

NIHILISME EN RESISTENTIE



Alain Meynen
Nihilisme en resistentie

*Onafgewerkte bijdragen
aan een denken
voorbij de politiek*

Leesmagazijn 2023

© 2 0 2 3
L E E S
M A G A Z I J N

NUR: 730 ISBN: 978-90-831727-7-4 LEESMAGAZIJN N°75
Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden vermenigvuldigd of openbaar gemaakt in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen of op enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Inhoud

Voorwoord: onafgewerkt	7
1. De tendentiële daling van de gebruikswaarde en de opheffing van de cinema. Omtrent <i>La société du spectacle</i> (1967) van Guy Debord.	43
2. Mei '68, Lenin en <i>L'Anti-Œdipe</i> . De geboorte van een nieuw subjectbegrip.	91
3. De kapitalistische machine;—volgens Marx en in <i>L'Anti-Œdipe</i> .	139
4. Revolutionaire organisatie en zelfontbinding. Fragmenten van een institutionele analyse van de marxistische subjectiviteit en van hoe de 'doodsstrijd van het kapitalisme' vergezeld gaat van de doodsstrijd van de georganiseerde marxistische revolutionaire gedachte.	163
5. Tragedie, authenticiteit en antikapitalisme. Omtrent de beeldende schrijftuur van <i>de Grote Staking</i> .	325
6. Legitimiteit, staat en geschiedenis. Over nut en nadeel van de studie van de politieke filosofie en van de geschiedenis van het politieke denken voor een amoreel staatsbegrip.	453
7. Transgressie en het masochistisch contract. Omtrent <i>The Night Porter</i> (Liliana Cavani, 1974).	529
8. Het lege niets. <i>L'Etranger</i> revisited.	611



1.

Zodra ik bij een bepaalde gedachte of tot een bepaald inzicht ben gekomen, ben ik er met mijn hoofd niet langer bij. Dit inzicht dringt zich meestal—zelfs bijna altijd—zeer snel op, zeker wanneer ik, *niet dankzij zogenaamde feiten*, mij van het onjuiste van mijn inzicht bewust word of wanneer ik er toe kom ‘inzicht’ en ‘gedachte’ aan het wankelen te brengen. Omdat het om denkakten gaat die zich gelijktijdig voltrekken, is het enige wat mij nog te doen staat het neerschrijven van wat ik heb ‘gevonden’. Maar ook als ik daarin slaag, verzaak ik in werkelijkheid aan het schrijven. Het gaat mij al lang niet meer aan, het heeft voor mij, laat staan voor anderen, geen enkel belang meer. Wat men van mij verwacht is immers geen schrijven, maar ‘uitschrijven’ of ‘opstellen’: *het opstellen van bewijsstukken*. Hoe zou ik bewijzen kunnen leveren voor zelfhaat en -vernietiging, voor het afwijzen van ‘mezelf’, voor aporieën en afasie, voor een vernietiging van de ik-functie ten gunste van een tijd die niet langer homogeen, continu en historisch is?

2.

Na een (té) lange weg te hebben afgelegd, heb ik geleerd om niet langer pogingen, die uiterst vermoeiend zijn, te ondernemen om tegemoet te komen aan iets dat zelden nieuwe inzichten oplevert of daarentegen juist als functie heeft datgene wat men ‘gevonden’ heeft, terug te draaien en af te snijden. In de bijdrage ‘Legitimiteit, staat en geschiedenis’ verduidelijk ik wat ik onder ‘interessant’ versta: een lezing

¹ Ik dank van harte Joost Beerten die bereid was dit voorwoord ‘onder handen’ te nemen en te voorzien van taalkundig advies, dat steunt op een brede en grondige filosofische kennis.

van een tekst is interessant wanneer ze, dankzij de productiviteit van de tekst, onophoudelijk betekenis voortbrengt. ik versta onder 'interessant' ook het voorhanden zijn van mogelijkheden tot het bedenken of scheppen van nieuwe dingen, zelfs als het in werkelijkheid om heel oude dingen gaat. Verder licht ik toe hoe processen van legitimering, en misschien ook vooral de montage van legitimering in het wetenschappelijk onderzoek, niets nieuws opleveren. Er bestaat uiteraard een haast onbegrensde kunst van de legitimatie, maar—om een idee te ontlenen aan *Anti-Oedipus* (zie de tweede en de derde bijdrage)—het gaat steevast om een theatrale kunst, die volledig tegengesteld is aan wat er gebeurt wanneer teksten, het onbewuste, het lichaam... als een fabriek, als echte machines beginnen te werken. Zodra men in de wereld van legitimiteit en bewijsvoering (het Archief, het opstapelen van bewijzen, de toepassing op de 'bronnen' van de historische kritiek of de historische censuur) verzeilt, komt men terecht in de rechtvaardiging die vanuit de schuld ontstaat en elke creatie onmogelijk maakt. De schuldcultuur waarvan het onderzoek vergezeld gaat is erop gericht het onderzoek niet op te geven. De voltooiing primeert op het vinden van iets nieuws of op het inslaan van zijwegen, die juist zeer productief kunnen zijn. In de naoorlogse Duitslanden liet de 'schuldvraag' geen enkel nieuw of scheppend denken toe, in de BRD slechts een heropleving—in de vorm van een Kritische Theorie (of een 'kritische sociologie')—van de politieke filosofie en van een burgerlijk subjectdenken dat tot een kritiek van de autoritaire 'overblijfselen' van de feodale productiewijze beperkt bleef. In werkelijkheid beantwoordde de 'schuldvraag' aan een negationisme en een passieve rechtvaardiging van de Nazi-barbarij. Ze lag in het heden, of in een toekomst die door actuele machtsinstrumenten werd aanwezig gesteld. De schuldvraag was: zijn uw woorden wel zo onschuldig? Leiden ze niet naar geweld en aanslagen? De schuldvraag lag besloten in een omkering van de klassieke criminalis-

tiek: de dader primeert, vooral wanneer er nog geen lijk is of hij/zij nog niet heeft toegeslagen. Ze kwam neer op een inductie van schuld. Op een zich schuldig voelen als men zich de boosaardigheid permitteerde om bijvoorbeeld te wijzen op de continuïteit tussen Auschwitz en Stammheim (zie de bespreking van de bijdrage van Fassbinder aan *Deutschland im Herbst*, 1978, in de vierde bijdrage aan deze bundel), tussen nationaal-socialisme en een maatschappij die *vanaf nul* moest heropgebouwd worden. Als men in het 'andere' Duitsland leefde moest men zich schuldig voelen wanneer men de continuïteit aangaf tussen fascistische en (post)stalinistische machtstechnologieën.

3.

Schuld leidt naar een stilstand in het denken, maar kent zelf geen einde. Ook al wordt men onschuldig door stelregels en afspraken af te wijzen of te negeren, dan nog houdt de schuld niet op, want men wordt door anderen beschuldigd, veroordeeld, vervolgd of veracht. Als men op de beschuldiging ingaat, dreigt men in een volmaakt tragisch bestaan terecht te komen, dat volledig met de psychoanalytische therapie in de pas kan lopen: ten slotte neemt men de schuld op zich en boet men voor de afwijking. Als men de beschuldiging van antwoord dient of haar afwijst, komt men terecht in het egoïsme of narcisme van het ressentiment of van de autobiografische kunst waartoe men gedwongen wordt waarmee men nogmaals veroordeeld wordt. Schuld laat weinig of geen vluchtlijnen toe. Ze kan beroep doen op een machtig machtsdispositief. In het onschuldig-worden wordt het worden zelf onschuldig, maar tegelertijd ook tegengewerkt door een ander worden, het *officiële* worden, een ethisch-historisch worden dat met vastomlijnde doelen werkt. Het historisch(e) worden (zie de bijdrage over *L'Étranger* van Camus) onderscheidt zich van wordingen en ontwordingen (zie vooral de vierde en zevende bijdrage),

het onderwerpt de tijd aan de beweging (zie vooral de vijfde bijdrage), het vervult een legitimerende functie (zie de zesde bijdrage) en slaat, vanuit de wetenschapspraktijk beschouwd, neer in imperatieven die aan het realiteitsprincipe beantwoorden en de grens tussen een zich schikken in de legitimeitsvraag en een somatische controlepolitiek zeer dun maken. Vooral de *geschieddiscipline* beantwoordt haar ontwerp van een *afysica* van de macht (waarmee een seculiere transcendente machtsopvatting overeenstemt) met een lichaampolitiek die elk psychedelisme weert en slechts het gezonde lichaam kent. Fernand Braudel, die tot vandaag onder *historici* voor een ernstige autoriteit blijft doorgaan (en de ‘globale’ theorievorming rond een ‘globaal kapitalisme’ sterk heeft beïnvloed), stelt onomwonden dat een ‘goede’ geschiedenis op een ‘goede’ geschiedkundige steunt, die in de eerste plaats in het bezit is van een ‘goede gezondheid’. Wie hieraan niet beantwoordt mag zich schuldig voelen: in het beste geval is hij een nietsnut, een *fainéant*. Ik zou om deze uitspraak zeer luid kunnen lachen, ware het niet dat elke spot, zelfs elke ironie mij verlaat zodra ik, vanuit de praktijk, nadenk over de implicaties van deze verwaande les. ‘Gezondheid’, zoals Braudel deze imperatief verstaat, is niet hetzelfde als, of zelfs het tegengestelde van (een) ‘gezondwording’, in de zin van: zich naar de zinloosheid van alles richten, vanuit een radicaal ontbreken van redenen om te bestaan. Algemeen is de gezondheids- of *leef*-imperatief van Braudel en vele anderen (de volgelingen van de school van de *Annales* waarvan velen consequent de weg van stalinisme naar rechtse conservatieve of racistische denkstromingen hebben afgelegd) het uitgedrukte van een wil tot herstel van de eenheid en de zin van de wereld, wat onder meer neerslaat in een analyse van de wereld vanuit een vooropgezet ‘wereldsysteem’ (vergelijk met het goddelijke wereldplan waartegen het middeleeuwse nominalisme zich verzette), dat zich tegen de verstuiwing van de wereld in enkeldingen keert. Binnen de totale geest van het

wereldsysteem is gezondheid een antwoord op de afwezigheid van redenen of legitimeitsgronden, ze is een bevel of norm van een disciplinerende orde die in werkelijkheid de onderwerping (subjectivering) van het individuele lichaam en de zorg om het voortbestaan van de ‘eigen soort’ (in de zesde bijdrage gaan we in op de historicus als ontologische herder van de natiestaat) met elkaar verbindt. Gezondheid is de voorwaarde voor de werking van onder meer bijzondere of gewone gevechtseenheden én van bepaalde vormen van officiële wetenschapsbeoefening. Binnen dit territorium is geschiedschrijving verworden tot een karikaturale uitvergroting van wat onder een ernstige wetenschap (het tegenovergestelde van een *vrolijke wetenschap*) begrepen moet worden. Vooral in de geschiedschrijving maakt de gezondheidsimperatief een einde aan een denken vanuit de marge. Misschien stelt het samengaan van Geschiedenis en Gezondheid zelfs een einde aan het denken zonder meer. Niet omdat de geschiedeniswetenschap het Begrip zou vernietigen (ze blijft doorgaans bij een arm hegelianisme, bij de historische tijd die het begrip in zijn meest onmiddellijke *Dasein* reflecteert) of mee ten dienste zou staan van een lichamelijkheid (een denken van of met het lichaam, het aansluiten van het hoofd op het lichaam), maar omdat ze de instemmende geschiedschrijver veroordeelt tot een hernieuwde, zeer gehoorzame raadpleging van het Archief.

4.

Met de gehoorzaamheid aan het immanent juridische perspectief van het *transcenderende* Archief (zie het slot van de bijdrage over *The Night Porter*) stemt in de huidige periode niet langer een ‘politieke geschiedenis’ overeen, maar een sociale geschiedenis die oog heeft voor wat maatschappelijk relevant is. De vele ‘politieke geschiedenissen’ (in de eerste plaats geschiedenissen van natiestatelijke instellingen) zijn uitgeput aan hun einde gekomen en hebben het terrein volle-

dig vrijgemaakt voor andere historische legitimatieprocedures. In een wereld die dankzij het kapitaal steeds universeler wordt, gaat de Geschiedenis onder in de volledige neergang van een universele geschiedenis, ten gunste van een globale geschiedenis waaraan een veelheid van uiteenlopende ‘globalismen’ beantwoordt ; elk van deze ‘globalismen’ wordt gedoubleerd door een veelheid aan verdiepende en betekenisvolle plaatselijke geschiedenissen, die in het teken staan van het ‘dagelijkse leven’ van de gewone man of vrouw. De ‘geschiedenis van het dagelijkse leven’ is een ‘comprehensieve’ geschiedenis die de ‘explicatieve’ geschiedenis—geschreven vanuit het standpunt van de elites (bijvoorbeeld de leninistische voorhoede-elite)—verwerpt ten gunste van een begrip van de ‘geleefde ervaring’ van de historische actoren. Het verzet van de wereldsysteemgedachte tegen enkelheden en tegen het aleatorische gaat gepaard met een terugkeer naar het *leven* van alledag, dat het extreme en het uitzonderlijke van ondergrondse passies schuwt en zich tezelfdertijd tegen de alledaagsheid—in de betekenis van de dagelijkse banaliteit van het nu—keert. De geschiedenis van het dagelijkse bestaan bant bliksems, donderslagen, opstanden en revoluties uit en heeft niets vandoen met de verveling of met het niets van de alledaagsheid, waarin het zijn tot ontbinding komt en een wijsgerig nihilisme mogelijk wordt. Het gaat in deze geschiedenis daadwerkelijk om een (‘levende’) geschiedenis die zich afkeert van een dode, lege en *gedecconnecteerde* tijd en ruimte, waarin personages en acties elke verwijzing naar een vermeend ‘auteurschap’ verliezen. Een sociale geschiedenis van het dagelijkse menselijke gedrag werkt ‘acties’ niet tegen. Ze ontwikkelt een uiterst publieke culturele geschiedenis waarmee het actieve historische bewustzijn niet wordt opgeheven, maar juist versterkt én herleid wordt tot een patrimoniaal bewustzijn dat identitaire en nationalitaire kenmerken vertoont. Men schermt de erfenis van de Verlichting op een obsessionele wijze af van de agressieve opgang van een religieus fanatisme dat van *elders* komt;

tezelfdertijd ondermijnt het *eigen* historisch-patrimoniale bewustzijn (waarvan progressieve instanties de vreemde, ‘expansieve’ en ‘agressieve’ godsdienst erkennen en waarderen) de legitimiteit van een opheffend en verlichtend denken ten gunste van communitaristische of fasciserende volksideologieën. Deze ontwikkeling beantwoordt ongetwijfeld aan een neergang van de natiestaat, die uitloopt op een ontgrenzing van de oude natiestaat ten gunste van nieuwe processen van staatsvorming op supra- en infranationaal niveau. Dit laatste niveau kan functioneel zijn voor een geïnduceerde, maar contradictoire uitgebreide reproductie van de mondialisering van het kapitaal in de schoot van de—gefragmenteerde en ontgrensde—‘oude’ natiestaat. Samen met deze ontgrenzing van de natiestaat ontplooiën zich reterritorialiseringsdispositieven waardoor de oude liberale natiestaatsgedachte verder wordt uitgehold, in het voordeel van natiestaatsvorming op etnische of culturalistische bases. Het uitgesproken patrimoniale bewustzijn dat door de sociale en culturele geschiedenis wordt uitgedragen, begeleidt nieuwe staatsvormingsprocessen, die niet de grote burgerlijke Revoluties maar wel het verleden van de dagelijkse ‘acties’ van het eigen volk als historische of legitimerende referent hebben: de historische roman met zijn ridders, feeën, musketiers, overspelige koningen en koninginnen, samenzweerders, schurken en nihilisten, wordt definitief begraven in het voordeel van de studie, en vooral de exhibitie van langlopende mentale of culturele gedragspatronen of bezienswaardigheden. De ‘sociale geschiedenis’ bestudeert niet de ‘kleine kant’ van de geschiedenis, de molecularisering en de miniaturisering van de werking van de macht(en), maar maakt volledig deel uit van een miniaturisering die de kleinste uithoeken van ons bestaan wenst te bestrijken. Ze heeft bijvoorbeeld een ongemeen grote belangstelling voor het nuttigen van voedsel, waarmee een laatste vorm van schaamte aan zijn einde komt. Schaamteloos spreekt ze, vanuit een verwerping van elke vorm van zelfwalg, op een erg waarderende wijze over

spijzen of eetculturen, nooit over een afkeer van spijzen. Ze ademt een *conservatisme van de maag* uit: ‘...on voit bien que c’est la même passion des racines, des arbres, de la soue et des villages qui se prononce aujourd’hui contre la spéculation financière mondiale, et qui réprimera demain le moindre mouvement de déterritorialisation révolutionnaire. C’est partout la même odeur de merde qu’exhalent des bouches qui ne savent parler qu’au nom de l’estomac...’ (Tiqun, *Tout a failli, vive le communisme*, 2009). De ‘sociale geschiedenis’ is immers een ‘culturele geschiedenis’ die vanuit pseudoparadigmatische verschuivingen of ‘wendingen’ (*Cultural Turn, Linguistic Turn, Feminist Turn, Postcolonial Turn, Critical Turn, Global Turn...*) de actieradius van sociale identiteiten (die doorgaans ‘constructivistisch’ gedacht worden) wil vergroten. Met deze vergroting komt een toenemende ont-sluiting van het Archief overeen, dat vanuit de reconstructie van ‘geleefde ervaringen’ die het belang van processen van ‘representatie’ en ‘perceptie’ moeten aangeven, niet langer uitsluitend in een papieren geschiedenis neerslaat, maar ook—en in toenemende mate—het ‘leven’ overschrijft en in beelden capteert. Deze ‘archiefbeelden’ zijn een structurerend element geworden van de bewegingen op het internet waarin ontgrenzing en identiteit met elkaar verknoopt raken. Toch kan er ernstig getwijfeld worden aan de operationaliteit en de efficiëntie van dit Spektakel waarvan de vulgariteit zich met steeds meer vulgaire middelen verbreidt, ook al blijft het op zich een vrij onbeduidend fenomeen. De patrimonialistische—of neopopulistische—tendens binnen de archief- en geschiedenisbeoefening heeft immers slechts gewicht voor zover ze zich blijft verbinden met een ideologische conjunctuur die werd opgebouwd vanaf 1989, met de val van de communistische Idee en ruimer van de revolutionaire gedachte; waaraan nochtans zowel in bijvoorbeeld de Arabische wereld als in het Westen legitimiteit blijft toekomen, voor zover het gaat om een revolutionair denken dat zich verrijkt van het leninistische ‘grijpen van de macht’.

Tezelfdertijd hebben we vele redenen om aan te nemen dat dit patrimonialisme ook beantwoordt aan een tendens waaraan waarschijnlijk geen einde zal komen, een chronische tendens die correspondeert met wat vanuit een klassieke materialistische kentheorie kan beschouwd worden als het conservatisme van de menselijke psyche: de subjectiviteit die immuun blijft voor de catastrofe en ervoor zorgt dat de catastrofale werkelijkheid de subjectiviteit niet overvalt. In werkelijkheid is deze tendens volledig achterhaald (in de sociale wetenschappen maakt een *materialist turn* opgang), maar ze is onomkeerbaar voor zover ze zich voorbij de conjunctuur oriënteert, niet kan teruggedraaid worden en evenmin kan gestopt worden zonder dat de grondslagen van het historisch bewustzijn *of het zelfbewustzijn*—dat zowel revolutionair als contrarevolutionair kan zijn—vernietigd worden. Het historisch bewustzijn heeft immers een subjectiviteit als voorwaarde die, in de vorm van een totale geest, juist dankzij het historisch bewustzijn of dankzij een verzet tegen zelfvernietiging in leven kan blijven

5.

Zelfvernietiging kan zeer religieus zijn, maar stelt zich als individuele destructie voorbij de gemeenschap. Zelfvernietiging, of ontbinding van het ideaal-ik, of van het zelf (van de eigen identiteit; zie hierover het slot van de eerste bijdrage) onderscheidt zich zowel van individuele als collectieve vormen van zelfmoordterrorisme, waarbij de terrorist niet zichzelf vernietigt, maar in de eerste plaats het leven laat verloren gaan van onschuldigen, die schuldig worden bevonden omdat ze formeel tot een bepaalde staat behoren. De zelfmoordterrorist gebruikt het eigen leven als verzetswapen vanuit een doorgedreven theologisch gefundeerde communautaire gedachte waarmee hij, door het eigen bewuste volk, in de eerste plaats door de eigen familie, gelegitimeerd en vereerd of verheerlijkt wordt. Zelfontbinding onder-