

JEAN-FRANÇOIS LYOTARD

Waarom filosoferen?

Inleiding

Corinne Enaudeau

Klement | Pelckmans

De uitgever dankt Dolorès Lyotard en Corinne Enaudeau, evenals het team van de Bibliothèque littéraire Jacques Doucet (in het bijzonder hoofdconservator Marie-Dominique Nobécourt Mutarelli), voor hun royale medewerking bij de totstandkoming van deze uitgave.

Oorspronkelijke titel: *Pourquoi philosopher?*
© Presses Universitaires de France, Parijs 2012

Vertaald door Leon Otto de Vries

© Nederlandse uitgave, Uitgeverij Klement, 2014
Alle rechten voorbehouden.

ISBN 978 90 8687 146 9 (Nederland)
ISBN 978 90 289 7952 9 (België)
NUR 730
D/2014/0055/233

www.uitgeverijklement.nl
www.pelckmans.be

Bij de productie van dit boek is gebruikgemaakt van papier dat het keurmerk Forest Stewardship Council® (FSC®) draagt. Bij dit papier is het zeker dat de productie niet tot bosvernietiging heeft geleid. Ook is het papier 100% chloor- en zwavelvrij gebleekt.

INHOUD

Inleiding door Corinne Enaudeau	7
Noot van de redactie	17

Waarom filosoferen? 19

1. Waarom verlangen? 21
2. Filosofie en oorsprong 41
3. Over het filosofische spreken 59
4. Over filosofie en handelen 81

Noten van de vertaler	100
-----------------------	-----

INLEIDING

Corinne Enaudeau

Filosofie zoekt niet naar wijsheid noch naar kennis, ze leert ons geen waarheden noch regels om na te leven. We zouden kunnen zeggen dat ze niets anders doet dan zich afvragen wat zij is en *wat is*, en dit in een zodanige afzondering dat niemand zich eraan stoort. Hoogstens verschaft ze ons zo nu en dan een nuttig idee ter bevordering van de welvaart, of de droom van een geheel ander maatschappelijk systeem, of ook het metafysische opium van de troost. Filosofen, zegt men, zijn van die praatzieke dwazen die de mensheid door heel haar geschiedenis heen met zich meesleept, zonder er baat bij te hebben, maar ook zonder er al te veel nadeel van te ondervinden. Ze mogen dan wel de wereld interpreteren, ze blijven buitenstaanders en zullen die wereld nooit veranderen. Hun discours kan dus worden afgebroken, kan verstommen, zonder dat het aanzien van de wereld er anders van wordt. Dit temeer omdat hun enige leidraad uiteindelijk bestaat in een merkwaardige verknochtheid aan een zeker gevoel van verlies, in het verlangen dit verlies – dat iedere menselijke activiteit ondermijnt en haar van zichzelf scheidt – niet te verliezen, de wil om te blijven focussen op het tekort dat de angel is die de dood in het leven heeft gestoken. We kunnen ons dus, zoals Jean-François Lyotard dat in 1964 deed, ook nu afvragen waarom we eigenlijk

filosofen. Welke beweegreden is er ooit geweest, is er ook nu nog om te filosoferen, om je telkens opnieuw te storten in die afgrond van de vraag naar zin en betekenis, in een soort van herwonnen, kinderlijk te noemen naïviteit? De vraag zal u misschien retorisch in de oren klinken. Ze is zelfreferentieel, want met het stellen van de vraag wordt feitelijk al antwoord gegeven op het gestelde probleem – je bent immers al begonnen met filosoferen wanneer je je afvraagt of het de moeite loont om je er opnieuw mee bezig te houden. Maar het is het lot van de taal zelf om te spreken uit angst voor de onderbreking van dat spreken, en het is het lot van het waken en van het leven om de slaap en de dood die hen verontrusten *in vivo* te loochenen. Doordat we zo spreken, handelen en leven onder de dreiging van het verlies, zullen we deze cirkel, waarin de afwezigheid zich aanwezig stelt en de aanwezigheid wordt uitgehouden door afwezigheid, nooit verlaten. Want niemand kan zo redeloos zijn, zegt Lyotard, dat hij zichzelf zou bedwelmen met een gegevenheid zonder woorden, een volheid zonder gebrek, een nacht zonder droom. We filosoferen om de eenvoudige reden dat we er niet aan kunnen ontkomen te ‘getuigen van de aanwezigheid van het tekort door middel van ons spreken’.

De man die in 1998 stierf en daarmee zijn werk *La confession d'Augustin*¹ onvoltooid achterliet, was wellicht door niets zozeer gepreoccupeerd dan door deze constitutieve onvervuldheid van betekenis die het mes en de open wond van het denken vormt, zijn brandend zeer en zijn viaticum. *Discours, figure*² verklaarde niet tot een afsluiting te willen komen, *Le Différend*³ onderbrak de opeenvolging van paragrafen met een paar abrupte nummers over geschiedenis. Ieder boek van Lyotard schrijft de disjunctie in in zijn object, in zijn schriftuur, in de ruimte tussen dit ene boek en het andere. Al in 1964 is hij ervan overtuigd dat het zaadje van de filosofie alleen dan kan

kiemen wanneer we ons laten bespoken door de afwezigheid en de paradoxale energie vinden om anderen hiermee te besmetten, hun de ‘wet van de schuld’ in te prenten, het debet dat nooit is af te betalen. Het werk verspreidt dit zaadje, maar bij Lyotard werd het voorafgegaan door en ging het gepaard met een sterke onderwijsdrang, met een engagement waarin vragen stellen, doceren en actie voeren onlosmakelijk met elkaar verbonden waren. De aandacht voor de gebrokenheid, voor het gebrek aan substantie en betekenis, vooronderstelt reeds dat het de anderen zijn, veel meer nog dan dingen, die de woorden uithollen, dat zij er de oorzaak van zijn dat de sociale totaliteit eenheid ontbeert, dat tegenstrijdigheid de eenheid van betekenis doet uiteenvallen. Als zij er niet waren om argumenten te vertroebelen, acties te dwarsbomen, hoop te beschamen, zou het tekort nooit werkelijkheid worden en een menselijke wereld doen ontstaan, en deze wereld zou geen beroep doen op woorden om over dit tekort te reflecteren, om te filosoferen. Echter, als het er slechts om gaat een lege ruimte op te vullen, dan is de filosofie alleszins in staat er een niet-menselijke wereld in te vestigen, een metafysische droom vol harmonie. Ze sluit zich dan op in een absolute Logos, in het drogbeeld van een onzichtbaar Geheel dat paradoxaal genoeg gescheiden blijft van dat wat het verenigt. Dat is volgens Lyotard nu precies de ideologie, een ideeënstelsel dat des te gemakkelijker is uit te dragen naarmate het autonoom is, naarmate het dat tekort waaruit het voortkomt heeft gesublimeerd, naarmate zijn spreken van elders, van gene zijde komt. Dat geldt voor alle metafysica, maar ook voor iedere theorie, zelfs die welke zich marxistisch noemt, die met zijn surplus aan systeem behoeftige geesten wil bevredigen. ‘Zich van de praktijk isoleren’ betekent niet over het wezenlijke te spreken in plaats van de revolutie na te streven, het betekent die twee allebei als oplossing te

propageren, en daarbij te benadrukken dat het einde aan het begin staat, dat de zin altijd al zichzelf toebehoort, dat deze weet waarin hij bestaat en waarheen hij gaat. Want de stem die deze zin of betekenis uitspreekt, is niet langer in staat de stille onenigheden op te vangen waarin deze betekenis niettemin gezocht moet worden. Onderwijzen⁴ – althans filosofie onderwijzen, niet godsdienst of wetenschap – is niets zonder de vragen die wij onszelf en anderen stellen, zonder deze gedeelde omgang met het tekort waarin zich een ‘paradoxaal vermogen tot passiviteit’ – een in Lyotards werk steeds weer terugkerend motief – doet gelden, het vermogen de wereld aan het woord te laten komen, zich te laten zeggen waarin de werkelijkheid tekortschiet om een voorstelling te zijn en waarin de voorstelling tekortschiet om werkelijk te zijn.

Dit is de manier waarop Lyotard les gaf, namelijk dat hij zijn studenten en toehoorders leerde dat ze niets van hem leren als ze niet leren om af te leren, zoals hij dat in 1984 in Nanterre weer eens in een lezing (gepubliceerd in *Het postmoderne uitgelegd aan onze kinderen*⁵) benadrukte. Maar al in 1964, op 40-jarige leeftijd, moest hijzelf beginnen met zich af te leren wat hij dacht te hebben geleerd door zich los te maken van een militante orthodoxie die hem weliswaar had geleerd de metafysica af te leren, maar hem ook had geleerd zijn hoop te vestigen op de revolutie, en daarmee op de opheffing van de geschiedenis. Afzien van de revolutionaire teleologie zonder het verlies te verliezen dat er de, hoezeer ook verpletterende, bevestiging van was – dat absolute tekort of ‘onrecht *zonder meer*’ dat uitbuiting heet – betekende voor hem dat hij de ambigue taal van het ja en nee zou moeten spreken, van aanwezigheid en afwezigheid. Met andere woorden: hij moest het marxisme corrigeren met Freud, het historisch materialisme met de ambivalentie van de driften, en de maatschappelijke

verzoening met de onzekerheid van het verlangen. Kortom, hij zou aan Marx' stem weer de kracht moeten verlenen die de hegeliaanse totalisering eraan ontnomen had, de kracht om de scheiding tot uitdrukking te brengen – het in zichzelf gescheiden zijn van de maatschappij, de scheiding van wereld en geest, van werkelijkheid en zin. Maar ook, in overeenstemming met Freud, de scheiding tussen de liefde en zijn object, tussen de ene sekse en de andere, tussen kindheid⁶ en taal. Al deze delingen, in 1964 nog 'tegenstellingen' genoemd, werden in *Discours, figure*⁷ als 'differenties' of 'verschillen' [*différences*] aangeduid, om nog weer later te worden geradicaliseerd tot onophefbare 'geschillen' [*différends*]: tussen loonarbeid en kapitaal, zoals voorheen, maar ook – zij het op heel andere wijze – tussen jodendom en christendom. 'Kindheid' blijft het begrip waaronder Lyotard gedurende meer dan dertig jaar zal nadenken over het blootgesteld-zijn aan een gewelddadige inbezitneming die het spreken ondermijnt en niettemin voor zich opeist.

Op dat moment, in 1964, gaat het erom opnieuw te beginnen zonder te weten hoe dat precies in zijn werk gaat, want kindheid staat bij de mens voor een soort van (met de woorden van 1984) 'teruggang of re-gressie [*dé-cours*], de mogelijkheid dat je op drift raakt of ontspoot'. Lyotard begint met zijn *Dérive à partir de Marx et Freud*⁸ ['Wegdrijven van Marx en Freud' of 'Op drift raken – ontsporen – vanuit Marx en Freud'] wanneer hij in zekere zin al 'op koers ligt', onderweg is [*en cours*], op de weg tussen de Sorbonne waar hij lesgeeft, de groep 'Socialisme ou barbarie', later 'Pouvoir ouvrier' waar hij (gedurende korte tijd) nog actief is, het 'Que sais-je?'-deeltje over fenomenologie dat in 1954 was verschenen⁹, het seminarie van Lacan waar hij Freud leert lezen en dat van Culioli dat hem vertrouwd maakt met de linguïstiek. Te midden van dit alles probeert hij zijn studenten opmerkzaam te maken op het verlies van een-

heid, en zowel bij zichzelf als bij hen een gevoel van rouw op te wekken om die verloren compleetheid en precies daarin de verantwoordelijkheid van de filosoof te verankeren.

Het filosofisch discours wordt gedreven door een in zichzelf tegenstrijdige passie. Het verlangen van dit discours om zichzelf in volkomen afzondering te bezitten gaat namelijk gepaard met de wens om zichzelf niet te bezitten, om een in de wereld ondergedompeld spreken te blijven dat niet loskomt van zijn eigen ontoereikendheid. Filosofie doceren betekent deze ambiguïteit in werking stellen. Maar deze operatie krijgt zijn teleurstellende – teleurstellende *want* didactische – werking pas dan, wanneer de leergang filosofie gaande of onderweg is, wanneer hij begint in het midden, halverwege, daar waar de gesprekspartners zich aandienen met hun geschiedenis en hun vragen. Het is dus een extra-curriculaire leergang, een leergang buiten alle voorbereidende stadia om, een die niet in de wereld is (waarvan de vraag hem scheidt) noch buiten de wereld (in een reeds elders gesproken woord), maar *aan* of *tot* de wereld, op die afstand waarin we, aldus Lyotard, het ding tot ons laten doordringen terwijl we het tegelijkertijd op afstand houden om het te kunnen beoordelen. Zonder deze ‘passibiliteit’ (zoals hij het in 1987 noemde) tegenover de wereld, lees de menselijke wereld, tegenover de gedurig aanwezige tekortkomingen ervan, is het onderwijs niet meer dan een vertoon van glinsterend zilverwerk – prachtig natuurlijk, maar zonder dat er ook maar iets echt op het spel staat. Dat laatste vooronderstelt namelijk een spanning tussen verlangen en verantwoordelijkheid. ‘De filosofie bezit geen specifiek verlangen [...], maar het verlangen neemt de filosofie in bezit, zoals het om het even wie of wat in bezit neemt.’ Met dien verstande, zo voegt Lyotard eraan toe, dat ze zich herbezint op deze drang die zich van haar en van al het menselijk handelen meester maakt.

Maar als het denken zich tevreden stelt met deze reflectie op het verlangen, dan blijft het nog steeds in gebreke ten opzichte van wat ze verschuldigd is.

Filosofie is voor Lyotard, anno 1964, ook een praxis, net zoals de psychoanalyse voor Freud ook een klinische praktijk is. Belangrijk is datgene wat er aan het sociale leven ontbreekt, niet om zich met zichzelf te verzoenen, maar om zichzelf te rechtvaardigen. Het 'absolute tekort', waarvan Marx de structuur heeft blootgelegd onder de naam 'proletariaat', mag dan ondraaglijk zijn, het geeft niet aan 'wat de maatschappij werkelijk verlangt', dit in tegenstelling tot wat het officiële marxisme pretendeert. We moeten dus recht doen aan de ondoorzichtigheid van dit verlangen door vaker de stilte te betrachten en de uitdaging aan te gaan om de latente, stille betekenis te expliciteren van wat al voorhanden is, van wat er reeds omgaat in de intermenselijke verhoudingen. Als Lyotard de laatste van de vier lezingen wijdt aan het thema 'filosofie en handelen', dan is dat omdat de taak van de filosofie met betrekking tot de kwestie van het tekort onlosmakelijk verbonden is met wat de politiek de wereld schuldig is, want beide staan ze voor een onmogelijke uitdaging: het zwijgen ter sprake te brengen, de passiviteit tot handelen te brengen.

Er is hier gelijktijdig van twee overtuigingen sprake. De ene, ontleend aan Husserl via Merleau-Ponty, is dat de filosoof de 'zwijgende' ervaring in zijn eigenlijke betekenis tot uitdrukking laat komen. De andere, ontleend aan Marx, is dat hij de wereld alleen interpreteert om die te helpen veranderen. Deze twee overtuigingen worden gethematiseerd in respectievelijk de derde lezing over het spreken en de vierde over het handelen. De eerste lezing, gewijd aan het verlangen, ontleent aan Freud (via Lacan) het idee dat iedere relatie tot het aanwezige zich voltrekt tegen de achtergrond van het afwezige. De

tweede verbindt op haar beurt het verlangen met het spreken en handelen, door het verlies van de eenheid en de persistentie van dit verlies in de telkens weer hernomen geschiedenis van de filosofische denkinspanning aan het licht te brengen. Gepresenteerd in de juiste volgorde wordt de vraag ‘Waarom filosoferen?’ dus als volgt behandeld: de reden om te filosoferen is het feit dat we verlangen en dat dit verlangen gepaard gaat met een bevragen van zijn eigen beweging. De reden van deze reflectie is hierin gelegen dat de eenheid verloren is gegaan, niet in een oorspronkelijke verdwijning die ons die eenheid zelf zou doen vergeten, maar in de ontwikkeling van een geschiedenis waarin de verbinding tussen werkelijkheid en zin voortdurend vervluchtigt en telkens opnieuw moet worden hersteld om zich vervolgens weer te verliezen. Wat blijft, is het feit dat we niet zouden filosoferen als we niet zouden spreken, en dat we niet zouden spreken als we niets te zeggen hadden, als het stilzwijgen van de wereld ons ertoe zou veroordelen slechts onzin uit te kramen, of als een aan de wereld immanente logos alles al zou hebben gezegd en onze woorden gedoemd waren dat alleen maar te herhalen. Het is ‘de kindheid waarmee de wereld beslag op ons legt’, de wond van het door de wereld gegrepen zijn die de filosoof doet spreken, hem die ‘passieve kracht’ verleent om van een reeds voorhanden zin te getuigen, een onvolledige zin, vol hiaten, die zijn discours onaf maken, en dus waar. Omdat de wereld inbreuk op ons maakt, kan ons spreken inbreuk maken op de wereld door deze tot uitdrukking te brengen – en ons handelen door deze te veranderen. Wij filosoferen omdat wij aan de wereld zijn blootgesteld en omdat wij de verantwoordelijkheid hebben ‘om te benoemen wat er gezegd en gedaan moet worden’.

Als filosoferen betekent dat we ons laten beheersen door een tekort waarvan we getuigen zonder het op te vullen, als

lesgeven betekent dat we datgene verhelderen wat we zelf niet begrijpen, dan is de les die we daaruit trekken meesterlijk in zijn paradoxie: de methodische overschrijding van de grenzen tussen de levenssferen en tussen de verschillende disciplines dient hier immers om het verlangen, de tijd, het spreken en handelen met elkaar te verbinden aan de hand van een onzichtbare grens tussen aanwezigheid en afwezigheid. Deze les is misschien al te meesterlijk voor wie weet heeft van de fragmentatie die zeven jaar later in *Discours, figure*, evenals in Lyotards daaropvolgende werken, zal worden gethematiseerd, en ook voor wie weet dat de constructie van 1964 het verlangen nog te gelukkig maakt, het spreken te materieel, de tijd te eenvormig en het handelen te enthousiast. De dood die in het leven rondwaart, zal zich weldra niet meer in het tekort kunnen nestelen, zich niet meer laten smoren in het geloof in een latente zin; hij zal aan scherpte winnen in de destructurering van het 'figurale', of in de verstikte stem die 'het geschil' bezegelt. Wat voor herzieningen er ook zouden volgen, ze zijn bij voorbaat al gerechtvaardigd, want er is 'meer dan één filosoof – Plato inderdaad, maar ook bijvoorbeeld Kant, of Husserl – die in de loop van zijn leven deze kritiek ten uitvoer brengt, zich tegen zijn eigen denken keert, het ongedaan maakt en overnieuw begint, waarmee hij aantoont dat de ware eenheid van zijn werk bestaat in het verlangen dat voortvloeit uit het verlies van de eenheid en niet uit het zelfgenoegzaam koesteren van het reeds ontwikkelde systeem, van de herwonnen eenheid'. Dat zo'n herbegin, anders dan wat hier gezegd wordt, nooit helemaal van voren af aan begint, en dat onbevangenheid een al te buitensporige wens is, zou Lyotard later zelf aantonen aan de hand van de revolutie-idee. Zijn debat met de historici en zijn telkens weer hernomen analyse van de tijd maken duidelijk dat we bij het verhalen van geschiedenis (welke geschiede-

nis dan ook) blijven zitten met een spinnewiel dat ofwel uit de hand dreigt te lopen en ons werk ongedaan dreigt te maken, ofwel een repressief web creëert. Misschien vindt de filosofie hier de middelen om haar eigen spreken ter discussie te stellen, haar eigen regel te zoeken en, zoals Lyotard zegt, 'iedereen te irriteren'.