

Postmodernisme, marxisme en kapitalisme

Economie en politiek bij J.-F. Lyotard

*Frans van Peperstraten*¹

Inleiding

De gebeurtenissen in Oost-Europa van de laatste jaren markeren het definitieve failliet van het marxisme als grondslag voor een nieuw maatschappijmodel. De ineenstorting van de Oosteuropese regimes - die zich vooral op economisch gebied heeft voltrokken - bewijst dat er vooralsnog geen alternatief bestaat voor de vrije markteconomie. Deze vaststelling laat evenwel de vraag open, of hiermee ook het marxisme in een andere zin, namelijk als kritische beschouwing van de moderne samenleving 'dood' is. Maar tegelijk met de omwentelingen in Oost-Europa valt ook een duidelijke neergang van het maatschappijkritische denken in het Westen waar te nemen. Verzet tegen de uitwassen van het kapitalistische systeem vindt nog wel plaats, maar zonder dat daaraan veel theoretische onderbouwing wordt gegeven. Afgezien van de hernieuwde belangstelling voor het liberalisme lijkt een soort ideologisch vacuüm te zijn ontstaan.

Eén filosofische stroming die zich in dit vacuüm heeft weten te vestigen is

¹Dr. Frans van Peperstraten (1950) is als universitair docent sociale filosofie en cultuurfilosofie werkzaam aan de Faculteit der Wijsbegeerte van de Katholieke Universiteit Brabant. Hij promoveerde in 1987 in Rotterdam op een proefschrift over de verhouding tussen Marx en Proudhon. Daarnaast publiceerde hij onder meer over Hegel, Marx en Lyotard. Ook is hij de auteur van een algemene inleiding in de sociale filosofie (Van Peperstraten, 1991c).

Met dank aan Herman van Erp, Alkeline van Lenning en Paul Meijjs voor hun behulpzame commentaar op een eerdere versie van dit artikel.

het postmodernisme. Momenteel is het postmodernisme ook in Oost-Europa sterk in opkomst². De algemene achtergrond hiervan zal zijn dat de Oost-europeanen, nu dit toegestaan is, ook op het gebied van de filosofie aansluiting bij het Westen zoeken. Meer in het bijzonder is van belang dat het postmodernisme goed past in het huidige Oosteuropese streven om afstand te nemen van het marxisme.

Maar hoe verhoudt het postmodernisme zich dan tot het marxisme? En verbonden met deze vraag: hoe stelt het postmodernisme zich op tegenover de huidige maatschappij? Geeft het elke mogelijkheid tot maatschappijkritiek prijs of reikt het deze juist in een nieuwe vorm aan? Omtrent deze vragen probeer ik hier enige duidelijkheid te verschaffen.

Daarbij moet ik me beperken tot één variant van het postmodernisme, namelijk de filosofie van J.-F. Lyotard. Deze hedendaagse Franse denker is in de eerste plaats interessant omdat zijn houding tegenover het marxisme niet van buiten af en bij wijze van vooroordeel bepaald is, maar van binnen uit en met pijn en moeite is ontwikkeld. In de tweede plaats blijkt zijn filosofie een kritische analyse van de vrije markteconomie te omvatten. Zo kan Lyotards theorie stof tot reflectie leveren over de mogelijkheid van een maatschappijkritische opstelling die de pretenties van het marxisme achter zich laat.

Dit artikel omvat twee delen. In het eerste deel zal ik de kritiek van Lyotard op het marxisme bespreken. Daarbij zullen tevens de contouren van zijn alternatieve, postmoderne filosofie duidelijk worden³. In het tweede deel komt Lyotards eigen analyse van de kapitalistische economie aan de orde. Vragen hierbij zijn hoe Lyotards analyse zich tot die van Marx verhoudt en welke politieke consequenties aan Lyotards kritiek op het marxisme én op het kapitalisme zijn verbonden.

1. De kritiek op het marxisme

a. Een puur persoonlijke geschiedenis?

Jean-François Lyotard (geboren 1924) kwam met het marxisme in aanraking toen hij in de jaren 1950-'52 als docent filosofie werkzaam was in Algerije, dat destijds onder Frans bestuur stond. In 1954 werd hij lid van de groep rond het blad *Socialisme ou Barbarie* (1949-'66). Andere bekende leden waren Cornelius Castoriadis en Claude Lefort. De groep poogde vast te houden aan een kritisch en ondogmatisch marxisme, en stond dan ook afwijzend tegenover stalinisme, trotskisme en maoïsme. Lyotard nam in het blad voornamelijk de artikelen over de Algerijnse bevrijdingsoorlog voor zijn reke-

²Zie *Wijsgerig perspectief op maatschappij en wetenschap*, 31e jaargang, nummer 6 (juni 1991), dat geheel gewijd is aan het thema 'Filosofie in Oost-Europa'.

³Vgl. over andere aspecten van Lyotards filosofie: Van Peperstraten 1991a en 1991b.

ning, voor een deel onder de schuilnaam François Laborde. In 1966 zou Lyotard een streep zetten onder deze marxistische en activistische periode in zijn leven en zich weer met de filosofie gaan bezighouden. In een hier en daar aangrijpend gedenkschrift naar aanleiding van de dood van Pierre Souyri, die hij in Algerije had leren kennen en met wie hij deze hele periode samen heeft doorgemaakt, doet Lyotard verslag over zijn wedervaren met het marxisme⁴.

Dit verslag is het verhaal van een toenemende twijfel, die hij destijds heel moeilijk onder woorden kon brengen, ook niet tegenover zijn vriend Pierre Souyri. Lyotard vertelt dat zijn twijfel aanvankelijk nog 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 '30 en een precedentloze oorlog niet eenvoudig aan een nieuwe opbloei begonnen, zonder dat het proletariaat de gelegenheid had gegrepen om de macht over te nemen? Waren intussen niet alle organen van de arbeidersbeweging geperverteerd? De vakbonden werkten immers mee aan de regulering van de uitbuiting, de partij diende slechts de verdere vervreemding van het bewustzijn, het socialisme was een totalitair stelsel en het marxisme leek nog slechts een berg woorden waaronder de werkelijke maatschappelijke problemen werden begraven, aldus Lyotard (Lyotard 1990, 119).

In de groep rond *Socialisme ou Barbarie* bestond wel bereidheid om de gewijzigde maatschappelijke verhoudingen in rekening te brengen. Zo heeft Castoriadis de these voorgelegd dat de centrale tegenstelling niet meer die tussen kapitaal en arbeid was, zoals Marx had gemeend, maar die tussen leiding geven en uitvoeren. Lyotards twijfel ging echter verder dan deze feitelijke problematiek. Het ging hem steeds minder om deze of gene uitspraak van het marxisme, en steeds méér om de pretentie dat het marxisme een universele en complete taal zou bieden, waarmee de hele wereld zou kunnen worden begrepen. In deze terugblik noemt Lyotard twee kenmerken van de marxistische denkwijze die deze pretentie met zich meebrengen:

1. één bepaalde maatschappelijke tegenstelling wordt als fundamenteel opgevat. Deze 'klassentegenstelling' zou dus ook de andere sociale problemen veroorzaken, terwijl een 'opheffing' ervan een volkomen andere maatschappij zou doen ontstaan;
2. de geschiedenis wordt als een reeks van zulke opheffingen gezien. Zo kan de gehele geschiedenis als één universeel ontwikkelingsproces worden begrepen.

Hoewel Lyotard deze termen niet gebruikt, zou ik deze twee kenmerken

⁴'Pierre Souyri: le marxisme qui n'a pas fini', in *Esprit*, 61.1, januari 1982. Deze tekst is onder de gewijzigde titel: 'Mémorial pour un marxisme: à Pierre Souyri' opgenomen in Lyotard 1990.

willen omschrijven als 'fundamentalisme' en 'universalisme'. Deze kenmerken zijn in het marxisme overigens nauw met elkaar verbonden, doordat een beroep wordt gedaan op de dialectiek. In de dialectiek wordt immers elke tegenstelling en elke 'andersheid' door een negerend bewaren opgeheven en tot een aspect van één, zich ontwikkelend subject verklaard. Juist de dialectiek maakt het marxisme universalistisch.

Lyotards twijfel betrof in eerste instantie de vraag a) of er in de geschiedenis wel zo'n subject bestaat dat de synthese van alle tegenstellingen voltrekt en b) of de arbeidersklasse dit subject is. Maar in tweede instantie had zijn twijfel betrekking op het marxisme als denkwijze, als een universele taal. Wat, zo geeft Lyotard zijn toenmalige geestesgesteldheid weer, als het marxisme zelf niets anders dan een particuliere taal vertegenwoordigt? (Lyotard 1990, 99) En hoe kan deze twijfel tot uitdrukking worden gebracht? In welke taal? Die van het marxisme? Maar dat zou betekenen dat opnieuw gepoogd zou moeten worden de hele geschiedenis inclusief de eigen positie dialectisch te begrijpen. Door zich buiten het marxisme te plaatsen? Maar dat zou, zoals het marxisme dit met zijn universele taal 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 (Lyotard 1990, 96).

Vanaf 1979 verschijnen de publikaties waarin Lyotard zijn postmoderne filosofie het licht heeft doen zien. Het postmodernisme van Lyotard is niet bij uitstek tegen het marxisme gericht, maar keert zich tegen een reeks van filosofieën en visies die door Lyotard als modernistisch worden beschouwd. Het marxisme is één van deze filosofieën. Wat het marxisme betreft komt in deze publikaties zowel de kritiek op het fundamentalisme als op het universalisme terug.

b. Het marxisme als verlangen naar een nieuw begin

Lyotard heeft herhaaldelijk benadrukt dat het woord 'postmodern' niet in letterlijke zin mag worden opgevat. Het postmoderne duidt niet op een nieuw tijdvak, evenmin als het moderne voor een (afgesloten) tijdvak staat. Lyotard formuleert zijn kritiek op het modernisme onder meer met behulp van begrippen uit de psychoanalyse⁵. In de theorie van Freud wordt een onderscheid gemaakt tussen 'herinnering' en 'doorwerking' (Durcharbeitung). In de interpretatie van Lyotard streeft de herinnering ernaar de

⁵O.a. in "Réécrire la modernité". 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 Lyotard 1988, 33-44.

oorspronkelijke aandoening bloot te leggen die in het verleden heeft plaatsgevonden en die als grondslag van de symptomen geldt. Deze activiteit - van patiënt en analyticus - is doelgericht: het gaat om kennis met het oog op de genezing, dus om beheersing van de kwaal en correctie van wat in het verleden verkeerd gegaan is. Om het verleden exact te kunnen beschrijven worden de gebeurtenissen in een diachroon tijdsverloop geplaatst. De doorwerking echter staat volgens Lyotard voor een niet doel-gerichte, 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 ook 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, ook niet dat van een diachroon tijdsverloop.

Lyotard stelt nu dat het modernisme vanuit het model van de herinnering begrepen kan worden, terwijl hij het postmodernisme op het model van de doorwerking zou willen enten. Het modernisme is volgens hem geobsedeerd door het plaatsen van gebeurtenissen in een diachroon tijdsverloop, door het periodiseren, en vooral door een correctie van het verleden door middel van een nieuwe periode, het nieuwe jaar 0. Als figuren van het modernisme noemt Lyotard het Christendom, de filosofie van Descartes, het Jacobinisme van de Franse Revolutie én de theorie van Marx. Volgens Lyotard wordt het denken van Marx gekenmerkt door een verlangen terug te keren naar het vertrekpunt van de moderniteit, om deze nog eens te verwerklijken, maar dan zonder de oorspronkelijke fout, dus zonder de vervreemding van de mens of de uitbuiting van de arbeider. Lyotard acht deze poging om het verleden achter ons te laten zinloos en schadelijk. Hij lijkt een dergelijk verlangen naar foutloosheid, naar zuiverheid en volledige gezondheid als tendentieel totalitair op te vatten, omdat dit verlangen slechts gerealiseerd kan worden door een totale beheersing van de samenleving.

Het 'fundamentalisme' als eigenschap van het marxisme kan dus in een kader worden geplaatst waarin ziekte en gezondheid centraal staan. In het marxisme wordt de klassentegenstelling gezien als de fundamentele oorzaak van maatschappelijke ongelijkheid, 'storingen', economische crises e.d. Het idee van een fundamentele oorzaak gaat samen met het idee van een volledig herstel, door middel van een compleet nieuwe start - hetgeen voor een individuele patiënt zeer gelukkig kan uitpakken, maar op maatschappelijk vlak tot een totalitair stelsel kan leiden.

Het postmodernisme van Lyotard wil geen fundamentele kwaal uitbannen. Evenmin staat een model van gezondheid voorop. Daarmee neemt Lyotard bewust afstand van al die filosofieën die langs de ene of de andere weg - op grond van de geschiedenis of van de ethiek of van de rationaliteit - het juiste maatschappijmodel menen te kunnen omschrijven.

c. Het marxisme als groot verhaal

Lyotard betitelt de modernistische geschiedfilosofieën, waaronder het marxisme, ook wel als meta-narraties of, eenvoudiger, als 'grote verhalen'. Zijn meest bekend geworden these is die van 'het einde van de grote verhalen'. Lyotard verwelkomt dit einde, omdat de 'grote verhalen' in zijn ogen op onkritische wijze verbindingen leggen tussen in feite heterogene elementen.

Maar op grond waarvan poneert Lyotard deze heterogeniteit? Lyotard beroept zich hier op de filosofie van Kant. Sterk vereenvoudigd voorgesteld gaat het om het volgende: Kant heeft een onderscheid gemaakt tussen a. uitspraken waarvoor waarneembare gevallen kunnen worden gepresenteerd die als wetenschappelijk bewijs kunnen gelden en b. uitspraken die weliswaar logisch correct en beargumenteerbaar zijn, maar waarvoor een dergelijk wetenschappelijk bewijs principieel niet mogelijk is. Wat het tweede type van uitspraken betreft, spreekt Kant van 'ideeën van de rede'. Deze 'ideeën' kunnen dus wél aanspraak maken op logische of ethische juistheid, maar niet op 'wetenschappelijkheid', want ze betreffen het principieel onwaarneembare - óf doordat tijd en plaats buiten het menselijke bereik liggen (zoals het begin van de kosmos), óf doordat de omvang het menselijke bereik te boven gaat (zoals de totaliteit van de kosmos of de idee van de morele vrijheid). Aan de ene kant staan dus wetenschap, waarneembaarheid en 'werkelijkheid' en aan de andere kant rationale ideeën van theoretische of praktische (ethische) aard. Tussen deze twee sferen ligt volgens Kant een kloof, of met andere woorden, deze sferen zijn heterogeen. De mens heeft weliswaar de neiging om vanuit de werkelijkheid naar de ideeën te extrapoleren, maar welbeschouwd is dit volgens Kant een 'transcendentale illusie'. Een directe relatie tussen werkelijkheid en ideeën leggen, betekent het maken van een onkritische overgang over de genoemde kloof. Dit is echter precies wat de later door Hegel ontwikkelde en door Marx overgenomen dialectiek doet. Met het haar eigen universalisme gaat de dialectiek ervan uit dat de kloof tussen werkelijkheid en idee in de begripsontwikkeling wordt overbrugd. Daarentegen keert Lyotard terug naar de kantiaanse kritische filosofie. Dit betekent overigens niet dat hij ideeën, bijvoorbeeld omtrent totaliteit of universaliteit afwijst; hij houdt er slechts aan vast dat ideeën altijd de werkelijkheid zullen overstijgen.

Om te beginnen merkt Lyotard op dat het begrip 'communisme' nooit méér kan zijn dan zo'n idee. Het communisme verwijst immers naar de totaliteit. Daardoor kan het communisme nooit samenvallen met de aantoonbare, steeds weer particuliere uitspraken waarin wordt vastgesteld wat de werkelijkheid is. De gedachte (o.a. van het 'wetenschappelijke socialisme') dat uitspraken over de totaliteit wetenschappelijke bewijsvoering toelaten is in feite een totalitair beginsel, aldus Lyotard, omdat de werkelijkheid in overeenstemming wordt gebracht met de idee (Lyotard 1983, 18).

Hetzelfde geldt voor het begrip 'arbeidskracht', waarop Marx ook het begrip 'proletariaat' heeft willen baseren. In de analyse van Marx geldt de arbeidskracht als (meer-)waardescheppend vermogen: wanneer de arbeider onder kapitalistische verhoudingen waarde scheidt, creëert hij in principe meer waarde dan hij kost, en wanneer hij over deze meerwaarde niet mag beschikken, wordt hij uitgebuit. Nu heeft Marx óók duidelijk gemaakt dat het kapitalisme zijn effectiviteit mede dankt aan het feit dat het deze uitbuiting aan het oog onttrekt. Want in de werkelijkheid verschijnt de waarde als een bij de verkoop gerealiseerde prijs, de meerwaarde als een bij deze verkoop behaalde winst, terwijl de arbeider precies betaald lijkt te krijgen wat hij kost. De begrippen waarde, meerwaarde, arbeidskracht en proletariaat zijn dus ook in Marx' theorie géén categorieën van de waarneembare werkelijkheid. Tot de werkelijkheid behoren slechts prijs, winst en loon.

Op dit punt aangekomen heeft Marx echter zijn toevlucht genomen tot de dialectiek. Zo meende Marx dat de categorieën van de werkelijkheid: prijs, winst en loon, mogen worden beschouwd als de verschijningsvorm van het wezen, d.w.z. van de waarde, meerwaarde enzovoort, dus als de oppervlakteverschijnselen van een diepestructuur die begrippelijk (dialectisch) kan worden blootgelegd. Lyotard echter stelt dat de begrippen waarde en meerwaarde en daarmee ook arbeidskracht en proletariaat, die bij Marx als 'wezenscategorieën' optreden, als het 'wezen' van de werkelijkheid, in feite ideeën van de rede zijn (Lyotard 1983, 49). In Lyotards ogen bezondigt Marx zich dus aan de 'transcendentale illusie', aan de onkritische overgang.

Volgens Lyotard zijn twee van zulke onkritische overgangen die Marx heeft gemaakt in hun samenhang bijzonder desastreus geweest. Allereerst heeft Marx aanwijsbare verschijnselen in de werkelijkheid, zoals de solidariteit tussen de arbeiders, opgevat als bewijs voor het bestaan van het proletariaat, een klasse 'an sich', die zich tot klasse 'für sich', tot revolutionair subject zou ontwikkelen en het communisme zou verwerkelijken. Vervolgens heeft Marx dit ideële subject belichaamd gezien in het empirische bestaan van de (eerste) Internationale Arbeidersassociatie (1864-1873). De eerste overgang gaat dus van werkelijkheid 1 (de werkelijke arbeiders) naar de ideeën 'proletariaat' en 'communisme', de tweede overgang gaat terug van deze ideeën naar werkelijkheid 2 (de IAA). Voeg deze overgangen bij elkaar en maak van de IAA de communistische partij en je hebt de pretentie van de partij om niet alleen namens alle arbeiders te spreken, maar ook namens het proletariaat en de geschiedenis - een totalitaire situatie (Lyotard 1983, 247-8).

Nu kan duidelijk gemaakt worden waarop Lyotard zijn these van 'het einde van de grote verhalen' met betrekking tot het marxisme baseert. Hij stelt dat de werkelijke geschiedenis de marxistische geschiedfilosofie logenstrafte, precies in haar onkritische overgang van de genoemde kloven tussen werkelijkheid en idee, dus in haar gelijkstelling van: arbeiders - proletariaat - communisme - partij. Lyotard schrijft: "Berlijn 1953, Budapest 1956, Tsjee-

choslowakije 1968, Polen 1980" (we zouden op dit moment - in 1992 - heel wat kunnen toevoegen) "weerleggen de doctrine van het historisch materialisme: de arbeiders keren zich tegen de partij" (Lyotard 1983, 257-8).

Mij lijkt tegen de strekking van Lyotards betoog weinig in te brengen. Slechts twee opmerkingen bij het laatste citaat: 1. formeel bekeken kunnen de genoemde gebeurtenissen juist volgens Lyotards (kantiaanse) theorie geen ideeën 'weerleggen', evenmin als gebeurtenissen in de werkelijkheid ideeën kunnen bewijzen. De zwakkere term 'tegenvoorbeelden' die Lyotard een aantal regels eerder had gebruikt (Lyotard 1983, 257), is wat dat betreft beter gekozen; 2. Lyotard spreekt van 'het' historisch materialisme, maar hiervan bestaan zeer verschillende versies. Zelfs als we alleen Marx zelf in beschouwing nemen, blijken er naar mijn overtuiging grote verschillen te bestaan tussen het historisch materialisme van Die deutsche Ideologie (1846) en dat van de oudere Marx. Het staat nog te bezien of Marx in 1846, met zijn nadruk op de concrete activiteiten van individuele mensen in specifieke historische omstandigheden, reeds de door Lyotard genoemde onkritische overgangen maakt⁶.

d. Wat van/voor het marxisme overblijft

Lyotard heeft zijn opvatting over het marxisme herhaaldelijk onder woorden gebracht met de dubbelzinnige formulering: "*le marxisme n'a pas fini*"⁷. Deze zin betekent zowel "het marxisme is niet geslaagd" als "het marxisme heeft niet afgedaan". Het eerste is duidelijk, maar waarom het laatste? Dit kan pas begrijpelijk worden na een kennismaking met Lyotards taalfilosofie. Lyotard onderscheidt binnen de taal een reeks van '*genres de discours*' (vertoogsoorten), of kortweg genres, zoals de wetenschap, de retoriek, de ethiek de esthetica en het economische genre. De genres zijn volgens hem onderling heterogeen. Ieder genre wordt geleid door een eigen set van regels. Volgens Lyotard bestaan er geen op alle genres toepasbare meta-regels. Dit heeft bij conflicten de nodige consequenties. Bij een conflict tussen twee partijen die hetzelfde genre volgen, kan de zaak in de vorm van een 'litige' (geding) voor de rechter worden gebracht. De rechter kan zijn oordeel vellen op grond van de regels, 'het wetboek' van het desbetreffende genre. Maar wanneer het conflict zich afspeelt tussen twee partijen die verschillende genres hanteren, dan is vanwege het ontbreken van meta-regels geen wetboek aanwezig dat door beide partijen erkend wordt. In dit geval spreekt Lyotard van een '*différend*' (geschil). Bij een geschil passen twee partijen (genres) ieder de eigen regels (benaderingswijze) toe, zodat zij over een en hetzelfde geval tot onvergelykbare uitspraken komen, zoals bijvoor-

⁶Vgl. Van Peperstraten 1991c, 131-135.

⁷Zie de oorspronkelijke titel van het gedenkschrift voor Pierre Souyri en verder Lyotard 1983, 246 en Lyotard 1985, 232.

beeld bij een discussie tussen een wetenschapper en een estheticus over een kunstwerk. Anders dan een geding is een geschil niet oplosbaar. Een geschil wordt miskend wanneer het tot een geding wordt herleid. Bij een geschil kan een rechter hoogstens toetsen of elk van de partijen de eigen regels correct toepast.

Puur theoretisch bekeken hoeft een geschil slechts een soort van 'langs elkaar heen praten' te betekenen. In de praktijk gaat een geschil echter vaak met onrecht gepaard. Immers, vaak neemt een bepaald genre een hegemoniale positie in. Dat wil zeggen dat dit genre zelf de rechterstoel in bezit heeft genomen. Dit heeft tot gevolg dat iemand die een ander genre hanteert en dus in een geschil met het heersende genre verkeert, niet alleen onheus bejegend zal worden, maar bovendien met zijn klacht nergens heen kan. Wanneer hij zijn klacht voor de rechter wil brengen, moet hij de taal van het heersende, vijandige genre hanteren. 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 vijandige genre niet onder woorden gebracht kan worden. De klager wordt 'slachtoffer' van een 'onrecht', 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. En waar het geschil niet ordentelijk geformuleerd kan worden, is het onrecht uiteindelijk een zaak van het gevoel.

Liotard geeft diverse voorbeelden van een geschil. Eén van de gevallen waarin tevens sprake is van de genoemde principiële vorm van onrecht, is de verhouding tussen kapitaal en arbeid. Het economische genre, waarin het om koop en verkoop gaat, is door het kapitaal in een hegemoniale positie gebracht. De overeenkomsten tussen ondernemers en vakbonden, het arbeidsrecht e.d. volgen dus de regels en de taal van het economische genre. De arbeider wordt daarin beschouwd als verkoper van een goed waarvan hij afstand doet. De arbeider kan nog wel een 'geding' aangaan over de hoogte van zijn loon en de bijbehorende voorwaarden, maar slaagt er niet in zijn 'geschil' met het economische genre als zodanig aanhangig te maken. Zodra hij zou klagen vanwege het feit dat zijn arbeidskracht helemaal geen waar is die hij kan verkopen maar doelgerichte besteding van zijn tijd, dus zodra hij de taal van de arbeid zelf zou gaan spreken, zal hij door het tribunaal van het arbeidsrecht niet ontvankelijk worden verklaard. Zijn klacht wordt niet gehoord, met andere woorden, zijn positie wordt die van het zwijgen. Hij wordt slachtoffer van een onrecht (Lyotard 1983, 24-25).

De erkenning die Marx volgens Lyotard nog steeds verdient, ligt in het feit dat hij dit geschil heeft blootgelegd en naar 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*, dus: *Op deze wijze heeft het marxisme niet afgedaan, als gevoel van/voor het geschil* (Lyotard 1983, 246). Dit geschil "is in het marxisme datgene wat boven elke objectie

verheven is en elke verzoening, zelfs in de theorie, tot bedrog maakt" (Lyotard 1990, 132). Lyotard spreekt hier van de theorie, maar de nadruk ligt op de 'praktijk', een term die ook in het marxisme altijd hoog in aanzien stond. Het onrecht ontstaat immers pas door de hegemonie die een genre in de praktijk blijkt te bezitten. Lyotard wil het marxisme dan ook positief waarderen in zoverre dit "het kritische inzicht in de praktijk van de verdeeldheid" is (Lyotard 1990, 134).

We zien dat Lyotard alle onderdelen van de marxistische theorie verwerpt, op één na, namelijk de these van een 'scheve' verhouding tussen kapitaal en arbeid. Maar doordat Lyotard deze verhouding als een geschil opvat, komt deze kwestie in een geheel ander kader te staan.

In de eerste plaats houdt Lyotard eraan vast dat er véle genres bestaan, zodat er eveneens véle geschillen mogelijk zijn. Hij ziet geen reden om aan te nemen dat het geschil tussen kapitaal en arbeid fundamenteeler is dan de andere, 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" (Lyotard 1985, 232).

In de tweede plaats benadrukt Lyotard dat de verhouding kapitaal - arbeid inderdaad een geschil is, dus niet, zoals Marx veronderstelde, een dialectische verhouding: een tegenstelling die zich tot een tegenspraak zou ontwikkelen - in concreto de klassenstrijd - om ten slotte te worden 'opgeheven' in de hogere eenheid van het communisme. Lyotard stelt dat men van oordeel kan zijn dat het geschil onlosmakelijk met het kapitalisme verbonden is, "zonder evenwel, zoals de marxistische doctrine wil, van de machtsovername door een klasse-partij als subject van de geschiedenis de afschaffing van dit geschil te verwachten" (Lyotard 1990, 133).

In de derde plaats gaat het Lyotard uiteindelijk niet om het schandaal van de uitbuiting als zodanig, maar om het feit dat de arbeiders verhinderd worden hierover te spreken: "Deze onderdrukking is de enige radicale, die de slachtoffers belet ertegen te getuigen" (Lyotard 1990, 133).

De eerste twee opmerkingen verwijzen naar het eerder besproken fundamentalisme en universalisme. De toevoeging van de derde opmerking maakt duidelijk welke politieke consequentie uit Lyotards kritiek op het marxisme voortvloeit. Lyotard kiest niet voor een politiek die een totale en fundamentele omwenteling beoogt, maar voor een politiek die wat ik zou willen noemen 'het recht op verwoording' tracht te realiseren.

2. De analyse van de hedendaagse maatschappij

Meteen bij de aanvang van zijn belangrijkste werk *Le différend* noemt Lyotard "het genre van het economische vertoog (de ruil, het kapitaal)" een van zijn belangrijkste tegenstanders (Lyotard 1983, 11). De achtergronden hiervan worden aan het eind van het boek duidelijk, waar Lyotard zowel zijn

economische als zijn politieke visie uitwerkt. Ik zal eerst Lyotards economische theorie in engere zin behandelen (a), die ik vervolgens zal vergelijken met die van Marx (b); daarna zal ik ingaan op de politieke effecten die volgens Lyotard aan de bestaande economie verbonden zijn (c), waarna ten slotte de politiek die Lyotard zelf voorstaat aan de orde komt (d).

a. De economie

In het algemeen is typerend voor Lyotards filosofie dat hij de dingen vanuit de taal benadert, of preciezer gezegd vanuit het gebeuren van de taal in de tijd. Zinnen gebeuren in de tijd, zinnen vinden achtereenvolgens plaats in de tijd; dat zijn de ontologische uitgangspunten van Lyotards beschouwingen. Centraal staan dus zinnen en tijd, ook als het om de economie gaat: Economische processen worden in Lyotards visie geleid door een afzonderlijk 'economisch genre'. Dit genre dient er op zichzelf bekeken slechts toe om de ruil (koop en verkoop) af te wikkelen. 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 y op tijdstip t2 object b af aan x (Lyotard 1983, 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 te annuleren: het crediteur worden van x en debiteur worden van y ten gevolge van de eerste zin 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. Precies hierin ligt de specifieke eigenschap van het economische genre. Weliswaar bestaan er meer genres waarin een zin een bepaald vervolg eist - zo vraagt het ethische gebod een volgende zin die als uitvoering van het gebod kan gelden -, maar alleen in het economische genre is de tweede zin ook voorwaarde of vooronderstelling van het plaatsvinden van de eerste (Lyotard 1983, 249). Het latere is als het ware het eerdere. De tweede zin, de annulering van de schuld door y, moet zeker zijn. En hoe eerder deze annulering zal plaatsvinden, des te zekerder deze is. Het tijdsverschil tussen t1 en t2 moet zo klein mogelijk zijn (en wat resteert moet met geld - rente - worden gecompenseerd). De toekomst moet verzekerd zijn en kan daarom niet snel genoeg plaatsvinden. Tijd winnen, dat is dus de enigszins paradoxale inzet of 'finaliteit' van het economische genre.

Ook behoort het tot de uitgangspunten van het economische genre dat de waarde van objecten a en b gelijk is, want anders zou er geen sprake kunnen zijn van een annulering van de schuld. Maar op grond van welke maatstaf kunnen waarden als gelijk worden beschouwd? In overeenstemming met Marx en in weerwil van de ontwikkeling van de economische wetenschap ná Marx stelt Lyotard dat de waarde niet op een subjectieve waardeschatting kan berusten. De (ruil-)waarde kan dus niet gebaseerd zijn op de gebruiks-

waarde, de behoefte, het grensnut e.d. Deze begrippen getuigen volgens Lyotard van een antropocentrische manier van denken; alsof het economische ruilproces naar de maat van de mens zou verlopen.

Lyotard verkiest aan te sluiten bij de objectieve 'arbeidswaardeleer', die in de door Marx ontwikkelde versie de arbeidstijd centraal stelt: de maatstaf van de waarde is de maatschappelijk gemiddelde (noodzakelijke? - FvP) arbeidstijd die in de objecten is opgeslagen. Een aspect van deze theorie wordt door Lyotard echter bekritiseerd: er gaat de suggestie van uit dat de objecten produkten van de arbeid moeten zijn. Dit is een onnodige veronderstelling, daar de ruil ook ongeproduceerde goederen (bijv. grond) kan betreffen. Volgens Lyotard is in Marx' opvatting van de waarde slechts het element van de tijd relevant. Hierbij gaat het niet alleen om de arbeidstijd - ook de tijd die verloopt tussen het moment van produktie en dat van de verkoop verhoogt de kosten en daarmee de waarde die gerealiseerd moet worden. Tijd betekent hier overigens tijdsduur, en wel de (eventueel met behulp van de klok) 'telbare' tijdsduur (Lyotard 1983, 250). De (ruil-)waarde is dus evenredig aan de hoeveelheid opgeslagen tijd. We kunnen concluderen dat Lyotard de 'arbeidswaardetheorie' vervangt door een 'tijdswaardetheorie'.

De arbeid, zo stelt Lyotard, behoort op zichzelf niet tot het economische genre, dat zoals gezegd slechts de ruil betreft. Volgens Lyotard vormen noch de produktie, noch de consumptie het zwaartepunt van de economie. De produktie is slechts relevant in zoverre ze de ruil uitstelt, terwijl de consumptie als vernietiging van goederen eveneens ondergeschikt is aan de ruil. Lyotard maakt dus uitdrukkelijk de ruil tot hoofdmoment van het economische proces.

Lyotard beschrijft de arbeid als zodanig als een samenspel van twee genres: dat van de verbeelding, waarmee het gewenste object bedacht en gemodelleerd wordt, en dat van de technische uitvoering, waarmee de benodigde materialen tot het gewenste object getransformeerd worden. Beide genres, verbeelding en transformatie, uitvinding en uitvoering, zijn volgens Lyotard heterogeen ten opzichte van het economische genre. Wanneer het genre van de ruil op dat van de verbeelding of van de transformatie stuit, is een geschil aan de orde (Lyotard 1983, 250-251).

Op dit moment verschijnt het kapitaal in Lyotards uiteenzetting. Het kapitaal is de doorslaggevende kracht die het economische genre de hegemonie bezorgt over de beide genres die samen de arbeid vormen. Het economische genre draait om tijd winnen. Gezien vanuit het economische genre geldt de arbeid niet als een verbruik van bijvoorbeeld energie of scheppend vermogen, maar van tijd (Lyotard 1983, 251). Zodra het economische genre over de arbeid heerst, verschijnt de arbeid als tijdverlies. Er bestaat volgens Lyotard een onoplosbaar geschil tussen arbeid en tijd winnen. De hegemonie

van het 'gekapitaliseerde' economische genre over de arbeid uit zich op twee manieren: allereerst doordat de arbeidsomstandigheden niet op de arbeid maar op het tijd winnen zijn afgestemd en ten tweede doordat de arbeid de vorm van loonarbeid aanneemt, zodat de arbeider (zoals reeds vermeld) als de verkoper van een waar wordt beschouwd (Lyotard 1983, 254).

Maar wat is het kapitaal eigenlijk? Zoals gezegd worden waren geruild met als maatstaf de opgeslagen tijd. Lyotard definieert nu het geld als een teken voor een pakketje van zulke opgeslagen tijd. Het kapitaal is dan geld in zoverre dit in steeds weer nieuwe transacties teruggebracht wordt. Op dit punt blijkt Lyotard - net als Marx - een bezitsverhouding van doorslaggevend belang te achten, ook al gaat het bij Lyotard niet om het bezit van produktiemiddelen, maar om het bezit en een bepaald gebruik van opgeslagen tijd: "Er zijn diegenen die slechts 'hun' tijd (hic et nunc) kunnen verkopen en diegenen die geaccumuleerde tijd tot hun beschikking hebben en deze in circulatie kunnen brengen" (Lyotard 1983, 252). Het kapitaal kan met zijn geaccumuleerde tijd vele transacties naar zich toe trekken, ook in die zin dat het ruilbetrekkingen schept waar die nog niet bestonden. Kapitaalbezit betekent het vermogen de tijdsduur tussen bijvoorbeeld productie en verkoop of tussen levering en betaling te overbruggen, een vermogen waarover 'arbeiders' bij gebrek aan geaccumuleerde tijd niet beschikken.

Lyotard wijst erop dat de transactie tussen arbeiders en kapitaal een asymmetrische is. Terwijl de kapitalist slechts opgeslagen tijd (geld) afstaat, brengen de arbeiders naast opgeslagen tijd (hun opleiding e.d.) voornamelijk 'reële' tijd in, door Lyotard zojuist hun hier-en-nu-tijd genoemd: de arbeiders gaan de verplichting aan om zich tussen die en die tijdstippen aanwijsbaar daar en daar, d.w.z. onder de controle van de kapitalist te bevinden.

Lyotard neemt dus niet het meerwaarde-begrip van Marx over. Van belang is niet dat de arbeider meerwaarde schept, maar dat hij zijn tijd in dienst van de kapitalist moet stellen. Dit maakt wél een vorm van uitbuiting mogelijk, maar hierbij gaat het, als ik Lyotard goed begrijp, uiteindelijk niet om een fysieke en financiële, maar om een 'tijdmatige' uitbuiting. Het cruciale punt is niet dat de arbeider structureel onderbetaald wordt voor de met zijn inspanningen geschapen waarde, maar dat hij zijn reële tijd tegen opgeslagen tijd ruilt. Lyotard merkt op dat al zou de arbeider bij deze transactie 'winst' maken in de vorm van opgeslagen tijd, hij toch reële tijd tekort zou komen om deze opgeslagen tijd zinvol te investeren (Lyotard 1983, 254). De uitbuiting ligt dus in de beslaglegging op de reële tijd van de arbeider, zodat hij onvoldoende tijd heeft om zelf transacties op te zetten. Een arbeider zal nooit greep krijgen op het netwerk van transacties waaruit de economie bestaat.

b. Een vergelijking met Marx

Op praktisch vlak leidt Lyotards analyse in eerste instantie niet tot geheel

andere consequenties dan die van Marx. Uit Lyotards beschouwing volgt dat de strijd van de arbeiders tegen het kapitaal zich op twee punten zou kunnen richten: a) de vormgeving van de arbeid volgens de oneigenlijke inzet van het tijd winnen, met alle gevolgen vandien voor de arbeidsomstandigheden (en het milieu - een zaak die Lyotard niet noemt), en b) de arbeidstijd, dus de reële tijdsduur waarin de arbeiders onder de controle van de kapitalist gesteld zijn enerzijds en de waarde van de daarvoor ontvangen vergoeding (de verhouding van lonen en prijzen) anderzijds.

In theoretisch opzicht wijkt Lyotard echter sterk van Marx af, hetgeen toch weer een enorm praktisch verschil met zich meebrengt. Want vanuit Lyotards theorie kan de genoemde strijd van de arbeiders niet in het kader van een revolutionaire politiek geplaatst worden. Lyotards theoretische distantie van Marx omvat diverse kwesties. In het algemeen zien we dat Lyotard het kapitalisme niet opvat als een produktiewijze, zoals Marx deed, maar als een stelsel dat uit is op beheersing: beheersing van de toekomst vanuit het oogpunt van de ruil en in het verlengde daarvan beheersing van de tijd van de arbeiders. Zo beschouwd sluit Lyotard aan bij de visie van de Frankfurter Schule, die in het kapitalisme eveneens vooral een beheersingssysteem heeft gezien. Volgens Lyotard is deze beheersing gericht op de meest elementaire entiteit die maar beheerst kan worden, namelijk de tijd.

Van groot belang is Lyotards stelling dat produktie en consumptie als momenten van de economie ondergeschikt zijn aan het ruilproces, opgevat als een sequentie in de ('telbare') tijd. Of met deze stelling en de daaraan verbonden 'tijdswaardetheorie' als alternatief voor de 'arbeidswaardeleer' vanuit het oogpunt van de economische theorievorming veel gewonnen is, moet ik in het midden laten⁸. Het gaat mij hier om het filosofische kader waarbinnen Lyotards theorie zich beweegt. In dit opzicht houdt Lyotards stelling verband met twee kritische lijnen in zijn theorie:

1. zijn afwijzing van de dialectiek. We hebben in het voorgaande reeds uitvoerig stil gestaan bij Lyotards weigering om de verhouding tussen arbeid en kapitaal als een dialectische tegenstelling op te vatten. Evenzeer snijdt Lyotard een dialectiek van produktie en consumptie of van produktiekrachten en -verhoudingen de pas af. In tegenstelling tot Marx brengt Lyotard de kapitalistische economie niet op dialectische wijze in kaart. De belangrijke consequentie hiervan is dat Lyotard ook geen mogelijke 'opheffing' in zijn analyse van de economie inbouwt;

2. zijn kritiek op het antropocentrisme. We zagen dat Lyotard - evenals Marx - de in de ruil geldende waarde van goederen niet op de subjectieve

⁸Bennington (1988) - vooralsnog de beste inleiding in de theorie van Lyotard - wijst erop (pg. 39-41) dat Lyotard op het punt van de waardetheorie geïnspireerd is door Sraffa.

menselijke behoeften wil funderen. Maar naar aanleiding van het feit dat Marx ertoe neigt alle ruil-objecten als arbeidsprodukten op te vatten, richt Lyotard een soortgelijke kritiek ook op Marx zelf.

Volgens Lyotard beweegt Marx zich in het denkkader van een 'metafysica' van de produktie, van de voortbrenging/schepping, die zijn wortels heeft in de filosofie van Aristoteles. Marx denkt in termen van 'arbeidskracht' en 'produktiekrachten', als vormen van scheppend vermogen. Dit scheppend vermogen wordt door Marx als een van de elementaire eigenschappen van het menselijke subject beschouwd (Lyotard 1983, 250). Lyotard daarentegen wenst economische processen als ruil en arbeid niet op het menselijke subject te herleiden.

Inderdaad heeft Marx in de verschillende fasen van zijn ontwikkeling steeds op de een of andere manier een verwijzing naar de menselijke subjectiviteit in zijn theorie opgenomen - aanvankelijk via het begrip vervreemding (1): mens en arbeid zijn van elkaar vervreemd, en later via het begrip gebruikswaarde (2): waren hebben gebruikswaarde in zoverre ze menselijke behoeften bevredigen.

ad 1. Het is duidelijk dat het begrip vervreemding op een antropocentrisch denken berust. Een eventuele vervreemding van de mens moet immers worden afgemeten aan een verondersteld wezen van de mens. Marx zelf heeft het denken in termen van vervreemding vanaf de Thesen über Feuerbach (1845) - naar mijn interpretatie - naar het tweede plan verschoven, omdat hij in het daaraan ten grondslag liggende begrip 'het wezen van de mens' een a-historisch en onmaatschappelijk begrip is gaan zien.

ad 2. Maar met het begrip gebruikswaarde heeft Marx opnieuw een referentie aan een veronderstelde menselijkheid opgenomen. In zijn waardeleer komen twee aspecten aan de orde: ruilwaarde én gebruikswaarde⁹. Zodoende kon hij er in zijn theorie over de economische crisis op wijzen dat de daardoor veroorzaakte kapitaalsvernietiging niet alleen een verlies van ruilwaarde inhield, maar ook van gebruikswaarde, dus ook een verlies betekende ten overstaan van de behoeften en het scheppingsvermogen van de mens. Precies om die reden heeft Marx gemeend dat de menselijke subjectiviteit zou opstaan tegen deze cycli van crises, en wel in de hoedanigheid van het proletariaat. Lyotard daarentegen heeft met zijn verwijdering van de gebruikswaarde ook de hoop op de revolutionaire potentie van 'het menselijke' uit zijn economie geschrapt.

Lyotards afwijzing van zowel de dialectiek als het antropocentrisme kan

⁹Zo levert Marx kritiek op Ricardo vanwege het feit dat deze de gebruikswaarde wel veronderstelt, maar in zijn theorie verder geen rol laat spelen. Zie Marx 1974, 179, 227 en 540. Vgl. tevens Van Peperstraten 1987, 147 en 161.

aldus in verband worden gebracht met het feit dat beide benaderingen een 'opheffing' van de bestaande maatschappijstructuur in het vooruitzicht stellen. Nu kan verder worden opgemerkt dat zowel de dialectiek als het antropocentrisme een beroep doen op 'wezenscategorieën', of - kantiaans gesproken - op ideeën: op de waarde als het wezen van de prijs etc. en op het wezen van de mens. Maar een herleiding van de werkelijkheid op ideeën is in Lyotards ogen tendentieel totalitair. Bijvoorbeeld: de economie op het wezen van de mens herleiden, brengt logischerwijs de eis met zich mee dat dit wezen weer bepalend wordt voor de economie. Dit kan evenwel alleen die partij aan de macht brengen die zich aanmatigt te weten wat het wezen van de mens is.

Daarentegen blijkt Lyotard erin geslaagd te zijn de economie in kaart te brengen zonder gebruik te maken van wezenscategorieën. In Lyotards economische theorie is de tijd het centrale gegeven. Zijn terloopse opmerking dat het hierbij om de 'telbare' tijdsduur gaat, dus om de zichtbare 'kloktijd', is van eminent belang. Deze kloktijd behoort immers tot de eerder besproken 'categorieën van de werkelijkheid'¹⁰. Het economische genre en daarmee alle belangrijke economische verhoudingen kunnen in zijn analyse dus met categorieën van de werkelijkheid worden beschreven, zodat het gebruik van wezenscategorieën of ideeën althans op economisch gebied niet nodig is. De spanningsverhouding tussen werkelijkheid en idee bevindt zich bij Lyotard dan ook niet binnen 'het economische genre', maar tussen dit genre en de cultuur, zoals we verderop zullen zien.

Tot slot van dit onderdeel wil ik enige vragen stellen bij Lyotards these dat arbeid uit zichzelf niet op tijd winnen gericht is. Maar wie wil nu ergens lang over doen, als het ook korter kan? Wat is er tegen tijd winnen? In elke menselijke activiteit is toch een efficiënte tijdsbesteding verdisconteerd? Of misschien niet in de kunst? Lyotards definitie van arbeid doet sterk aan kunst denken: arbeid draait om verbeelding en technische uitvoering van het verbeelde. In de 'praktijk' verdwijnt deze gelijkenis tussen arbeid en kunst vanzelfsprekend op het moment dat het kapitaal werkzaam wordt. De arbeidende schepping wordt aan het economische genre ondergeschikt gemaakt, de kunstzinnige schepping niet, althans niet volledig: 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. Maar is het geschil dat Lyotard op deze wijze tussen kapitaal en arbeid kan schetsen,

¹⁰In Lyotards visie bestaan ook niet-telbare vormen van tijd, zoals het 'nu', waaraan bijvoorbeeld in de kunst kan worden geappelleerd, en het 'al-tijd' van de ethische verplichting, die door geen enkele daad in de 'werkelijke', telbare tijd wordt ingehaald.

niet gebaseerd op een nogal a-historische gelijkstelling van arbeid met kunst? Het bezwaar dat Lyotard tegen de 'scheppingsmetafysica' in Marx' visie op arbeid inbrengt, verliest veel van zijn kracht als Lyotard deze vervangt door een 'verbeeldingsmetafysica'.

c. De politiek van het kapitaal

Lyotard trekt - evenals Marx - een opmerkelijke vergelijking tussen Hegels speculatieve dialectiek en de 'beweging' van het kapitaal. Hegels veronderstelling van een subject van de geschiedenis dat alle 'andersheid' begrippelijk in zich opneemt, heeft haar juistheid bewezen in de beweging van het kapitaal, die ertoe tendeert elke activiteit waar ook ter wereld aan de wetten van de markt te onderwerpen. Het redelijke subject van de geschiedenis blijkt niets anders te zijn dan het kapitaal (Lyotard 1986b, 113). Vanuit zijn tijdsperspectief weet Lyotard echter ook het verschil tussen de dialectische beweging in Hegels filosofie en die van het kapitaal aan te duiden: terwijl Hegels filosofie de werkelijkheid achteraf in het begrip probeert te vatten en zodoende 'het laatste woord' wil hebben, 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 (Lyotard 1983, 201). Wat dat betreft wint de negatie het wel van de negatie. Lyotard erkent 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 (Lyotard 1986a, 18). Maar juist vanuit deze dynamiek poogt het kapitaal de inzet van het economische genre ook aan andere genres op te leggen. Het meest zichtbaar wordt dit volgens Lyotard in de recente ontwikkeling van de samenleving tot een informatica-netwerk, waarin de zinnen zelf tot waren worden, waarbij hun informatieve inhoud kwantitatief in bits wordt uitgedrukt (Lyotard 1983, 255). Deze vrees voor een reductie van de taal tot louter informatie, en wel tot informatie met handelswaarde, lijkt mij overigens wat overdreven. In ieder geval hoeft een dergelijke reductie niet op rekening van de computerisering als zodanig te worden geschreven, zoals Lyotard suggereert.

Maar volgens Lyotard poogt het kapitaal ook op minder directe wijze de taal te veroveren. De inzet van het economische genre - tijd winnen - wordt aan geheel anders georiënteerde genres opgedrongen. Het geld, teken voor gewonnen tijd, wordt maat van alle verrichtingen. De 'Gleichgültigkeit' van het geld (Marx), het evenveel-waard-zijn, maar ook de indifferentie, de onverschilligheid, overdekt de geschillen, de differenties tussen de genres (Lyotard 1985, 235). Het economische genre presenteert zich als het tribunaal over alle conflicten, maar daardoor worden geschillen behandeld als gedingen, over de vraag hoe méér rijkdom kan worden verworven.

Lyotard schetst een algemene strijdigheid tussen kapitaal en cultuur. Het

begrip cultuur verwijst bij Lyotard naar diverse genres die op ideeën georiënteerd zijn. Bijvoorbeeld kunst en ethiek zijn genres waarin respectievelijk wordt ingespeeld op esthetische ideeën en op de idee van morele vrijheid, de vrijheid die paradoxalerwijs de ethische verplichting op zich neemt. De cultuur vereist dus een ontvankelijkheid voor ideeën. Deze ontvankelijkheid komt echter niet aangewaaid, maar moet worden verworven door oefening van het oordeelsvermogen. Lyotard blijkt nu het begrip 'cultuur' op één lijn te stellen met het begrip 'arbeid': "De cultuur vergt arbeid en kost dus tijd" (Lyotard 1983, 259). Bij de verhouding tussen kapitaal en cultuur is dus dezelfde tijdsproblematiek aan de orde als bij de verhouding tussen kapitaal en arbeid. En dáárom vertegenwoordigt het kapitaal in Lyotards ogen een groot gevaar: het kapitaal, dus de gerichtheid op tijdwinst, overheerst niet alleen de arbeid in engere zin, maar dreigt ook de cultuur te elimineren en zodoende de ontvankelijkheid voor bijvoorbeeld de zeggingskracht van de kunst en voor de eis van rechtvaardigheid.

Deze problematiek kan op nog andere wijze worden verduidelijkt: juist omdat de kapitalistische economie zoals eerder uiteengezet volledig van de orde van de 'werkelijkheid' is, staat zij haaks op activiteiten waarmee tevens ideeën gemoeid zijn.

Dit alles heeft ook concrete politieke consequenties. Lyotard gaat er kennelijk van uit dat een ontwikkelde cultuur op politiek vlak gepaard zal gaan met een 'deliberatieve' (beraadslagende) orde. Hij merkt op dat de moderne democratieën in principe volgens dit model zijn geordend. Van belang is vooral het principe van de scheiding der machten, omdat daardoor verschillende perspectieven op vruchtbare wijze op elkaar kunnen inwerken. Anders gezegd, de deliberatieve orde is waardevol, omdat deze een veelheid aan genres in de besluitvorming betreft, die in hun onderlinge geschil toch tot hun recht komen. Zo start de beraadslaging in zijn weergave met de ethische vraag: wat moeten wij zijn? Daarna wordt de vraag van de kennis gesteld: wat kunnen we doen, met andere woorden, wat laat de werkelijkheid toe? Vervolgens wordt een beroep gedaan op de verbeelding: dit is een mogelijk model, waarna bij de eigenlijke besluitvorming de retoriek in het spel komt, vervolgens een oordeel geveld wordt, dat tot voorschriften en normeringen zal leiden, etc. (Lyotard 1983, 213-7 en 1986b, 107).

Het kapitaal zou met een deel van deze procedure nog wel kunnen instemmen, maar niet met de aanzet ertoe: de ethische vraag, die, omdat ze nooit afdoende beantwoord kan worden, deze beraadslaging voortdurend blijft voeden. Niet alleen heeft het kapitaal uit zichzelf geen affiniteit met ethiek, maar evenmin accepteert het openstaande vragen. Het kapitaal wil immers zekerheid, nú. Daarom, zo stelt Lyotard, brengt het kapitaal geenszins de deliberatieve orde (de democratie) met zich mee - zoals het moderne liberalisme suggereert - maar vereist het veeleer de onderdrukking ervan (Lyotard 1983, 256).

Voor Lyotard bestaan er dus zwaarwichtige redenen om verzet tegen het kapitaal te bepleiten. Dit verzet hoeft in zijn visie echter niet geheel of grotendeels van de kant van de arbeid te komen. Het kapitaal - of preciezer het door het kapitaal aangedreven economische genre - staat evenzeer in een 'geschilshverhouding' tot allerlei andere genres, met name de ideeëngenres van de cultuur. Verzet tegen het kapitaal kan dus evenzeer bestaan in versterking van de rol die de kunst en de ethiek spelen, en moet in ieder geval zijn beslag krijgen in een versterking van de democratie - voorzover deze deliberatieve orde is: de politieke neerslag van wat ik 'het recht van de diversiteit' zou willen noemen.

Maar, zoals bekend, heeft het verzet tegen het kapitaal te maken met een geduchte tegenstander, namelijk met de illusie. Lyotard spreekt overigens nogal globaal over de illusie die door het kapitaal wordt verbreid. In feite kunnen in zijn tekst twee vormen worden onderscheiden: de illusie van de universele rijkdom en die van de universele behoeftenbevrediging.

Lyotard memoreert dat ook het kapitaal zijn geschiedfilosofie kent. Deze vormt één van de 'grote verhalen' van het modernisme. Het kapitaal stelt een emancipatie van de mensheid via meer rijkdom en meer zekerheid in het vooruitzicht - illusie nummer één. Intussen, zo stelt Lyotard, heeft de geschiedenis ook het 'grote verhaal' van het kapitaal gebroken: de economische crises van 1911 en 1929 weerleggen de doctrine van het economisch liberalisme, d.w.z. de stelling dat het vrije spel van vraag en aanbod de algemene verrijking begunstigt, terwijl de crisis van 1974-79 de post keynesiaanse aanpassing van deze doctrine weerlegt (Lyotard 1983, 258).

Hier past natuurlijk dezelfde opmerking als bij de zogenaamde weerlegging van het marxisme: ideeën die de zichtbare werkelijkheid overstijgen, kunnen door die werkelijkheid niet echt worden weerlegd. Toch is er een verschil. Het is evident dat het kapitalisme door de genoemde crises minder in moeilijkheden is gebracht dan het marxisme door de opstanden van de arbeiders tegen de partij.

Dit zou te maken kunnen hebben met het feit dat de tweede vorm die de illusie van het kapitaal aanneemt hardnekkiger van aard is. Lyotard noemt het de dwaasheid, de 'transcendentale illusie' van het kapitaal dat het suggereert de oneindigheid van de menselijke wil in werkelijkheid te kunnen omzetten (Lyotard 1985, 235). Dat wil zeggen, het kapitaal pretendeert élk ooit maar te bedenken en te verlangen object 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' (Lyotard 1988, 135). De oneindigheid van dit 'alles' betekent enerzijds dat het systeem zich openstelt voor een eindeloos onderzoek, leidend tot vernieuwingen, die kennis, performativiteit en behoeftenbevrediging vermeerderen. Anderzijds presenteert het systeem zich alsof het zelf de actualiteit van

deze oneindigheid vormt - als 'het land van de onbegrensde mogelijkheden' die hier en nu gerealiseerd zijn - waarmee het dus de 'transcendentale illusie' belichaamt. En zoals Kant al wist, vormt deze illusie een onuitroeibare menselijke zwakte.

d. Politiek à la Lyotard

Hoewel ik in deze slotparagraaf geen uitvoerige evaluatie van Lyotards theorie kan houden - ik probeer slechts de politieke implicaties van zijn filosofie te tonen - meen ik toch te kunnen vaststellen dat Lyotard een consistente maatschappijkritiek biedt, zonder echter in de voetsporen van het marxisme te treden. We hebben gezien dat Lyotard het economische genre beschouwt als een van de vele genres, waartussen geschillen onvermijdelijk zijn. Problematisch is het onrecht dat uit de feitelijke hegemonie van het economische genre voortvloeit, doordat de andere genres worden onderdrukt. De oplossing hiervoor is echter niet om het economische genre te verwijderen of 'op te heffen', maar om tegenwicht te bieden. De ruil, de geldeconomie, de vrije markt, het kapitaal, dit alles kan gehandhaafd worden, mits het van zijn hegemoniale positie wordt beroofd¹¹.

Wanneer we dus de vraag stellen welke politiek uit Lyotards analyse van de huidige samenleving voortvloeit, dan ligt de zaak aan de twee klassieke uiteinden duidelijk: Lyotard ondersteunt noch het kapitaal, noch een marxistische revolutionaire beweging. Is Lyotards politiek dan die van de 'derde weg', de 'reformistische' politiek van de zogeheten 'sociaal-democratie'? Het blijkt dat Lyotard afstand neemt van het reformisme, omdat dit te zeer de 'geldtaal' van het economische genre volgt (Lyotard 1983, 258). Het reformisme plaatst zich binnen het economische genre en gaat daar slechts een geding aan, namelijk over de verdeling van het geld - terwijl het zaak is om ook het geschil met het economische genre aan te gaan.

Mij lijkt bovendien dat het failliet van het staatsocialisme in Oost-Europa ook de sociaal-democratie heel snel in ernstige moeilijkheden zal brengen. De sociaal-democratie heeft haar populariteit immers altijd voor een belangrijk deel te danken gehad aan het feit dat zij een middenweg tussen liberalisme (of kapitalisme) en marxisme (of staatsocialisme) leek te bieden. En met het verdwijnen van één van deze extremen komt óók een middenweg er wat verweesd en verloren uit te zien.

Lyotards betoog biedt slechts enkele aanknopingspunten voor een nadere invulling van het door hem gewenste tegenwicht tegen het kapitaal. We zagen dat het kernprobleem volgens Lyotard in het onrecht ligt. Positief beschouwd verwijst dit dus naar de idee van rechtvaardigheid en daarmee -

¹¹Daarentegen propageerde Marx al vroeg de afschaffing van 'de individuele ruil'. Zie bijv. Marx 1979, 54.

in eerste instantie - naar het ethische genre. In de politiek dient dit ethische genre te verschijnen in de vorm van een open vraag: wat moeten wij zijn? Deze vraag dient daar tevens de eerste of hoogste vraag te zijn. Lyotard licht verder toe dat deze vraag vanwege het daarin aangesproken 'wij' noodzakelijkerwijs verwijst naar nog een andere idee, namelijk de idee van de mensheid. We kunnen deze beide ideeën samenvoegen in de idee van een rechtvaardige mensheid. Het gaat hier uitdrukkelijk om 'ideeën van de rede'. Dit betekent twee dingen: zo'n idee kan niet worden gerealiseerd, maar hoogstens als leidraad dienen, én zo'n idee is universeel, betreft dus de universele mensheid.

Uit de idee van een rechtvaardige mensheid valt dus géén politiek programma in de concrete zin van het woord te distilleren, zoals Lyotard in de laatste zinnen van *Le différend* nog eens onderstreept (Lyotard 1983, 260). Men moet immers een idee niet proberen te verwerkelijken! Lyotard kiest dus opzettelijk voor een zwakke oplossing. De idee van een rechtvaardige mensheid kan slechts de regulatieve idee van een deliberatieve politieke orde vormen. Dit betekent echter niet dat de politiek zich enkel op de ethiek in engere zin moet oriënteren. Een doordacht idee van rechtvaardigheid brengt volgens Lyotard juist met zich mee - en hiermee wijkt hij op een belangrijk punt af van Kant - dat ál het gebeuren van de taal een kans krijgt gehoord en ingevoegd te worden, in welk genre dit gebeuren ook staat. Rechtvaardigheid betekent dus zowel het 'recht van verwoording' als het 'recht van de diversiteit'. Op deze wijze is de idee van een rechtvaardige mensheid met een vorm van pluralisme verbonden.

Hierbij is nog een andere kwestie van belang. Lyotards kritiek op het kapitaal draait uiteindelijk om het feit dat het kapitaal de idee van een rechtvaardige mensheid onderdrukt. Het kapitaal stelt zich wel universeel op, maar alleen doordat het een wereldmarkt wil creëren (Lyotard 1983, 257). Aan de andere kant, zo stelt Lyotard, moet het verzet tegen het kapitaal zich niet op de nationale gemeenschappen baseren, want dit 'nationalisme' is eveneens strijdig met de idee van een universele mensheid. Het nationalisme vestigt zich op de grondslag van de lokale traditie en op de mythe van het voorouderlijke heldendom (Lyotard 1983, 260). Het pluralisme van Lyotard betekent dus géén nationalisme.

Misschien kan op deze wijze aan het begrip 'sociaal-democratie' weer een duidelijke betekenis gegeven worden: die van het opkomen voor het 'recht van verwoording' en het 'recht van de diversiteit', voor de democratie als deliberatieve orde. Een orde, die zich niet op het beperkte 'wij' van de natie, maar op het universele 'wij' van de mensheid oriënteert. Een verder uitbouwen dus van datgene wat globaal met 'mensenrechten' wordt aangeduid, is de meest zinnige basis voor een politieke beweging, nu ook in Oost-Europa.

Literatuur

- Bennington, G., 1988, *Lyotard. Writing the event*, Manchester.
- Lyotard, J.-F., 1983, *Le différend*, Minuit, Paris.
- Lyotard, J.-F., 1985, *Judicieux dans le différend*, in: J. Derrida e.a., *La faculté de juger*, Paris, 195-236.
- Lyotard, J.-F., 1986a, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Galilée, Paris.
- Lyotard, J.-F., 1986b, *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Galilée, Paris.
- Lyotard, J.-F., 1988, *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Galilée, Paris.
- Lyotard, J.-F., 1990, *Pérégrinations*, Galilée, Paris.
- Marx, K., 1974, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie; Rohentwurf 1857-58*, Berlin.
- Marx, K., 1979, *Das Elend der Philosophie*, neu hrsg. von Hans Pelger, 11. Aufl., Berlin-Bonn.
- Peperstraten, F. van, 1987, *Marx en Proudhon*, Tilburg University Press.
- Peperstraten, F. van, 1991a, Communicatie of reflexieve ontvankelijkheid? Lyotard en de grondslag van kritische filosofie, in *Krisis*, no 42, 11e jrg. no 1, maart 1991, 57-71.
- Peperstraten, F. van, 1991b, Verlichtingsfilosofie twee eeuwen later. J.-F. Lyotard als postmoderne Kant, in *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, 83.3, 1991, 188-205.
- Peperstraten, F. van, 1991c: *Samenleving ter discussie. Inleiding in de sociale filosofie*, Coutinho, Muiderberg.