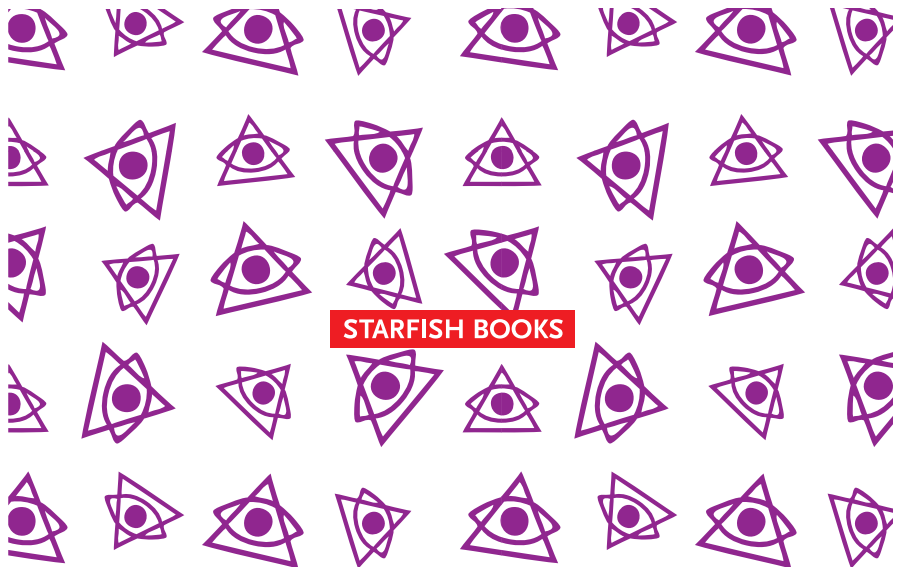


SLAVOJ ŽIŽEK



**ALS EEN DIEF
OP KLAARLICHTE DAG**



STARFISH BOOKS

INHOUD

INLEIDING: EERST HET SLECHTE NIEUWS EN DAN HET GOEDE... DAT MISSCHIEN NÓG SLECHTER IS	7
1. DE STAAT DER DINGEN: DE OMGEKEERDE WERELD VAN HET MONDIALE KAPITALISME	23
2. GRILLEN VAN DE MACHT: LENIN NAVIGEERT IN ONBEKENDE WATEREN	82
3. VAN IDENTITEIT NAAR UNIVERSALITEIT: WAT AGATHA WIST	145
4. ERNST LUBITSCH, SEKS EN INDIRECTHEID	191
CONCLUSIE: HOE LANG KUNNEN WE NOG MONDIAAL HANDELEN EN LOKAAL DENKEN?	244
EINDNOTEN	281

INLEIDING

EERST HET SLECHTE NIEUWS

EN DAN HET GOEDE... DAT

MISSCHIEN NÓG SLECHTER IS

Alain Badiou's *Het ware leven*¹ opent met de provocatieve bewering dat het, van Socrates af aan, de functie van de filosofie is geweest de jeugd te corrumperen, haar van de heersende ideologisch-politieke orde te vervreemden (of beter gezegd te 'extraneëren,' in de zin van Brechts *verfremden*), radicale twijfel bij haar te zaaien en haar in staat te stellen autonoom te denken. De jeugd ondergaat het educatieve proces met het oog op haar integratie in de hegemoniale sociale orde, wat de reden is dat haar onderricht een cruciale rol speelt in de reproductie van de heersende ideologie. Geen wonder dat Socrates, 'de eerste filosoof,' ook het eerste slachtoffer van die ideologie was; hij kreeg van de democratische rechtbank in Athene het bevel om vergif te drinken. En is dit prikkelen door de filosofie geen andere naam voor het kwaad, in de zin van het ontwrichten van de ingeburgerde manier van leven? Alle filosofen prikkelden: Plato onderwierp oude gebruiken en mythen aan een meedogenloos rationeel onderzoek, Descartes ondermijnde het harmonieuze middeleeuwse universum, Spinoza werd uiteindelijk geëxcommu-

niceerd, Hegel ontketende de allesvernietigende kracht van de negativiteit, Nietzsche demystificeerde het fundament van onze moraliteit ... ook al leken zij soms bijna op staatsfilosofen, de gevestigde orde voelde zich nooit helemaal op haar gemak met hen. We moeten ook kijken naar hun tegenhangers, de 'normaliserende' filosofen die hebben geprobeerd het verloren gegane evenwicht te herstellen en de filosofie te verzoenen met de gevestigde orde: Aristoteles met betrekking tot Plato, Thomas van Aquino met betrekking tot het bruisende vroege Christendom, de post-Leibnizianse rationale theologie met betrekking tot het Cartesianisme, het neo-Kantianisme met betrekking tot de post-Hegeliaanse chaos ...

Is het koppel Jürgen Habermas/Peter Sloterdijk niet de jongste incarnatie van deze spanning tussen prikkelen en normaliseren, zoals blijkt uit hun reactie op de verpletterende impact van de moderne wetenschappen, met name de hersenwetenschappen en de biogenetica? De vooruitgang van de hedendaagse wetenschappen vernietigt de fundamentele aannames van ons alledaagse begrip van de werkelijkheid.

In beginsel kan men vier houdingen aannemen tegenover deze doorbraak. De eerste is om eenvoudigweg te blijven aandringen op radicaal naturalisme, d.w.z. om heldhaftig de logica van de wetenschappelijke 'onttovering van de werkelijkheid' te blijven nastreven, ongeacht de kosten, zelfs als de meest fundamentele coördinaten van onze horizon van betekenisvolle ervaring erdoor verbrijzeld worden. (In de hersenwetenschappen kiezen Patricia en Paul Churchland het meest radicaal voor deze positie). De tweede is om een wanhopige poging te ondernemen zich onder of buiten de wetenschappelijke aanpak te bewegen, in de richting van een vermoedelijk originelere en authentiekere interpretatie van de wereld (religie of andere vormen van spiritualiteit zijn hier de voornaamste kandidaten) – zoals Heidegger dat uiteindelijk ook doet. De derde en meest hopeloze benadering is om te proberen een of andere New Age-achtige 'synthese' te bewerkstelligen tussen de wetenschappelijke Waarheid en de premoderne wereld van de Betekenis. De bewering is hier dat de nieuwe wetenschappelijke resultaten zelf (zoals de kwantum-

fysica) ons dwingen het materialisme los te laten; zij duiden op een nieuwe vorm van (gnostische of oosterse) spiritualiteit. Hier is de standaardversie van dit idee:

De centrale gebeurtenis van de twintigste eeuw is de omverwerping van de materie. In de technologie, de economie en de politiek der naties neemt de rijkdom in de vorm van fysieke hulpbronnen gestaag af qua waarde en betekenis. De krachten van de geest zijn overal in opkomst tegen de brute kracht der dingen.²

Deze redeneertrant staat voor ideologie op zijn slechtst. De herinstructie van fatsoenlijke wetenschappelijke problemen (de rol van golven en trillingen in de kwantumfysica, bijvoorbeeld) in het ideologische domein van 'de geest versus brute dingen' verdoezelt het waarlijk paradoxale gevolg van de beruchte 'verdwijning van de materie' in de moderne natuurkunde: hoe 'immateriële' processen hun spirituele karakter verloren en een legitiem onderzoeksgebied van de natuurwetenschappen zijn geworden.

Geen van deze drie opties is voldoende voor de gevestigde orde, die graag van twee walletjes wil eten: zij heeft de wetenschap nodig als basis voor de economische productiviteit, maar tegelijkertijd wil zij de ethisch-politieke fundamenten van de samenleving vrijhouden van wetenschap. Op deze manier komen we uit bij de vierde optie, een neo-Kantiaanse staatsfilosofie waarvan Habermas vandaag de dag het voorbeeld is (maar er zijn ook anderen, zoals Luc Ferry in Frankrijk). Het is een nogal triest schouwspel om te zien hoe Habermas probeert de explosieve gevolgen van de biogenetica onder controle te krijgen en de filosofische gevolgen ervan in te perken – zijn hele streven verraadt de angst dat er iets zal gebeuren, dat er een nieuwe dimensie van 'het menselijke' zal ontstaan, en dat het oude beeld van menselijke waardigheid en autonomie niet ongedeerd zal overleven. Overreactie is hier de norm, zoals in het geval van de belachelijke respons op Sloterdijks Elmau-toespraak over biogenetica en Heidegger,³ toen de echo's van de Nazi-eugenetica

werden ontwaard in het (nogal redelijke) idee dat de biogenetica ons dwingt tot het formuleren van nieuwe ethische regels. De technologisch-wetenschappelijke vooruitgang wordt gezien als een verleiding die ons ertoe kan aanzetten om 'te ver te gaan' – door het verboden terrein te betreden van biogenetische manipulatie enzovoorts, en op die manier de kern van ons menszijn in gevaar te brengen.

De jongste ethische 'crisis' op het gebied van de biogenetica leidt tot de behoefte aan wat je gerust een 'staatsfilosofie' mag noemen: een filosofie die aan de ene kant wetenschappelijk onderzoek en technologische vooruitgang bevordert en aan de andere kant de volledige sociaal-symbolische impact daarvan binnen de perken houdt, d.w.z. voorkomt dat dit een bedreiging kan gaan vormen voor de bestaande theologisch-ethische constellatie. Geen wonder dat degenen die het meest aan deze eisen voldoen neo-Kantiaan zijn: Kant zelf richtte zich vooral op het probleem hoe je, met volledige inachtneming van de Newtoniaanse wetenschap, kunt garanderen dat de ethische verantwoordelijkheid vrijgesteld kan worden van het bereik van de wetenschap – zoals hij het zelf verwoordde beperkte hij de reikwijdte van de wetenschappelijke kennis om ruimte te scheppen voor geloof en moraliteit. Staan de hedendaagse staatsfilosofen niet voor dezelfde opdracht? Zijn hun inspanningen er niet op gericht om, via verschillende versies van transcendentale reflectie, de wetenschap in te perken tot zijn vooraf bepaalde betekenis horizon, en zo als 'illegitiem' de gevolgen ervan voor het ethisch-religieuze domein te veroordelen? In deze zin is Habermas feitelijk de ultieme filosoof van de (re-)normalisering, die wanhopig probeert de ineenstorting van onze gevestigde ethisch-politieke orde te voorkomen:

Zou het kunnen dat het corpus van Jurgen Habermas op een dag een van de eerste zal zijn waarin eenvoudigweg niets prikkelends meer kan worden aangetroffen? Heidegger, Wittgenstein, Adorno, Sartre, Arendt, Derrida, Nancy, Badiou, zelfs Gadamer: overal stuit je op

dissonanties. De normalisering krijgt vaste voet aan de grond. De filosofie van de toekomst – integratie die tot voltooiing is gebracht.⁴

De reden voor deze aversie van Habermas jegens Sloterdijk is dus duidelijk: Sloterdijk is de ultieme 'prikkelaar,' iemand die er niet voor terugdeinst om 'gevaarlijk te denken' en de vooronderstellingen van de menselijke vrijheid en waardigheid te bevragen, evenals die van onze liberale verzorgingsstaat, enzovoorts. Je hoeft niet bang te zijn om deze oriëntatie 'kwaad' te noemen – als je 'kwaad' begrijpt in de elementaire zin zoals die door Heidegger uit de doeken is gedaan. 'Het kwaad en daarom het meest acute gevaar is het denken zelf, voor zover het tegen zichzelf moet denken, maar dat zelden kan doen.'⁵ Heidegger had hier nog wat verder moeten gaan: het is niet alleen zo dat het denken kwaad is voor zover het er niet in slaagt tegen zichzelf te denken, en tegen de vertrouwde manier van denken; het denken, voor zover het zijn innerlijke potentieel is om vrijelijk en 'tegen zichzelf' te denken, is dat wat vanuit het standpunt van het conventionele denken alleen maar als 'kwaad' kan overkomen. Het is van cruciaal belang om vast te houden aan deze dubbelzinnigheid en om de verleiding te weerstaan een makkelijke uitweg te vinden door een of ander soort 'juiste maat' aan te duiden tussen de twee extremen van normalisering en de afgrond van de vrijheid.

Betekent dit dat we eenvoudigweg partij moeten kiezen in deze tegenstelling – het 'corrumpen van de jeugd' of het garanderen van betekenisvolle stabiliteit? Het probleem is dat vandaag de dag een simpele tegenstelling gecompliceerd raakt: onze mondiaal-kapitalistische werkelijkheid, doordrenkt als zij is door de wetenschappen, 'prikkel' zelf en daagt onze meest innerlijke vooronderstellingen op een veel shockender manier uit dan de wildste filosofische speculaties, zodat de taak van de filosoof niet langer het ondermijnen van het hiërarchische symbolische bouwwerk is dat ten grondslag ligt aan de sociale stabiliteit, maar – om naar Badiou terug te keren – het bewust maken van jongeren van de gevaren van de groeiende nihilistische orde

die zichzelf presenteert als het domein der nieuwe vrijheden. We leven in een buitengewone tijd, waarin er geen traditie is waarop we onze identiteit kunnen baseren, geen raamwerk van een betekenisvol universum dat ons in staat zou kunnen stellen een leven te leiden dat verder reikt dan hedonistische reproductie. Het nihilisme van vandaag de dag – de heerschappij van het cynische opportunisme, gepaard aan permanente angst – legitimeert zichzelf als een bevrijding van oude beperkingen: we zijn vrij om onze seksuele identiteit voortdurend opnieuw uit te vinden, om niet alleen ons werk of onze loopbaan te veranderen, maar zelfs onze meest innerlijke subjectieve kenmerken, zoals onze seksuele oriëntatie. Maar de reikwijdte van deze vrijheden wordt strikt begrensd door de coördinaten van het bestaande systeem, en ook door de manier waarop de consumentistische vrijheid effectief functioneert: de mogelijkheid om te kiezen en te consumeren verandert onmerkbaar in een *verplichting* van het superego om te kiezen. De nihilistische dimensie van dit domein van de vrijheid kan slechts functioneren op een permanent versnelde manier – zodra het vertraagt, worden we ons bewust van de betekenisloosheid van de hele beweging. Deze New World Disorder, deze geleidelijk aan ontstaande beschaving los van de wereld, raakt op illustratieve wijze de jongeren, die heen en weer slingeren tussen de intensiteit van het volledig opbranden (seksueel genot, drugs, alcohol, zelfs geweld) en het streven naar succes (studeren, carrière maken, geld verdienen ... binnen de bestaande kapitalistische orde). Zo wordt permanente transgressie de norm – neem de impasse in de seksualiteit of de kunst van vandaag de dag: is er iets saaier, opportunistischer of sterielier dan ten prooi te vallen aan het bevel van het superego om onophoudelijk nieuwe artistieke transgressies en provocaties uit te vinden (de performance-kunstenaar die op het podium masturbeert of zichzelf masochistisch snijdt, de beeldhouwer die rottende dierenlijken of menselijke uitwerpselen tentoonstelt), of aan de parallelle opdracht om zich over te geven aan steeds ‘gedurfdere’ vormen van seksualiteit?

Het enige radicale alternatief voor deze waanzin lijkt de nog ergere waanzin van het religieuze fundamentalisme te zijn, een gewelddadige terugtrekking in een of andere kunstmatig tot leven gewekte traditie. De opperste ironie is dat een meedogenloze terugkeer naar een orthodoxe traditie (een verzonnen traditie, uiteraard) zich voordoet als het ultieme ‘prikkelen’ – zijn de jonge zelfmoord-terroristen niet de meest radicale versie van de gecorrumpeerde jeugd? De grote opdracht voor het denken vandaag de dag is het ontwaren van de precieze contouren van deze impasse en het vinden van een uitweg. Een recent voorval illustreert op perfecte wijze het paradoxale samengaan van tegenstellingen dat ten grondslag ligt aan de overgang van trouw aan de traditie naar transgressief ‘prikkelen.’ In een hotel in Skopje, Macedonië, waar ik onlangs verbleef, informeerde mijn partner of roken in onze kamer was toegestaan, en het antwoord van de receptioniste was dolkomisch: ‘Natuurlijk niet, het is wettelijk verboden. Maar er staan asbakken in de kamer, dus het is geen probleem.’ De tegenstelling tussen verbod en toestemming werd in alle openheid voor kennisgeving aangenomen en daardoor geneutraliseerd, behandeld alsof het niet bestond. De boodschap luidde: ‘Het is verboden, maar dit is hoe je het moet doen.’ Dit voorval biedt wellicht de beste metafoer voor ons ideologische probleem van vandaag de dag.

Hoe zijn we op dit punt aangeland? Een van de grootste bijdragen van de Amerikaanse cultuur aan het dialectische denken is de reeks nogal vulgaire doktersgrappen van het type ‘eerst het slechte en dan het goede nieuws,’ zoals: ‘Het slechte nieuws is dat je terminale kanker hebt en binnen een maand zult overlijden. Het goede nieuws is dat we ook hebben ontdekt dat je ernstige Alzheimer hebt, dus je zult het slechte nieuws al zijn vergeten als je weer thuiskomt.’ Misschien moeten we voor een zelfde benadering kiezen als het om radicale politiek gaat. Na zo veel ‘slecht nieuws’ – als we zien dat zo veel hoop op het terrein van de radicale actie wreed de grond in geslagen is, tussen de twee uitersten van Maduro⁶ in Venezuela en Tsipras⁷ in Griekenland – is het makkelijk ten prooi te vallen

aan de verleiding om te beweren dat dergelijke actie nooit echt kans van slagen had, dat zij van het begin af aan gedoemd was, en dat de hoop op een echte, effectieve verandering ten goede slechts een illusie was. Wat we moeten doen is niet zoeken naar alternatief 'goed nieuws,' maar het goede nieuws ontwaren in het slechte nieuws, door van gezichtspunt te veranderen en het op een nieuwe manier te bekijken. Neem het vooruitzicht van de automatisering van de productie, die – zo wordt gevreesd – de behoefte aan werknemers radicaal zal verminderen en derhalve de werkloosheid zal laten exploderen. Maar waarom zouden we daar bang voor moeten zijn? Opent dit niet de mogelijkheid van een nieuwe maatschappij, waarin we allemaal veel minder zullen hoeven werken? In wat voor maatschappij leven we, waarin het goede nieuws automatisch in slecht nieuws wordt veranderd? Of, neem een ander voorbeeld van slecht/goed nieuws: is de fundamentele les van de recente onthulling van de zogenoemde *Paradise Papers* niet het eenvoudige feit dat de ultra-rijken in speciale zones wonen, waar ze niet onderworpen zijn aan de gewone wetgeving?

Er ontstaan nieuwe domeinen van emancipatoire activiteit, zoals steden die worden bestuurd door een burgemeester of een gemeenteraad met progressieve agenda's die in strijd zijn met de regels van hogere bestuursorganen, zoals een staat of een federatie. Er zijn voorbeelden te over, van individuele steden (Barcelona, Newark, en zelfs New York) tot netwerken van steden – onlangs besloten veel lokale autoriteiten in de vs om de afspraken over de bestrijding van de klimaatverandering te blijven nakomen, die door de regering-Trump waren geannuleerd. Het belangrijke gegeven hier is dat lokale autoriteiten gevoeliger zijn gebleken voor mondiale kwesties dan hogere autoriteiten. Dit is de reden dat we dit nieuwe fenomeen niet moeten afdoen als een strijd van lokale gemeenschappen tegen de regelgeving door de staat: lokale bestuurseenheden houden zich bezig met zaken die tegelijkertijd lokaal en mondiaal zijn, waarbij ze de staat vanuit twee richtingen onder druk zetten. De burgemeester van Barcelona houdt bijvoorbeeld vast aan het

openstellen van de stad voor vluchtelingen, terwijl ze zich verzet tegen de buitensporige invasie van toeristen in de stad.

Een andere emancipatoire stap is dat vrouwen *en masse* naar buiten komen met verhalen over mannelijk seksueel geweld. De verslaggeving in de media over deze ontwikkeling mag ons niet afleiden van wat er werkelijk gaande is: niets meer of minder dan een historische verandering, een groot ontwaken, een nieuw hoofdstuk in de geschiedenis van de gelijkheid. De verhoudingen tussen de seksen zijn duizenden jaren gereguleerd en gearrangeerd geweest; dit wordt nu allemaal in twijfel getrokken en ondermijnd. En nu zijn de betogers geen LHBT+minderheid, maar een meerderheid, namelijk vrouwen. Wat aan de oppervlakte komt is iets waar we ons allang bewust van waren, maar waar we het niet openlijk over konden (of wilden) hebben: de honderden manieren waarop vrouwen seksueel worden misbruikt. Vrouwen vragen nu om aandacht voor de duistere onderkant van onze officiële eisen ten aanzien van gelijkwaardigheid en wederzijds respect, en wat we ontdekken is onder meer hoe hypocriet en eenzijdig onze modieuze kritiek op de onderdrukking van vrouwen in moslimlanden is: we moeten de realiteit van onze eigen vormen van onderdrukking en uitbuiting onder ogen zien.

Net als bij iedere revolutionaire omwenteling zullen er talloze 'onrechtvaardigheden,' ironieën enzovoorts zijn. (Ik betwijfel bijvoorbeeld of de daden van de Amerikaanse komiek Louis CK, hoe betreurenswaardig en obsceen ze ook zijn, op één lijn kunnen worden gesteld met rechtstreeks seksueel geweld.) Maar opnieuw zou niets van dit alles ons mogen afleiden: we kunnen ons beter richten op de problemen die voor ons liggen. Hoewel sommige landen al een nieuwe post-patriarchale seksuele cultuur ervaren (kijk maar naar IJsland, waar tweederde van de kinderen buiten het huwelijk geboren worden en vrouwen meer openbare functies bekleden dan mannen), is een van de meest urgente taken het onderzoeken van wat we winnen en verliezen door de verandering van traditionele versierpatronen. Er zullen nieuwe regels moeten komen om een steriele cultuur van angst

en onzekerheid te vermijden – plus dat we er uiteraard voor moeten zorgen dat dit ontwaken niet zal omslaan in het zoveelste geval waarbij politieke rechtvaardiging wordt gebaseerd op de slachtofferstatus van het subject.

Is het fundamentele kenmerk van de hedendaagse subjectiviteit niet de rare combinatie van het vrije subject, dat zichzelf ervaart als uiteindelijk verantwoordelijk voor zijn lot, en het subject dat het gezag van zijn uitspraken baseert op zijn status als slachtoffer van omstandigheden die zich aan zijn controle onttrekken? Ieder contact met een ander menselijk wezen wordt ervaren als een potentiële dreiging – als de ander rookt of mij begerig aankijkt, doet hij me al pijn. Deze logica van het slachtofferschap is vandaag de dag veralgemeniseerd, en strekt zich uit tot ver buiten de klassieke gevallen van seksuele of racistische intimidatie – denk bijvoorbeeld aan de uitdijende financiële industrie van het betalen van schadevergoedingen, van de deal die de tabaksproducenten in de Verenigde Staten hebben gesloten, en de financiële claims van de Holocaust-slachtoffers en dwangarbeiders uit Nazi-Duitsland, tot het idee dat de vs Afrikaans-Amerikanen honderden miljarden dollars zouden moeten betalen voor alles waar deze mensen van beroofd zijn als gevolg van de slavernij. Deze notie van het subject als onschuldig slachtoffer wordt aangestuurd door een extreem narcistisch perspectief, waarin iedere ontmoeting met de Ander zich voordoet als een potentiële bedreiging van het precare denkbeeldige evenwicht van het subject; als zodanig is het niet het tegenovergestelde van, maar eerder een inherente aanvulling op het liberale vrije subject. In de hedendaagse overheersende vorm van individualiteit overlapt de egocentrische positionering van het psychologische subject op paradoxale wijze met de perceptie van zichzelf als slachtoffer van de omstandigheden.

Om terug te keren naar de asbak: het gevaar is dat de ideologie van de persoonlijke vrijheid, op soortgelijke wijze, tijdens het voortgaande ontwaken, stilletjes zou kunnen samensmelten met de logica van het slachtofferschap (waarbij de vrijheid wordt gereduceerd tot de vrijheid om dat slachtofferschap tot uiting

te brengen). Een radicale, emancipatoire politisering van dat ontwaken zal dan overbodig zijn en de vrouwenstrijd zal er dan een worden in een hele reeks protesten – tegen het mondiale kapitalisme, ecologische gevaren, racisme, voor een andere democratie, enzovoorts.

Hoe zal een radicale sociale verandering zich voordoen? Beslist niet als een triomfantelijke overwinning, en zelfs niet als het soort catastrofe dat alom wordt besproken en voorspeld in de media, maar ‘als een dief in de nacht’: ‘Want jullie weten heel goed dat de dag des Heres zich zal voordoen als een dief in de nacht. Want als zij “Vrede en veiligheid” zeggen, zal plotse verwoesting over hen heenkomen, als barensweeën over een zwangere vrouw; en zullen zij niet kunnen ontsnappen’ (Paulus, 1 Tessalonicenzen 5:2-3). Gebeurt dit al niet in onze samenleving, geobsedeerd als die is door ‘vrede en veiligheid’? Bij nadere beschouwing zien we echter dat de verandering zich al op klaarlichte dag voltrekt: het kapitalisme desintegreert openlijk en verandert in iets anders. Wij merken deze voortdurende transformatie niet op, vanwege onze diepgaande onderdompeling in ideologie.

Hetzelfde geldt voor psychoanalytische therapieën, waar oplossingen zich ook vaak openbaren ‘als een dief op klaarlichte dag,’ als een onverwacht nevenproduct, en nooit als de verwezenlijking van een van tevoren gesteld doel. Dit is de reden dat de psychoanalytische praktijk uitsluitend mogelijk is door zijn eigen onmogelijkheid – een stelling waarvan menigeen onmiddellijk zou zeggen dat het een typisch staaltje postmodernistisch jargon is. Maar wees Freud niet zelf al in deze richting toen hij schreef dat de ideale omstandigheden voor een psychoanalytische behandeling die zouden zijn waarin de psychoanalyse niet langer nodig is? Dit is de reden dat Freud de praktijk van de psychoanalyse onderbracht bij de onmogelijke beroepen. Na het begin van de psychoanalytische therapie verzet de patiënt zich daartegen door (onder meer) overdrachten toe te passen, en de behandeling verloopt via de analyse van deze overdrachten en andere vormen van verzet. Er kan geen sprake zijn van een rechtstreekse, ‘gladjes verlopende’ therapie: tijdens een behandeling

stuiten we onmiddellijk op hindernissen door ons door deze hindernissen heen te werken.

En, om terug te keren bij de politiek: geldt niet hetzelfde voor iedere revolutie en voor ieder proces van radicale politieke emancipatie? Revoluties zijn uitsluitend mogelijk tegen de achtergrond van hun eigen onmogelijkheid: de bestaande mondiaal-kapitalistische orde kan onmiddellijk alle pogingen tegengaan om haar omver te werpen, en de anti-kapitalistische strijd kan alleen maar effectief zijn als zij zich verstaat met deze tegenmaatregelen, als zij de instrumenten van haar nederlaag tot haar wapen maakt. Het heeft geen zin te wachten op het juiste moment waarop een soepele verandering mogelijk zou kunnen zijn; dat moment zal nooit aanbreken, de geschiedenis zal ons nooit zo'n kans bieden. Je moet risico nemen en interveniëren, zelfs als het bereiken van het doel onmogelijk lijkt (en in zekere zin ook is); alleen door dit te doen kun je de situatie veranderen, zodat het onmogelijke mogelijk wordt, op een manier die nooit kan worden voorspeld.

Hoewel het misschien lijkt alsof we hopeloos zijn overgeleverd aan de genade van de mediamanipulatie,⁸ kunnen zich wonderen voltrekken: het namaak-universum van de manipulatie kan plotseling verbrokkelen en zichzelf ongedaan maken. Tijdens de campagne die voorafging aan de Britse parlementsverkiezingen van 2017 was Jeremy Corbyn het doelwit van een goed geplande karaktermoord door de conservatieve media, die hem afschilderden als besluiteloos, incompetent, niet-verkiesbaar, enzovoorts. Hoe kan het dan dat hij daar zo goed uit tevoorschijn kwam? Het volstaat niet om te zeggen dat hij de laster met succes pareerde met zijn vertoon van eenvoudige eerlijkheid, fatsoen en aandacht voor de zorgen van gewone mensen. Hij deed het juist goed vanwege die onsuccesvolle karaktermoord: als die zich niet had voorgedaan, zou hij waarschijnlijk een enigszins saaie, oncharismatische leider zonder duidelijke visie zijn gebleven, louter een vertegenwoordiger van de oude Labour Party. Het was in zijn reactie op de meedogenloze campagne tegen hem dat zijn gewoone als iets positiefs naar voren kwam, als iets dat

kiezers aantrok die walgden van de vulgaire aanvallen op hem, en deze verschuiving was onvoorspelbaar: het was onmogelijk om van te voren te bepalen hoe de negatieve campagne zou werken. Deze onvoorspelbaarheid is een kenmerk van symbolische determinatie die niet kan worden verklaard in termen van simpel lineair determinisme: het is geen kwestie van ontoereikende data, of van het feit dat sommige argumenten krachtiger zijn dan andere, maar van de manier waarop dezelfde argumenten *voor* of *tegen* iets kunnen werken. Een karaktertrek – Corbyns uitgesproken fatsoenlijkheid – kan een argument *voor* hem zijn (voor de kiezers die de mediaoorlog van de Conservatieven beu zijn) of een argument *tegen* hem (voor degenen die vinden dat een leider sterk en charismatisch moet zijn). Het toegevoegde *je ne sais quoi* dat bepaalt hoe de gebeurtenissen zich zullen ontwikkelen is wat zich onttrekt aan de goed voorbereide propaganda.

Degenen die obscure spiritueel-kosmologische speculaties volgen zullen bekend zijn met een populair idee: als drie hemellichamen (doorgaans de aarde, de maan en de zon) op één lijn staan, zal er een of andere grote ramp plaatsvinden; de hele orde van het universum wordt voor even uit het lood geslagen en moet haar evenwicht zien te hervinden (zoals had moeten gebeuren in 2012). Gold zoiets ook niet voor het jaar 2017, dat een driedubbele verjaardag inhield: in dat jaar vierden we niet alleen het eeuwfeest van de Oktoberrevolutie, maar ook de honderdvijftigste verjaardag van de verschijning van de eerste editie van Marx' *Das Kapital* (1867), en de vijftigste verjaardag van de zogenoemde Shanghai Commune, toen, tijdens de Culturele Revolutie, de inwoners van Shanghai besloten letterlijk gevolg te geven aan Mao's oproep en de macht rechtstreeks over te nemen, waardoor de heerschappij van de Communistische Partij omver werd geworpen (wat de reden was dat Mao snel besloot de orde te herstellen door het leger er op af te sturen om de Commune de kop in te drukken). Het heeft er veel van weg dat deze drie gebeurtenissen de drie fases van de communistische beweging markeren: Marx' *Das Kapital* schetste de

theoretische fundamenten van de communistische revolutie, de Oktoberrevolutie was de eerste succesvolle poging om een burgerlijke staat omver te werpen en een nieuwe sociale en economische orde op te bouwen, terwijl de Shanghai Commune voor de meest radicale poging staat om het meest gedurfde aspect van de communistische visie te verwezenlijken, te weten de afschaffing van de staatsmacht en de totstandkoming van de rechtstreekse macht van het volk, georganiseerd als een netwerk van lokale gemeenschappen.

De les hier is dat, als we nadenken over het eeuwfeest van de Oktoberrevolutie – het eerste voorbeeld van een ‘bevrijd gebied’ buiten het kapitalisme, van het overnemen van de macht en het doorbreken van de keten van kapitalistische staten –, we die revolutie altijd moeten zien als het middelste stadium tussen twee uitersten, die van de tegenstrijdige structuur van de kapitalistische samenleving (zoals geanalyseerd in *Das Kapital*), waaruit de communistische beweging is ontstaan, en de niet minder tegenstrijdige *péripéties* van de communistische staatsmacht, die culmineerden in de *cul de sac* van de Chinese Culturele Revolutie. Na de machtsovername staat de nieuwe macht voor de immense taak om de nieuwe samenleving te organiseren. Denk aan het gesprek tussen Lenin en Trotsky aan de vooravond van de Oktoberrevolutie. Lenin zei: ‘Wat zal er met ons gebeuren als we falen?’ Waarop Trotsky antwoordde: ‘En wat zal er met ons gebeuren als we slagen?’

Vandaag de dag zitten we ook weer met deze vraag. Dit boek behandelt die in drie tragische akten, plus een vierde, een soort komisch supplement. Het uitgangspunt van het boek is dat we tegenwoordig, meer dan ooit, moeten vasthouden aan een fundamenteel marxistisch inzicht: het communisme is geen ideaal, geen normatieve orde, geen ethisch-politiek ‘axioma,’ maar iets dat ontstaat als reactie op het voortgaande historische proces en de impasses daarvan. In 1985 publiceerden Félix Guattari en Toni Negri een kort boek in het Frans dat *Les nouveaux espaces de liberté* heette, waarvan de titel voor de Engelse vertaling werd veranderd in *Communists Like Us* (Los Angeles:

Semiotexte 1990)⁹ – op onbedoelde wijze duidt deze titel op de aanstaande verburgerlijking van het communistische idee, dat een bescheiden comeback vierde als slogan voor welgestelde academici zonder enige connectie met de echte armen en uitgebuitenen. De nieuwe communisten zijn ‘zoals wij,’ doorgewone culturele academici van links; er is geen sprake van een radicale subjectieve transformatie. Het ‘communisme’ wordt een eiland waarop men zich ‘terugtrekt’ – een fijn voorbeeld van wat men ‘principiële opportunisme’ zou kunnen noemen, d.w.z. trouw blijven vasthouden aan abstracte ‘radicale’ noties als een manier om ‘puur’ te blijven en ‘compromissen’ te vermijden, omdat men tevens iedere betrokkenheid bij echte politiek uit de weg gaat.

Dus als we het hebben over de aanhoudende relevantie (of irrelevantie, zo men wil) van het idee van het communisme, moeten we niet denken aan een regulerend idee in de zin van Kant, maar in strikt Hegeliaanse zin – voor Hegel is een ‘idee’ een concept dat niet louter een ‘zou moeten’ (*Sollen*) inhoudt, maar tevens de kracht van zijn verwezenlijking in zich herbergt. De kwestie van de actualiteit van het idee van het communisme is daarom die van het in onze tijd ontwaren van tendenzen die erheen wijzen, anders is het een idee waar je je tijd niet aan hoeft te verdoen.