eigenlijke' mens, die niet door de vervreemding is aangetast. Toch moet worden opgemerkt dat Marx de vervreemding, die in zijn *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte* (1844) centraal stond, reeds in *Die deutsche Ideologie* (1846) naar het tweede plan heeft verschoven, juist omdat hij inzag dat het 'wezen' van de mens een a-historisch en onmaatschappelijk begrip is. Ook wat het begrip gebruikswaarde betreft, heeft Lyotard in eerste instantie gelijk, want waren hebben volgens Marx gebruikswaarde in zoverre ze aan menselijke behoeften beantwoorden. Toch valt ook hier wel iets op Lyotards diagnose af te dingen. Anders dan het geval is bij het begrippenpaar 'vervreemding' en 'het wezen van de mens', lijkt de gebruikswaarde niet een begrip 'achter' bepaalde verschijningsvormen te zijn, maar veeleer tot een reeks van theoretische begrippen te behoren die Marx in zijn theorie over de waar, de waarde, enzovoort gebruikt. Met andere woorden, de gebruikswaarde, dus het 'menselijke', vormt niet het fundament van die theorie.

Opvallend is verder dat Lyotard kapitaal en arbeid rigoureus van elkaar scheidt, en wel als genres met verschillende finaliteiten. Dit betekent dat de arbeid als zodanig niet op tijd winnen gericht zou zijn. Toch lijkt het tijd winnen ook in arbeid die niet aan het economische genre onderworpen is een belangrijke rol te spelen. Bovendien doet zijn omschrijving van de arbeid – als technische uitvoering volgens een verbeeld model – sterk aan de kunst denken. Deze omschrijving van de arbeid kan correct zijn voor het totale proces dat in een bedrijf – bijvoorbeeld een autofabriek – plaatsvindt, maar niet voor de deelhandelingen die de arbeiders ieder verrichten (nog afgezien van de kwestie van de robotisering). Bovendien weet de kunst zich tot op zekere hoogte aan de heerschappij van het economische genre te onttrekken, zoals Lyotard in andere teksten juist benadrukt. Weliswaar krijgt ook de kunst met de wetten van de markt te maken, maar kunst die bij voorbaat aan de markt gehoorzaamt, verliest haar kunstzinnige karakter. Kortom, op Lyotards schets van de arbeid valt heel wat af te dingen.

Kapitaal, cultuur en democratie

Zoals vermeld, laat Lyotard in het openingsstuk van *Le différend* weten dat hij het economische genre met inbegrip van het kapitaal als een van zijn belangrijkste tegenstanders beschouwt. Op zichzelf is deze positiebepaling in overeenstemming met die van Marx. Niettemin is duidelijk geworden dat Lyotard in vergaande mate afwijkt van Marx' theorie over de economie en het kapitaal. We zullen nu bovendien zien dat Lyotard de kapitalistische economie in een andere maatschappelijke context plaatst dan Marx deed. Terwijl Marx – althans in zijn basis-bovenbouw-theorie – de delen van de samenleving buiten de economie slechts als afhankelijke aanhangsels van die economie zag, stelt het genre-perspectief Lyotard in staat aan zaken als de cultuur en de democratie een zelfstandige status te verlenen, al blijft ook op dit vlak het kapitaal een negatieve factor. We bekijken achtereenvolgens Lyotards nadere typering van het kapitaal, zijn opvatting van de cultuur en het model dat hij voor de democratie uitwerkt.

Lyotard trekt een opmerkelijke vergelijking tussen Hegels historische dialectiek en de ontwikkeling van het kapitaal. Hegels veronderstelling van een subject van de geschiedenis, de 'Geest', die elke 'andersheid' begrippelijk in zich weet op te nemen, is correct gebleken in een beweging waar Hegel nooit aan gedacht heeft, namelijk die van het kapitaal, dat voortdurend bezig is elke activiteit waar ook ter wereld aan de wetten van de markt te onderwerpen. Lyotard spreekt van 'dit bedrieglijke subject en deze blind rekenende rede', die niets anders blijken te zijn dan het kapitaal (E 113). Het kapitaal tracht de inzet van het economische genre ook aan andere genres op te leggen. Het geld, teken voor gewonnen tijd, wordt maat van alle verrichtingen. De *Gleichgültigkeit* van het geld (Marx), het evenveel-

waard-zijn, maar ook de onverschilligheid, de indifferentie, overdekt de geschillen, de differenties tussen de genres (J 235). Het economische genre dringt zich op als het tribunaal over alle conflicten, waardoor de geschillen worden behandeld als gedingen, over de vraag hoe méér rijkdom kan worden verworven.

Vanuit zijn tijdsperspectief weet Lyotard echter ook het verschil tussen Hegels 'Geest' en het kapitaal te benoemen: terwijl de 'Geest' de werkelijkheid steeds achteraf in het begrip probeert te vatten en zodoende 'het laatste woord' wil hebben (de 'Uil van Minerva' vliegt pas 's avonds uit), poogt het kapitaal veeleer 'het eerstvolgende woord' te krijgen, door steeds weer nieuwe transacties te openen. In het kapitaal bestaat een toekomst, in de speculatieve filosofie niet (D 201). Wat dat betreft wint de negotie het wel van de negatie. Lyotard erkent – evenals Marx – dat het kapitaal een motor tot vernieuwing is. Het kapitaal moet niet zonder meer als een conservatieve kracht worden beschouwd. Het kapitaal legt zich niet neer bij de gegeven werkelijkheid, maar verschaft steeds nieuwe werkelijkheid.²³

Maar het kapitaal pretendeert méér te kunnen bieden dan vernieuwing. In de eerste plaats stelt het een emancipatie van de mensheid via meer rijkdom en meer zekerheid in het vooruitzicht (D 255). Lyotard wijst echter op de reeks van economische crises, die zowel de liberalistische stelling dat de vrije markt de algemene verrijking vergroot als de 'post-keynesiaanse' aanpassing van deze doctrine onderuit hebben gehaald (D 258). In de tweede plaatst pretendeert het kapitaal élk ooit maar te bedenken en te verlangen object daadwerkelijk te kunnen verschaffen. Of, zoals Lyotard in *L'inhumain* stelt: wetenschap, techniek en kapitaal verenigen zich in het systeem van het 'alles weten, alles kunnen, alles hebben' (I 135). Lyotard noemt het de 'transcendentale illusie' van het kapitaal, dat het de oneindigheid van de menselijke wil in werkelijkheid zou kunnen omzetten (J 235). Enerzijds brengt dit met zich mee dat het systeem zich openstelt voor eindeloos onderzoek, leidend tot vernieuwing van kennis, performativiteit en behoeftebevrediging, maar anderzijds presenteert het systeem zichzelf als de actualiteit van deze oneindigheid, als het 'land van de onbegrensde mogelijkheden' die tegelijkertijd reeds gerealiseerd zouden zijn.

De verhouding tussen het kapitaal (het economische genre) en de (genres van de) cultuur is volgens Lyotard die van een geschil. In zijn typering van de cultuur sluit Lyotard overigens nauw aan bij Kant. Voorbeelden van culturele genres zijn de kunst en de ethiek. In de kunst wordt ingespeeld op esthetische ideeën, terwijl de ethiek is afgestemd op het idee van de vrijheid, de vrijheid die paradoxaalwijs de ethische verplichting op zich neemt. De cultuur vereist dus een ontvankelijkheid voor ideeën. Deze ontvankelijkheid komt niet aangewaaid, maar moet worden verworven door oefening van het oordeelsvermogen. Lyotard blijkt de cultuur op één lijn te stellen met de arbeid: 'De cultuur vergt arbeid en kost dus tijd' (D 259). Het geschil tussen het kapitaal en de cultuur is dan ook analoog aan dat tussen het kapitaal en de arbeid: aan de ene kant staat een genre dat gericht is op tijd winnen, een genre dat kantiaans gesproken van de orde van de werkelijkheid is, en aan de andere kant staan genres met een inzet waarvoor tijdwinst irrelevant of schadelijk is en die tot de orde van de ideeën behoren. Het economische genre tendeeert ertoe de cultuur te onderwerpen aan een louter financiële inzet. Dit kan betekenen dat de ontvankelijkheid voor de zeggingskracht van de kunst en van de ethiek geblokkeerd wordt.

Opmerkelijk is Lyotards opvatting van de democratie. Hij stelt met tevredenheid vast dat de moderne democratieën in principe het model van de deliberatieve orde volgen. Voortbouwend op het principe van de scheiding der machten vult Lyotard dit model in met behulp van zijn onderscheid van genres. Belangrijk aan de deliberatieve orde is volgens hem dat een beroep wordt gedaan op een veelheid aan genres, die in hun onderlinge geschil toch tot hun recht komen. Zo start de beraadslaging in zijn weergave met de ethische vraag: wat

²³ J.-F. Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Galilée, Paris, 1988, 18.

moeten wij zijn? Of: wat moeten wij doen? Dan volgt de vraag van de kennis: wat kunnen wij doen, dat wil zeggen, wat laat de werkelijkheid toe? Vervolgens wordt een beroep gedaan op de verbeelding: dit is een mogelijk model. Daarna komt bij de verdediging van verschillende voorstellen de retoriek in het spel. De eigenlijke besluitvorming bestaat erin dat een oordeel wordt geveld, dat vervolgens tot voorschriften en normeringen zal leiden, enzovoort (D 213-217 en E 107-108).

Het hoogste beginsel van de democratie is wat Lyotard betreft dus niet de representatie van de bevolking in de politiek. Hij tekent daar geen bezwaar tegen aan, maar zal opmerken dat elke taal van elke bevolkingsgroep door de geschillen tussen de genres wordt doorsneden. In de deliberatieve orde worden die genres op vruchtbare wijze op elkaar betrokken, zonder dat ze daarbij hun eigen finaliteit moeten prijsgeven.

Het moderne liberalisme spiegelt ons voor dat het kapitaal de democratie begunstigt, maar Lyotard stelt dat het kapitaal de deliberatieve orde veeleer onderdrukt. Het kapitaal zal niet instemmen met de aanzet tot de beraadslaging: de ethische vraag, die volgens Lyotard nooit afdoende beantwoord kan worden en die dus de beraadslaging steeds opnieuw zal voeden. Het kapitaal heeft uit zichzelf geen affiniteit met ethiek en al helemaal niet met vragen die open blijven staan (D 255-256).

We herinneren ons dat Lyotard in *Le différend* weer een plaats wilde geven aan de kwestie van de rechtvaardigheid. We zien dat deze kwestie in de deliberatieve orde op twee manieren aan bod komt: 1) Met het ethische genre als zodanig. Dit genre krijgt geen directe vervulling, maar stelt het ethisch behoren in de vorm van een vraag aan de orde: wat moeten wij zijn (of doen), een vraag die bovendien een beroep doet op een reeks van andere genres. 2) Via de pluraliteit van deze genres. Deze pluraliteit impliceert een 'recht van diversiteit', gecombineerd met een 'recht van verwoording'. Deze rechten moeten tegen hegemoniale genres worden verdedigd, eventueel door nieuw idioom tot ontwikkeling te brengen.

Van belang is dat in de deliberatieve orde een 'wij' wordt aangesproken. Lyotard stelt dat dit niet een nationaal wij, maar slechts een kosmopolitisch wij kan zijn (of, zoals Kant dit noemde: 'wereldburgerlijk') (D 217). Ook wanneer de beraadslaging per land plaatsvindt, kan ze er niet omheen een wij uit te spreken, dat echter slechts houvast heeft in een universeel idee, het idee van een rechtvaardige mensheid. Weliswaar kent ook het kapitaal een universele tendens, maar alleen omdat het een wereldmarkt wil realiseren. Het verzet tegen het kapitalisme moet zich volgens Lyotard echter niet op de nationale gemeenschappen baseren. Hij herhaalt hier de negatieve inschatting die hij zo'n 25 jaar eerder reeds ten aanzien van Algerije tot uitdrukking bracht: 'De trotse gevechten om de onafhankelijkheid lopen uit op jonge reactionaire staten'. Het nationalisme wil zich op basis van de traditie en zelfs de mythe legitimeren, en is dus strijdig met 'het idee van een kosmopolitische geschiedenis' (D 260).

Eens te meer wordt duidelijk dat Kant een belangrijke rol speelt in *Le différend*. We zijn Kant niet alleen tegengekomen bij de kwestie van de kritische dan wel onkritische overgang, maar nu ook in Lyotards opvatting van de cultuur, de deliberatieve orde en de geschiedenis.

Op één grote vraag geeft Lyotard in feite geen antwoord: wil hij omwille van de mogelijkheid om van onrecht te getuigen het economische genre enkel van zijn hegemoniale positie ontdoen? Of zegt hij met zijn betoog impliciet dat het kapitalisme – dat die hegemonie immers zal blijven aanjagen – moet worden afgeschaft?

5. Slot

We hebben kennis gemaakt met drie etappes in Lyotards ontwikkeling: zijn activistische, zijn libidinale en zijn postmoderne periode. We kunnen constateren dat het hoofdpunt van zijn kritiek op Marx steeds de dialectiek betreft. In de eerste periode komt Lyotard nog niet tot een

alternatief daarvoor, maar wel in de tweede en derde periode: in *Economie libidinale* (1974) en *Le différend* (1983) werkt Lyotard als alternatief voor het dialectische denken in termen van opposities twee verschillende paradigma's van het differentiedenken uit.

Uitgangspunt van het eerstgenoemde werk is dat de libido een 'economie' aandrijft, die niet door negaties en tegenstellingen wordt bepaald, maar waarin de dynamiek de vorm aanneemt van een stroom van omzettingen, van een permanent anders worden. Op basis van deze libidinale economie als denkmodel herschrijft Lyotard zowel de wareneconomie als de theorie van Marx daarover.

Lyotards *Economie libidinale* is een gedurfd boek, dat echter veel vragen oproept. Beleven de arbeiders genot terwijl ze worden uitgebuit? Ongetwijfeld. Zijn ze om die reden graag arbeider? Dat is al minder waarschijnlijk. Zijn sommige processen in het kapitalisme vergelijkbaar met de *coitus reservatus*? Ongetwijfeld. Is het kapitalisme om die reden in die landen doorgedrongen waar de Tao werd aangehangen? Dat lijkt onaannemelijk. Kortom, de libidinale economie geeft misschien een goed beeld van de persoonlijke beleving van sociale processen, maar lijkt met name de systematische ongelijkheid in de samenleving niet te kunnen verklaren. Deze ongelijkheid is een morele kwestie, die in de libidinale economie geheel buiten beeld blijft, zoals Lyotard later toegeeft. Verder is weliswaar begrijpelijk dat Lyotard afstand neemt van de kritiek, in zoverre de kritiek de oppositie vooropstelt. Maar op het punt van de theorie is zijn positie noodgedwongen halfslachtig. Is de libidinale economie niet eveneens een theorie? Opvallend is ook dat Lyotard zijn libidinale invalshoek zowel op het kapitalisme als op Marx toepast, waardoor de verdenking rijst dat de libidinale economie net zo goed als de dialectiek een universalistische theorie is.

In *Le différend* ligt Lyotards vertrekpunt bij de differentie in de taal. Voor onze bespreking van het kapitalisme en marxisme is de belangrijkste vorm van differentie het geschil, dat voortvloeit uit de heterogeniteit van de genres. In zijn behandeling van deze heterogeniteit doet Lyotard onder meer een beroep op Kants gedachte van een kloof tussen gebieden die slechts door een kritische overgang overbrugd kan worden. Volgens Lyotard brengt de dialectiek Marx er echter toe onkritische overgangen te accepteren, waardoor het marxisme tot de grote verhalen van de moderniteit behoort en zich gemakkelijk leent voor een legitimatie van het totalitarisme. Lyotard wijst de marxistische conceptualisering van zaken als vervreemding, uitbuiting, productie en waarde af, in zoverre ze behalve op de dialectiek ook op een antropocentrisch denken berust. In zijn eigen visie op het kapitalisme stelt Lyotard het geschil tussen het economische genre en de genres van de arbeid centraal. Doordat het economische genre een hegemoniale positie inneemt, ondergaan de arbeiders in dit geschil onrecht. Het gaat Lyotard niet zozeer om de uitbuiting van de arbeiders, maar om de onderdrukking van de mogelijkheid om van onrecht te getuigen, een kwestie die niet enkel tussen kapitaal en arbeid, maar tussen alle genres van belang is.

Voor het overige kunnen we echter constateren dat Lyotard zijn evaluatie van het marxisme in twee strijdige uitspraken tot uitdrukking brengt:

1. Marx vat de verhouding tussen kapitaal en arbeid niet op als een geschil, maar als een dialectische oppositie.
2. Het marxisme heeft nog niet afgedaan, omdat er een gevoel voor het geschil aan ten grondslag ligt.

Laten we aannemen dat Lyotards eigen gevoel ten aanzien van zowel het kapitalisme als het marxisme niet eenduidig is. En dat is heel begrijpelijk. Ik denk dat dit precies zo'n hardnekkig gevoel is waarvoor de adequate verwoording nog niet gevonden is, laat staan het adequate handelen.

Literatuur

Werken van Lyotard, met afkortingen:

A = *La guerre des Algériens. Écrits 1956-1963*, Galilée, Paris, 1989.

D = *Le différend*, Minuit, Paris, 1983.

EL = *Economie libidinale*, Minuit, Paris, 1974.

I = *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Galilée, Paris, 1988 (gedeeltelijke Nederlandse vertaling: *Het onmenselijke. Causerieën over de tijd*, Kok Agora, Kampen, 1992).

J = 'Judicieux dans le différend', in: J. Derrida e.a., *La faculté de juger*, Paris, 1985, 195-236.

P = *Peregrinations. Law, Form, Event*, Columbia University Express, New York, 1988 (Franse uitgave: *Pérégrinations. Loi, forme, événement*, Galilée, Paris, 1990).

Ph = *La Phénoménologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1954.

Overige werken van Lyotard:

Discours, figure, Klincksieck, Paris, 1971.

Dérive a partir de Marx et Freud, Union Générale d'Éditions, Collections 10/18, Paris, 1973 (latere uitgave: Galilée, Paris, 1994).

Des dispositifs pulsionnels, Union Générale d'Éditions, Collections 10/18, Paris, 1973 (tweede druk: Bourgois, Paris, 1980; latere uitgave: Galilée, Paris, 1994)

Le Postmoderne expliqué aux enfants, Galilée, Paris, 1986 (Nederlandse vertaling: *Het postmoderne uitgelegd aan onze kinderen*, Kok Agora, Kampen, 1987).

L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire, Galilée, Paris, 1986 (Nederlandse vertaling: *Het enthousiasme. Kants kritiek van de geschiedenis*, Kok Agora, Kampen, 1991).

Overige werken:

Kiff Bamford, *Jean-François Lyotard*, Reaktion Books, London, 2017.

Frans van Peperstraten, 'Differentie en oppositie bij Marx. Een analyse van: Karl Marx, "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie"', in: *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, 77.3, 1985, 163-189.

Frans van Peperstraten, *Jean-François Lyotard. Gebeurtenis en rechtvaardigheid*, Kok Agora, Kampen, 1995.

Willem van Reijen, *De onvoltooide rede*, Kok Agora, Kampen, 1987.

²⁴ Dit artikel resulteert uit een ingrijpende bewerking van mijn artikel 'Postmodernisme, marxisme en kapitalisme. Economie en politiek bij J.-F. Lyotard', in: *Tijdschrift voor politieke economie*, 15e jrg. no 2, Amsterdam, 1992, 73-94, waarin ik nu bovendien delen van mijn boek *Jean-François Lyotard. Gebeurtenis en rechtvaardigheid*, Kok Agora, Kampen, 1995 heb ingevoegd.