

Communicatie of reflexieve ontvankelijkheid?

Lyotard en de grondslag van kritische filosofie *

Frans van Peperstraten

Avanti! schreeuwde de officier, terwijl hij uit de loopgraaf sprong. *Bravo!* riepen de soldaten zonder zich te verroeren.
J.F. Lyotard, *Le différend*, pg. 53.

1. Inleiding

I.I. Tegenwoordig zal het idee van 'kritische filosofie' bij velen appelleren aan de theorie van Habermas. Historisch gezien is dit de derde vorm die de kritische filosofie heeft aangenomen. Zoals bekend moet Kant met zijn drie "Kritieken" als de grondlegger ervan worden beschouwd. Daarna werd het kritische denken een dialectisch denken, een denken van de tegenspraak, zoals dit bij Hegel, Marx en ten slotte de Frankfurter Schule te vinden is. De derde positie in de kritische filosofie is de communicatieve pragmatiek van onder andere Habermas en Apel, die de kritiek funderen op noties als communicatiegemeenschap of communicatieve rationaliteit. Nu is naar mijn mening een vierde lijn van kritisch denken aan te wijzen in de recente Franse filosofie. In dit artikel wil ik één vertegenwoordiger hiervan, namelijk Jean-François Lyotard (geboren 1924) introduceren. (1)

Lyotard eist zelf de benaming 'kritische filosofie' voor zijn werk op. (2) Zijn achtergrond is hieraan zeker niet vreemd. Nadat hij van 1950 tot 1952 als docent filosofie in Algerije had gewerkt en daar door de koloniale onderdrukking 'gepo-

* Met dank aan Alkeline van Lenning, Paul Meijs en Willem Perreijn voor hun kritiek.

- 1 De Lyotard-receptie in Nederland blijft sterk achter bij die in Duitsland, Engeland of de USA. Enerzijds zijn er de nogal verdedigende in- en uitleidingen van Dick Veerman bij de Nederlandse vertalingen van Lyotards *Het postmoderne weten* en *Het postmoderne uitgelegd aan onze kinderen*. Mede op Veermans conto staat echter ook een zeer diepgravend interview met Lyotard in: W. van Reijen, *De onvoltooide rede*. (Alle titels: Kampen 1987) Anderzijds zijn er twee bijdragen in *Krisis* no. 29 (december 1987) van Jan Popma en Harry Kunneman, die beiden niet verder komen dan het bekritisieren van *Het postmoderne weten*, een boek dat inmiddels door Lyotard zelf al lang en breed betreurd is en als niet-filosofisch werk aangeduid. Kunneman, die zijn artikel een eerste deel noemde, kondigde voor het tweede deel een bespreking van Lyotards *Le différend* aan, maar dit tweede deel is nooit verschenen.
- 2 Met name in *L'enthousiasme. La critique de l'histoire* (Paris 1986) maakt Lyotard zijn opzet kenbaar om een kritische filosofie uit te werken; deze steunt weliswaar op Kant, maar komt tegelijk vanuit de taal filosofie als nieuwe invalshoek tot wezenlijk andere gezichtspunten. Een Nederlandse vertaling verschijnt in maart 1991 bij Kok Agora.

litiseerd' was geraakt, stortte hij zich in het politieke activisme. Hij was van 1954 tot 1966 lid van de marxistisch georiënteerde groep rond het tijdschrift *Socialisme ou Barbarie* (samen met onder andere C. Castoriadis en C. Lefort). Pas na '68 wendde hij zich weer tot de 'academische' filosofie.

Vanaf 1979 geeft Lyotard steeds duidelijker gestalte aan een eigen kritische filosofie. Hij ontwikkelt deze als een type van het hedendaagse differentiedenken. Als de belangrijkste oriëntatiepunten fungeren daarbij Kant, Wittgenstein, Marx en Adorno. Zijn doelwit is vooral het identiteits- of eenheidsdenken, met name dat van Hegel. Hoewel het postmodernisme-debat die indruk kan hebben gewekt, is Habermas niet Lyotards meest geliefde mikpunt. Evenmin heeft Habermas als een soort negatieve inspiratiebron gewerkt. In zijn voornaamste filosofische werk *Le différend* (3) levert Lyotard slechts hier en daar kritiek op Habermas, zoals hij allerlei posities in de filosofie bekritiseert om zijn eigen visie te concretiseren.

Toch kies ik er in dit artikel voor om Lyotards denken voor het voetlicht te brengen door dit af te zetten tegen de communicatieve pragmatiek. (4) Als representant hiervan zal vooral Habermas optreden. Habermas dient hier dus veel meer dan bij Lyotard het geval is als kop van Jut. Ik wil plausibel maken dat Lyotard een consequentere aanzet tot een kritisch filosofie geeft dan Habermas. Mijn uitgangspunt is hierbij dat de kritische filosofie vandaag de dag allereerst het beheersingsdenken dient te ondermijnen (eventueel met de nadruk op het woord 'heer' dat hiervan deel uitmaakt). Daarmee komen drie thema's ter discussie te staan: a) de positie van het subject (als eventuele bron van beheersing); b) het eenheidsdenken (als theoretische vorm van beheersing) en c) de uitwerking van ethiek en politiek (als eventuele praktische wijzen van beheersing). Ik wil dus laten zien dat Lyotards benadering beter op deze problematiek is toegesneden dan die van Habermas.

1.2. De confrontatie tussen Lyotard en Habermas is tevens zinvol, omdat er in eerste instantie aanzienlijke overeenkomsten tussen de beide posities aan te wijzen zijn:

a. Beiden funderen hun denken op een taalfilosofie. Beiden zijn deelgenoot aan de 'linguïstische wending' van de moderne filosofie. Nu zijn hierbij twee ontwikkelingslijnen te onderscheiden: de Franse lijn, die van De Saussure via het structuralisme naar onder andere Derrida loopt, en de Angelsaksische, die we van Peirce via Wittgenstein naar onder andere Austin en Searle zouden kunnen trekken. Zoals bekend zoekt Habermas aansluiting bij de laatste lijn. Wat Lyotard betreft, is dit moeilijker vast te stellen. Qua resultaat moeten we hem ongetwijfeld indelen bij die hedendaagse Franse denkers zoals Derrida, die vanuit een beschouwing van de taal een filosofie van de differentie ontwikkelen. Maar het startpunt van Lyotard ligt evenals dat van Habermas bij de Angelsaksische taalfilosofie, allereerst bij Witt-

3 De verwijzingen naar *Le différend* (Paris 1983) zal ik in de tekst opnemen en aangeven met een D en het paginanummer.

4 Zie voor een breder georiënteerde bespreking van Lyotards filosofie mijn 'Esthetiek, politiek en pluralisme. Het postmoderne denken van J.-F. Lyotard' in: L. Heyde/H. Visser (red.), *Filosofie en democratie*. Tilburg 1990, pp. 25-40.

genstein. (5) Dit blijkt vooral uit het feit dat hij niet het teken, maar de zin als basisseenheid van de taal ziet. De opvattingen van Habermas en Lyotard lopen vervolgens uiteen, omdat de zin door Habermas als een taalhandeling en door Lyotard als een gebeurtenis wordt beschouwd. In de visie van Lyotard doet de differentie zich in de werkelijkheid voor bij het 'gebeuren' van de taal in de tijd, dat wil zeggen in de opeenvolging (aanknoping, enchaînement) van de zinnen, zoals verderop duidelijk zal worden.

b. Richard Rorty klaagt in zijn nieuwste boek dat voor Habermas "de werkelijke betekenis van een filosofische visie in haar politieke implicaties ligt". (6) Rorty zou een gelijksoortige klacht tegen Lyotard kunnen indienen. Lyotard stelt zich in *Le différend* ten doel "de filosofische politiek in te stellen". (D11) Voor Lyotard is minstens zijn eigen filosofie onmiddellijk een politieke. Maar niet alleen dát filosofie en politiek met elkaar worden verbonden, ook de wijze waarop dit gebeurt laat verrassende overeenkomsten tussen Habermas en Lyotard zien: beiden wijzen op het belang van het ethische (en esthetische) probleemveld. Een vorm van Verlichtingsdenken, waarin globaal gezegd de morele problematiek centraal staat, wordt door Habermas, maar op subtiele wijze ook door Lyotard verdedigd. (7) Beiden stellen zich achter fundamentele kenmerken van de moderne democratieën. Beiden nemen de analyse van Marx in die zin over dat de 'functionalistische rationaliteit' van de economie (Habermas), c.q. 'het kapitaal' (Lyotard) als een gevaar voor de democratie geldt.

Er bestaan dus op zijn minst twee raakpunten tussen Lyotard en Habermas. Deze raakpunten bevinden zich als het ware aan het begin en aan het eind: het startpunt ligt bij beiden in de Angelsaksische taalfilosofie; het doel is bij beiden zoiets als moraliteit en democratie. Zodoende blijft één belangrijke vraag over: langs welke weg?

1.3. Ik meen dat de 'weg' die de communicatieve pragmatiek neemt als volgt op beknopte wijze kan worden getypeerd: de rationele, dat wil zeggen vrije en argumentatieve, communicatie tussen de betrokkenen is criterium voor de legitimiteit van normen. Langs deze weg, zo kan ik bij wijze van samenvatting vooraf reeds vermelden, liggen ten minste drie plaatsen die Lyotard op zijn route niet wenst aan te doen:

a. Het idee van intersubjectieve communicatie vooronderstelt dat taal als uiting van de betrokken subjecten moet worden opgevat. Lyotard meent dat hiermee een te grote rol aan het subject wordt toegekend: alsof het subject de taal zou beheersen.

b. De communicatieve pragmatiek stelt dat alle soorten van taaluitingen aan één

5 Lyotards aandacht gaat vooral uit naar zowel de *Tractatus* als de *Philosophische Untersuchungen* van Wittgenstein, maar ook Russell en Kripke hebben een belangrijke plaats in zijn betoog.

6 R. Rorty, *Contingency, irony and solidarity*. Cambridge 1989, p. 83.

7 Dat Lyotards 'postmodernisme' anders dan het imago hiervan wil een vorm van Verlichtingsfilosofie inhoudt, heb ik betoogd in mijn voordracht 'De Verlichtingsfilosofie van J.-F. Lyotard' tijdens de elfde Nederlands-Vlaamse Filosofiedag, 9 september 1989 te Utrecht. Ook Kunne-man onderkent dit in zijn vermelde artikel in *Krisis*, t.a.p., p. 87.

criterium kunnen worden onderworpen, en wel aan dat van de communicatieve rationaliteit. Lyotard wijst de veronderstelling van deze eenheid in de taal af; zelf wil hij de kwestie van eenheid in de taal zo uitwerken, dat juist de heterogeniteit ten volle uitkomt.

c. De gestelde doelen: moraliteit en democratie, kunnen volgens Lyotard niet worden gefundeerd op de legitimiteit van normen, maar slechts op de (zowel individuele als maatschappelijke) ontvankelijkheid voor de verplichting.

Deze drie kwesties wil ik in de rest van dit artikel achtereenvolgens behandelen. De samenhang tussen deze drie punten is, dat de onbeheersbaarheid en de heterogeniteit van de taal in Lyotards optiek de ruimte vrijlegt voor een reflexieve ontvankelijkheid, die in het bijzonder noodzakelijk is voor een ethisch georiënteerde politiek. Aan het eind van dit artikel zal ik enkele van mijn twijfels over Lyotards filosofie proberen te verwoorden.

2. Taal en subject

2.1. Ook Habermas wil de kritiek op het beheersingsdenken mogelijk maken. Precies daarom wil Habermas het paradigma van de subject-object-filosofie vervangen door dat van de intersubjectiviteit. Hij meent dat het eerstgenoemde paradigma het beheersingsdenken juist tot ontwikkeling heeft gebracht. Dus wanneer bijvoorbeeld Adorno en Horkheimer in *Dialektik der Aufklärung* zich bij hun kritiek op het beheersingsdenken blijven baseren op het subject-object-denken, dan is dat in zijn ogen zoets als een plant die haar eigen giftige vrucht bekritiseert. Habermas gaat ervan uit dat het paradigma van de intersubjectiviteit wél principieel vrij is van het beheersingsdenken.

Volgens Lyotard is dit niet het geval. Hij redeneert in twee stappen: in de eerste plaats wordt naar zijn mening in de communicatieve pragmatiek het subject voorondersteld. Denken in termen van communicatie betekent van de behoeften en overtuigingen van de gesprekspartners uitgaan. (D28) De taal wordt in de communicatieve pragmatiek opgevat als uiting van de intenties van de sprekers. (D124) Dit legt volgens Lyotard een tweede vooronderstelling bloot, namelijk dat de subjecten zich van de taal bedienen, deze als een instrument hanteren, juist om iets (de gedachte, de intentie, etcetera) tot uitdrukking te brengen. Enerzijds brengt dit de eis met zich mee dat datgene wat kan worden bedoeld ook inderdaad uit te drukken valt. (8) Anderzijds betekent dit dat een verhouding van instrumentaliteit tussen de gedachten en de taal wordt aangenomen, waarmee in feite een technologisch model op de taal wordt toegepast. Dit model van de homo faber en zijn wil is voor de taal niet adequaat, aldus Lyotard. (D37)

2.2 . Is Lyotards visie op de communicatieve pragmatiek correct? Ik lees Habermas' nieuwste werk *Nachmetaphysisches Denken* er op na. (9) Habermas be-

8 Vgl. voor een bespreking van de rol die dit 'principe van uitdrukbaarheid' in de communicatieve pragmatiek van Searle en Habermas speelt: T. Mertens, 'Habermas en Searle' in: *Tijdschrift voor Filosofie*, no. 48. 1986, vooral pp. 78-84.

9 Omdat Habermas nogal eens verbeteringen in zijn theorie van het communicatieve handelen

schrijft hier 'de pragmatische wending in de betekenis­theorie'. Hij stelt dat na deze wending aan drie verschillende factoren recht wordt gedaan: "Communicatief ge­bruikte zinnen dienen er tegelijkertijd toe intenties (of belevingen) van een spreker tot uitdrukking te brengen, feiten (of iets dat in de wereld wordt aangetroffen) te presenteren en betrekkingen met een geadresseerde aan te gaan." Hij meent dat de theorie van de taalhandeling op deze wijze "aan de intentie van de spreker een rechtmatige plaats toekent". (ND76-77, 79) Habermas herleidt de betekenis dus inderdaad op onder andere de subjectieve intentie. De intentie is één van de drie betekenis­vormende factoren, waarmee dan ook een van de drie geldigheidsaan­spraken correspondeert, namelijk die van waarachtigheid. Nu moet wel onderkend worden dat hieruit nog niet meteen volgt, dat het subject bij Habermas aan de taal voorafgaat. Want onder verwijzing naar G.H. Mead is Habermas tegelijkertijd van mening, dat het subject zich door de taalhandeling juist vormt. Door de voortdu­rende zelftoetsing via de geldigheidsaanspraak van waarachtigheid ontwikkelt zich het 'ik'. Wat nu het primaat heeft, het subject of de taal, lijkt zo nog onbeslist te zijn.

Maar juist omdat hij een theorie van de taalhandeling ontwikkelt, laat Habermas een veel grotere plaats voor het subject open dan hij hier toegeeft. Handelin­gen vertrekken immers vanuit 'actoren'. Niet voor niets spreekt Habermas van "communicatief gebruikte zinnen" (reeds geciteerd). Dus de 'gebruiker', dat wil zeggen de actor, het subject kiest tussen communicatief en strategisch handelen, tussen streven naar gedeeld begrip ('Verständigung') en beïnvloeding ('Einfluss­nahme'). Habermas kan en wil deze keuze alleen vanuit het "perspectief van de deelnemer" beschrijven: hij spreekt van "taalgebruik dat op gedeeld begrip is georiënteerd"; "de actoren gedragen zich coöperatief", "ze zijn bereid om"; bij strate­gisch handelen "neemt de actor een op resultaat georiënteerde instelling aan". (ND69-70, 83 en 129-130)

Kortom, enerzijds ziet Habermas het subject als één van de drie factoren die de betekenis bepalen, waarbij het tegelijk zichzelf ontwikkelt, maar anderzijds vat hij juist het kader waarin de taaluiting staat - communicatief of strategisch *handelen* - op als een keuze van het subject. Daarmee zou het subject het belangrijkste aspect van zijn "taal-gebruik" (!) zelf beheersen.

2.3. Maar hoe ziet Lyotards taal­filosofie er op dit punt uit? Het blijkt dat het in­middels bekende 'anti-subjectcentrisme' van de recente Franse filosofie zich ook bij Lyotard voordoet. Uitgaande van de zin als basiselement formuleert hij als volgt: Een zin *presenteert* een universum met vier instanties, te weten afzender, geadresseerde, referent en betekenis; de zin *situeert* de instanties op een bepaalde manier in het universum. Niet wij, identificeerbare individuen, zijn de auteurs van de zinnen, aldus Lyotard, maar de zinnen situeren ons. (D27, 30)

De 'instanties' - ook de afzender en de geadresseerde - gaan dus niet aan de zin vooraf, maar worden pas door de zin gepresenteerd en gesitueerd. Zo presenteert de zin 'verboden zich op het gras te bevinden' een universum waarin slechts dóór

aanbrengt, baseer ik me op zijn laatste versie: *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt 1988. Verwijzingen hiernaar neem ik in mijn tekst op met ND en het paginanummer.

deze zin de plantsoenendienst of de politie als afzender en de willekeurige passant als geadresseerde gelden. En pas deze zin situeert ze als respectievelijk gezagsdrager en eventuele overtreder. In het algemeen moet het subject dan ook worden beschouwd als het geheel van datgene wat door alle zinnen rond een persoon (in de vier verschillende instantie-posities) wordt ingebracht, c'at wil zeggen als het geheel van alle situeringen van deze persoon. Alle situeringen van alle personen samen maken het sociale uit. (D202) Afzender en geadresseerde gelden dus niet als vooronderstelling van de zin, noch het sociale als vooronderstelling van alle zinnen.

Maar hoe komt Lyotard dan aan zijn 'instanties', met name aan het idee van een afzender en een geadresseerde? Blijkt niet uit het feit dat hij van een afzender spreekt, dat hij toch van de pragmatiek uitgaat waarin het ene subject een taalhandeling jegens een ander subject uitvoert? Lyotard stelt echter dat zijn onderscheiding van vier instanties geen "antropocentrische, pragmatische" indeling betekent. Deze indeling "is niet pragmatisch, als het de vooronderstelling of het vooroordeel van de pragmatiek is dat een boodschap van een afzender naar een geadresseerde gaat, die zonder deze boodschap zouden 'bestaan'." (D117)

Volgens Lyotard zijn de vier instanties niet oorspronkelijk, maar kunnen ze worden afgeleid, namelijk uit de mogelijke lijnen van aanknopning. Een voorbeeld: de tandarts die bij de kreet 'au!' aanknoopt, stelt met 'heb je pijn?' de afzender (van de kreet) aan de orde, met 'ik kan er niets aan doen!' de geadresseerde, met 'wat is er?' de betekenis en met 'het tandvlees is gevoelig' de referent. De instanties zijn te beschouwen als valenties van aanknopning. De instanties, in het bijzonder het idee van een afzender en een geadresseerde, volgen dus niet uit een voorafgaande pragmatische situatie. Dit betekent overigens niet dat Lyotard aan de pragmatiek geen enkele plaats zou willen toekennen. Men kan vaak de aandacht op de pragmatische dimensie van de zin richten, omdat de zin een afzender en een geadresseerde in een handelingssituatie kán plaatsen. Maar de zin gaat in Lyotards theorie aan de pragmatiek vooraf.

Hiermee is in feite reeds gezegd dat de zin bij Lyotard niet door het subject beheerst wordt. Maar, zo zou men kunnen tegenwerpen, die tandarts van zo even bepaalt toch zelf met welke zin hij aanknoopt? Dat is waar, maar daarmee beheerst hij de zin nog niet, vooral niet op het vlak van de betekenis. Volgens Lyotard is namelijk elke zin meerduidelig. Bijvoorbeeld in de zin 'ik kan bij je langs komen' brengt alleen al het woord 'kan' tenminste de volgende mogelijkheden in het spel: ik ben ertoe in staat, of: er bestaat een kans, of: ik zou het graag doen, of: ik heb er toestemming voor - dus een capaciteit, eventualiteit, wens of recht. (D122). Dit scala van betekenissen zal door de aanknopning weliswaar worden ingeperkt. Wanneer iemand met 'o, ben je weer op de been?' antwoordt, dan blijkt dat het 'kan' de capaciteit uitdrukte, terwijl het antwoord 'je mag toch niet weg?' duidelijk maakt dat het recht aan de orde was. Maar volledig uitsluitel geeft de aanknopende zin niet, omdat deze bij nadere analyse zelf weer meerduidelig blijkt te zijn. De aanknopning maakt geen eind aan de meerduideligheid. In Lyotards visie levert elke zin dus een onbeheersbare ('wonderbare') betekenisvermenigvuldiging.

Een naadloze aanknopning aan alles wat in de zin gezegd is, bestaat dan ook niet. De aanknopning is altijd open en problematisch. (D11) De zin wordt derhalve

door de kloof van het niets, door de open mogelijkheid, van de volgende gescheiden. (D200) Zeker is alleen dat een volgende zin, later in de tijd, plaats zal vinden. De zin is volgens Lyotard een nog onbepaalde 'aankomst', een 'gebeurtenis'. ('Ereignis', D115) De zin is dus geen uitvloeisel van een taalhandeling, geen schepping, noch een middel van subjecten. Evenmin kan de zin dus zonder meer als een communicatiemiddel van subjecten gelden.

Het meningsverschil tussen Habermas en Lyotard blijkt ook in de wijze waarop ze Wittgensteins notie van het 'taalspel' recipiëren. Habermas richt de aandacht op het pragmatische aspect: de interactie tussen de 'spelers' of actoren. Lyotard daarentegen wijst deze notie uiteindelijk af, omdat hierin volgens hem nog een zeker subjectcentrisme besloten ligt: alsof een 'ik' 'met' de taal speelt. (D89) Hij pakt wel een ander aspect op, namelijk de heterogeniteit van de verschillende taalspelen, en werkt dit opnieuw uit. (De invloed van Wittgenstein moet dan ook niet al te hoog ingeschat worden.) Heterogeniteit kan volgens Lyotard op twee niveaus worden aangewezen, namelijk zowel tussen zinsoorten als tussen genres, zoals in het volgende onderdeel zal blijken.

3. Taal en eenheid

3.1. De kritische filosofie keert zich tegen (het totalitaire aspect van) het eenheids- of identiteitsdenken. Een belangrijke vraag is of ze hierbij niet weer noodgedwongen van een zekere eenheid uitgaat. De tweede problematiek die zich in een confrontatie van Lyotard en Habermas voordoet, is dus de kwestie van de eenheid. Het is echter niet zo dat de één een 'eenheidsdenker' zou zijn en de ander niet: tot een vorm van eenheid komen ze beiden. (10) De interessante vraag is welke vorm van eenheid in de taal gedacht wordt en wat derhalve de grondslag van kritiek is.

In dit kader stelt Habermas dat elke taaluiting in haar hoedanigheid van geldigheidsaanspraak onderworpen kan worden aan een kritische discussie, het diskurs, of uiteindelijk aan het universele criterium van de communicatieve rationaliteit. Deze communicatieve rationaliteit verleent geen inhoudelijke eenheid aan de verschillende diskursen maar wel een formele. Op die bescheiden 'grond' houdt Habermas aan eenheid vast: "De communicatieve rede is zeker een schommelend bootje - maar ze vergaat niet in de zee der contingenties, ook al is het zwiepen op de hoge golven de enige manier waarop ze de contingenties de baas wordt." (ND 185) Dus: elke soort van taaluiting, met welke contingente inhoud dan ook en of het om het 'taalspel' van de wetenschap of van de kunst gaat, valt onder de jurisdictie van de communicatieve rationaliteit. Dit bootje is zodanig voorzien van een

10 Lyotard geeft de communicatieve pragmatiek soms als een vorm van plat eenheidsdenken weer: "Men veronderstelt in het algemeen één taalgebeuren, dat van nature in vrede met zichzelf zou verkeren, een 'communicatief' taalgebeuren." (D199-200) Maar het gaat Habermas in ieder geval niet om eenheid zonder differentie. Habermas schrijft: "Want de vergankelijke eenheid, die in de poreuze en gebroken intersubjectiviteit van een talig bemiddelde consensus wordt voortgebracht, garandeert niet alleen, maar bevordert en bespoedigt de pluralisering <...> en individualisering <...>. Hoe meer diskurs, des te meer tegenspraak en differentie." (ND180)

middenzwaard dat het nooit omslaat. (11)

3.2. Lyotard op zijn beurt lijkt aanvankelijk enkel heterogeniteit onder de aandacht te willen brengen. Ik zal eerst de begrippen 'régime', 'genre' en 'geschil' uiteen moeten zetten, om vervolgens uit te komen bij de 'archipel' en de 'overgang'.

Volgens Lyotard kenmerken heterogene régimes zich door verschillende zinsorten, zoals beschrijven, voorschrijven, tonen en vragen. Het régime constitueert de zin volgens bepaalde regels. De régimes vormen verschillende modi van presentatie en situering van een universum. Zo plaatst de descriptieve zin de afzender en de geadresseerde in een gelijkwaardige verhouding, terwijl de prescriptieve zin hen als ongelijkwaardig situeert: alleen de geadresseerde moet iets doen. Daarom kan een descriptieve zin niet in een prescriptieve zin worden vertaald of andersom.

Een langere reeks van zinnen kan een 'genre de discours' vormen. De genres kenmerken zich volgens Lyotard door een bepaalde finaliteit. Voorbeelden zijn de wetenschap, ook wel het cognitieve genre geheten, waarin het erom gaat de realiteit van de referent vast te stellen, de retoriek, die een derde wil overtuigen, en de erotiek, waarvan het doel de verleiding is. Vanwege de heterogeniteit van de doeleinden (die geen subjectieve bedoelingen zijn, maar als mogelijkheden in de taal vastliggen) zijn ook de genres onderling heterogeen.

Een genre oefent een sturende invloed op de aanknopng uit, zodat bepaalde (eventueel verschillende) zinsorten volgens de desbetreffende finaliteit met elkaar worden verbonden. Maar omdat de aanknopng altijd open is, kan iedere zin inzet worden van een 'geschil' tussen de diverse genres. Is het genre bijvoorbeeld de wetenschap, dan knoopt men bij een beschrijvende zin met een tonende zin aan om een validering te bereiken, terwijl de retoriek bij dezelfde zin wellicht met een vragende zin zal aanknopen om zo een zekere gevoeligheid bij het publiek op te wekken. Er bestaat dus altijd concurrentie, dat wil zeggen een geschil, tussen de genres om de gepaste aanknopng. Het *geschil* (différend) (12) is onderscheiden van een geding (litige). Een geding is een conflict dat voor de rechter kan worden uitgevochten omdat beide partijen de regels van hetzelfde genre hanteren. Een geschil daarentegen treedt op wanneer verschillende genres elkaar treffen. Dit conflict is onoplosbaar, omdat een beslissing slechts uit één van de genres kan voortvloeien, maar dit zou een onrecht (tort) tegenover het andere genre betekenen. (D18, 24-5)

Een voorbeeld van een geschil is de volgende situatie: de Franse 'revisionistische' historicus Faurisson vecht de realiteit van de door de nazi's gepleegde mas-

11 Op deze plaats kan ook de kritiek van Habermas op Lyotard aan de orde komen. Het etiket dat Lyotard samen met Rorty opgeplakt krijgt, is 'radicaal contextualisme'. (ND153 - Wat Lyotard betreft, verwijst Habermas naar *Le différend*.) Alleen Rorty wordt door Habermas kort besproken. Met contextualisme is de betekenisstheorie van Wittgenstein-II bedoeld "die alle waarheidsaanspraken beperkt tot de reikwijdte van lokale taaspelen en feitelijk vigerende diskursregels" (ND58), dus tot de interactiecontext. (Zie ook ND77.) Lyotard wijst echter in *Le différend* het 'contextualisme' heel duidelijk af, met als argument dat ook het beroep op de context het verlangde uitsluitel over de betekenis van de zin niet geeft. (D124-125)

12 Ik kies 'geschil' als vertaling voor 'différend' om net als in het Frans dicht bij 'verschil' te blijven.

samoord in onder andere Auschwitz aan. Deze historicus beweert dat hij overlevenden heeft gezocht, maar dat geen ervan hem heeft kunnen bewijzen met eigen ogen een gaskamer gezien te hebben. (Hier zou een rij uitroepstekens op haar plaats zijn.) Lyotard constateert dat Faurisson voorgeeft zich te bewegen in het cognitieve genre. Binnen dit genre kan overigens heel goed worden aangetoond dat deze 'historicus' ongelijk heeft. Wanneer de 'historicus' echter in feite niet de regels van de wetenschap volgt, maar die van een ander genre, in dit geval de retoriek, dan staat de wetenschap als zodanig machteloos. Tussen wetenschap en retoriek bestaat een onophefbaar geschil. Vanuit het cognitieve genre kan niet worden aangetoond dat de retoriek onzinnig is. En Lyotard ontkent dat er een universeel of overkoepelend genre bestaat dat de geschillen tussen de genres zou kunnen opheffen. (D10) Met andere woorden, meta-regels zijn er volgens Lyotard niet.

3.3. Vormt de taal als een geheel van régimes en genres dus slechts een serie 'geïsoleerdheden' (insulae, eilanden)? Maar een absolute heterogeniteit is natuurlijk letterlijk ondenkbaar. Lyotard lost dit probleem als volgt op: hij *symboliseert* de situatie inderdaad als een *archipel*. Maar hij stelt dat er *overgangen* tussen de eilanden mogelijk zijn! Dit overgangsvermogen heet in deze symboliek een rede of een admiraal, die de zee als milieu benut om respectievelijk handels- of oorlogsexpedities van het ene naar het andere eiland te lanceren. Deze rede of admiraal bezit zelf geen enkel eiland. Handel of oorlog betekent hier dat de overgang de betrokken zinsorten en genres in hun waarde kan laten of juist de strijd ertussen kan voltrekken.

Het begrip 'overgang' maakt duidelijk dat ook de 'postmodernist' Lyotard aan een zekere eenheid vasthoudt: weliswaar zijn zowel régimes als genres onderling heteroog, maar de aanknoping waaruit het taalgebeuren nu eenmaal bestaat, kan een overgang tussen deze heterogene taaleenheden omvatten. De overgang vindt reeds plaats binnen een genre, want ook daarin worden verschillende zinsorten met elkaar verbonden, maar kan tevens een overstap van het ene naar het andere genre inhouden.

Lyotard werkt het idee van de 'overgang' verder uit met behulp van de aan Kant ontleende notie van het reflexieve oordeel. Het oordeel in het algemeen legt een verbinding tussen het bijzondere geval en de algemene regel: S is P, als de bijzonderheid S onder de algemeenheid P valt. Het oordeel komt op reflexieve wijze tot stand wanneer de regel die op het geval van toepassing kan zijn nog moet worden gezocht. (13) Het reflexieve oordeelsvermogen gaat dus heen en weer tussen het geval en verschillende mogelijke regels. Het moet deze in overweging nemen en beslissen of een verbinding tussen geval en regel mag worden gelegd dan wel juist moet worden afgewezen. Belangrijk is verder dat het reflexieve oordeelsvermogen, dat vele soorten van gevallen en regels behandelt, géén meta-regel bezit met behulp waarvan de verbinding tussen geval en regel kan worden gelegd. (14)

13 I. Kant, 'Kritik der Urteilskraft' in: *Kant's gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band V. Berlin 1914, p. 179.

14 I. Kant, 'Anthropologie in pragmatischer Hinsicht' in: *Kant's gesammelte Schriften*. A.W., Band VIII. Berlin 1917, p. 199.

Hoe past Lyotard dit toe in zijn archipel? Een probleem is dat Lyotard in *Le différend* (D190) de genres, maar in het latere *L'enthousiasme* (p.33) de zinsoorten als de eilanden aanduidt. Naar mijn mening zou Lyotard ze beide in zijn archipel moeten opnemen. In mijn versie gebeurt het volgende: het reflexieve oordeel toetst de overgang van het ene eiland naar het andere. Uitgaande van de 'geval-eilanden', dat wil zeggen de afzonderlijke zinnen, moet de reflectie beurtelings naar de vele 'regel-eilanden' oversteken om deze in overweging te nemen. Zij moet rekening houden met twee soorten regels, die van de zinsoorten en die van de genres. Wanneer zinnen, gezien deze regels, bij elkaar blijken te passen, dan kunnen ze zonder meer met elkaar worden verbonden. In deze situatie fungeert het reflexieve oordeel als het orgaan van de eenheid. Maar het is ook mogelijk dat een zekere overgang volgens een bepaald genre incorrect is, of dat een zin verschillende verbindingen toelaat, afhankelijk van het genre dat gevolgd wordt, zodat een 'geschil' aan de orde is. In dit geval is het reflexieve oordeel vooral het orgaan van de kritiek, dat wil zeggen van de (onder-)scheiding tussen de zinsoorten en tussen de genres.

Zolang we binnen hetzelfde genre blijven kan het reflexieve oordeel op grond van de regels van het genre in kwestie vaststellen of de verbinding tussen bepaalde zinnen (die tot verschillende zinsoorten kunnen behoren, zodat ook de régimes overwogen moeten worden) correct is. Zijn er diverse genres in het spel dan kan het reflexieve oordeel geen uitspraak doen over de (in-)correctheid van de verbinding maar alleen over de mogelijkheid ervan. Zo zal het reflexieve oordeel bijvoorbeeld constateren (in navolging van Kant, die het schone een symbool van het goede noemt), dat er vanuit het genre van de esthetiek op één punt, namelijk in zoverre het daar om de vrijheid van de verbeelding gaat, een overgang mogelijk is naar het genre van de ethiek, in zoverre daar morele vrijheid gethematiseerd wordt. Het onderscheid tussen de genres wordt hierbij natuurlijk niet opgeheven. En het reflexieve oordeel hanteert hierbij geen universele regels; het wijst slechts op de regels van de genres zelf.

3.4. We kunnen nu Lyotards symbool van de archipel aansluiten op Habermas' metafoor van de communicatieve rationaliteit als bootje. Ook Lyotards reflexieve oordeel kan namelijk worden beschouwd als een bootje dat immers steeds van ene het eiland naar het andere vaart. Beide boten blijken nu eenheid én kritiek te symboliseren: bij Habermas 'drijft' elke uitspraak, dus ook de kritiek op de communicatieve rationaliteit. Bij Lyotard moet de boot de onderlinge confrontatie van de eilanden verzorgen. Deze confrontatie vormt een reflexief, dat wil zeggen kritisch oordeel, waarin een bepaalde verbinding als toegelaten of als illegitiem wordt beoordeeld.

Maar terwijl het scheepje van Habermas eerst en vooral een vast punt moet vormen (het mag niet omslaan), is Lyotards boot alleen in de beweging werkzaam. De eenheid die de boot vertegenwoordigt betekent bij Habermas de 'onomstotelijke' alomtegenwoordigheid van het ene criterium van de communicatieve rationaliteit, die bovendien een van te voren vaststaande meta-regel uitmaakt. Bij Lyotard gaat het slechts om een tijdelijke verbinding tussen eilanden. Deze wordt in de eerste plaats niet door een meta-regel gestuurd maar komt door vrije toetsing tot

stand. In de tweede plaats vormt de overgang tussen de eilanden, dat wil zeggen het oordeel, een verbinding die evenzeer de scheiding reproduceert. De overgang neemt de heterogeniteit niet weg. Het oordeel, zo schrijft Lyotard, is eerder een sprong boven de kloof dan eroverheen. (15)

Verdere verschillen tussen het reflexieve oordeel en de communicatieve rationaliteit heeft Lyotard uitgewerkt in zijn artikel *Grundlagenkrise*, waarin hij zich met de filosofie van Apel bezighoudt. (16) Het is onmogelijk om hier de discussie van Lyotard met Apel volledig en adequaat te behandelen. Ik noem slechts de belangrijkste punten:

a. Kritiek volgens het model van de communicatieve pragmatiek betekent dat de geldigheid van een uitspraak wordt betwist door de gesprekspartner, door *de ander*. Kritiek volgens het model van het reflexieve oordeel vooronderstelt volgens Lyotard echter de ontvankelijkheid voor *het andere*.

b. Doordat de communicatieve rationaliteit uitgaat van de begrippelijke (argumentatieve) tegenwerping, blijven we volgens Lyotard in het logocentrisme steken. Tegenover deze overschatting van *rationeel handelen* stelt Lyotard het belang van *gevoelsmatige ontvankelijkheid*.

Enige toelichting: het esthetische oordeel 'dit is mooi' is voor Lyotard, in navolging van Kant, een voorbeeld van een reflexief oordeel, dat niet op een begrippelijke inbreng maar op een gevoel steunt, in dit geval op een gevoel van lust. Dit gevoel komt voort uit een ontvankelijkheid voor vormen (ritmes, lijnen en dergelijke), die zo worden gevat dat de reflectie een 'ongedwongen' affiniteit tussen verschillende vermogens (*régimes*) vaststelt. Het gevoel is een fundamentele wijze van toeëigening van wat zich aan ons voordoet, een oorspronkelijke gerichtheid op het andere, aldus Lyotard. Hier vindt een directe omzetting plaats van vormen in gevoelens, van het 'zijn' in het oordeel. Het gevoel wordt geleid door passibiliteit, door ontvankelijkheid voor het andere. Passibiliteit vereist overigens actieve aandacht en betekent dus geen passiviteit. (17) Deze ontvankelijkheid is, om weer naar *Le différend* terug te keren, vooral van belang als ontvankelijkheid voor de nieuwe zin, voor de gebeurtenis die in elke zinsoort en in elk genre kan 'staan', kortom, voor de hele archipel.

4. Ethiek en politiek

4.1. Ontvankelijkheid, zo zou men kunnen opmerken, dat is misschien aardig voor kunstenaars, aangenomen dat die het vanuit inspiratie 'doen', maar toch niet als het om ethiek en politiek gaat? Op dat terrein blijft toch de legitimiteit van normen alpha en omega van de hele problematiek? Normen die legitiem zijn omdat we ze gezamenlijk, door middel van discussies die aan allerlei eisen moeten voldoen,

15 J.-F. Lyotard, 'Judicieux dans le différend' in: J. Derrida et al., *La faculté de juger*. Paris 1985, p. 215.

16 Eerste publicatie na vertaling in het Duits: 'Grundlagenkrise' in: *Neue Hefte für Philosophie*, 26. Göttingen 1986, pp. 1-33.

17 De ontvankelijkheid voor het andere is een belangrijk thema in Lyotards nieuwere werken: *Heidegger et 'les juifs'*. Paris 1988 en *L'inhumain. Causeries sur le temps*. Paris 1988.

steeds weer opnieuw vaststellen?

Voordat de politiek aan de orde kan komen, is een eerste vraag of het in de ethiek om normen gaat. Volgens Lyotard niet! De ethiek wordt door Lyotard scherp afgegrensd. De ethiek betreft de verplichting, dat wil zeggen het feit dat mensen verplicht zijn om bijvoorbeeld naar het 'gij zult niet doden' te luisteren. De verplichting valt volgens Lyotard niet onder de zeggenschap van de norm; met andere woorden: de verplichting is geen zaak van intersubjectieve communicatie.

Het onderscheid tussen verplichting en norm is voor Lyotard een onderscheid tussen régimes, namelijk tussen de prescriptieve en de normatieve zin. De normatieve zin is in zijn opvatting, zoals nog verduidelijkt zal worden, een speciaal type van de descriptieve zin, de zinssoort die bij uitstek het object van het cognitieve genre vormt. Lyotard poogt dus de problematiek uit te werken door de karakteristieken van de prescriptieve zin tegen de descriptieve zin en het cognitieve genre uit te spelen.

De prescriptieve zin is niet uit de descriptieve zin af te leiden. Lyotard noemt het een transcendentale illusie om het goede op het ware, het Sollen op het Sein te willen funderen. (D161) Hij volgt dan ook de ethiek van Kant en van Levinas waarin een deductie van de morele verplichting wordt afgewezen. Voorts onderstreept Lyotard de heterogeniteit van prescriptieve en descriptieve zinnen, door erop te wijzen dat de beide zinssoorten verschillende universa kennen. Terwijl de descriptieve zin de afzender en de geadresseerde in een symmetrische situatie plaatst zodat een dialoog mogelijk is, valt deze situering bij de prescriptieve zin asymmetrisch uit: alleen de geadresseerde is verplicht; tot de afzender heeft de geadresseerde geen toegang. (D160) (Hier wijkt Lyotard, in het voetspoor van Levinas, af van Kants autonomiegedachte, waarin immers de geadresseerde zichzelf als afzender kan beschouwen.) Men kan dus slechts gehoorzamen of niet gehoorzamen (en Bravo! roepen, dat wil zeggen van zinssoort wisselen). Verder kan de verplichting niet zoals de descriptieve zin door een tonende zin worden gevalideerd maar alleen door het *gevoel* van de geadresseerde. (D52)

Wanneer men wél naar de afzender zou vragen, dus de vraag zou stellen 'welke autoriteit verplicht jou?', dan zou het cognitieve genre zich meester maken van de prescriptieve zin. Maar daardoor zou de verplichting als zodanig verloren gaan. Het gevoel waarmee de verplichting ontvangen wordt, maakt plaats voor de argumentatieve uitleg. Lyotard lijkt zich speciaal tegen Habermas te keren wanneer hij schrijft: "In het idioom van de kennis is de wet óf redelijk, en verplicht niet, maar overtuigt, óf onredelijk, en verplicht niet, maar dwingt." (D172) Inderdaad stelt Habermas op deze wijze communicatieve rationaliteit en dwang of macht tegenover elkaar. Maar volgens Lyotard kan de verplichting slechts ontvangen worden, niet beredeneerd noch afgedwongen.

De autoriteit waar het cognitieve genre naar vraagt, wordt geëxpliciteerd door de normatieve zin. Dat is een zin die de prescriptieve zin citeert en daaraan toevoegt: dit is een wet, uitgevaardigd door x. Deze x (de koning, het parlement. of 'wij') verleent de legitimatie aan de prescriptie. Maar zo is de normatieve zin in feite een descriptieve zin, waarin de prescriptie is opgenomen: de normatieve zin beschrijft dat, door wie en voor wie een verplichting is afgekondigd. Zodoende wordt een brug over de kloof tussen heterogene zinnen geslagen. Dit is op zichzelf

niet verboden, want de reflexieve overgang tussen verschillende zinsoorten mag. (18) Wel moeten we inzien dat onder de overgang uiteindelijk heterogeniteit terug te vinden is.

De overgang mag, maar is dus niet noodzakelijk: volgens Lyotard heeft de verplichting in strikt ethische zin geen autorisering door een norm. De norm - ook al zou deze *communicatief-rationeel tot stand gekomen zijn* - fundeert de verplichting niet maar maakt deze slechts gemeenschappelijk. De norm constitueert een gemeenschap en behoort dus niet tot de ethiek, maar leidt tot de politiek. (D206-208).

Ik vraag me overigens af, of en in hoeverre Lyotard hier tegen Habermas ingaat want bij Habermas is de 'normatieve zin' geen beschrijvende afkondiging maar een aanspraak op geldigheid van een norm. Maar in ieder geval is voor Lyotard de conclusie uit deze beschouwing dat van kennis naar ethiek, van descriptie naar prescriptie, *hetgeen tevens betekent: van norm naar verplichting, géén noodzakelijke* aanknopng te vinden is. Dat wil zeggen: ook hier bevinden we ons in de archipel.

4.2. De archipel is dus hét beeld waarop Lyotards taalfilosofie uitloopt. Daarmee is het tevens het symbool voor de politiek. De term 'politiek' heeft bij Lyotard een zeer brede én directe betekenis. *Le différend* staat geheel in het teken van de politiek. Het boek heeft tot doel "de filosofische politiek in te stellen door te laten zien dat de aanknopng van de ene zin bij de andere problematisch is". (D11) Elke aanknopng kan in principe inzet zijn van een geschil en is derhalve een politieke kwestie. De politiek is niet zelf een genre maar is "de dreiging van het geschil, het veelvoud van de genres, de diversiteit van de doeleinden." (D200)

Ik beperk me nu tot de kwestie van de inrichting van de politiek. Hier kiest Lyotard voor wat hij noemt de 'deliberatieve ordening' die kenmerkend is voor de moderne democratieën. (D213) Deze ordening heeft een belangrijk voordeel: in de beraadslaging kan zich namelijk het geschil exponeren omdat er verschillende régimes en genres moeten worden samengebracht. (19) We kunnen de deliberatieve ordening dus opvatten als de vermaatschappelijking van het reflexieve oordeel. Het proces van de beraadslaging wordt door Lyotard beschreven als een reis langs onder andere de volgende 'eilanden': de vraag naar de verplichting: wat moeten we doen?; de vraag naar de kennis: wat kunnen we doen?; de *imaginatieve zin*: dit is een mogelijk model; de *retorische zin*: ik ben ervan overtuigd dat de ander ongelijk heeft; de *judicatieve zin*: we besluiten dat dit model het beste is; de *prescriptieve zin*: u moet volgens dit model handelen; de *normatieve zin*: deze prescriptie is legi-

18 Wolfgang Welsch schrijft zo ongeveer een half artikel rond zijn particuliere misverstand dat er bij Lyotard geen overgangen tussen genres of zinsoorten toegelaten zijn. Zie: W. Welsch, 'Vernunft im Übergang' in: W. Reese-Schäfer/B. Taureck (Hgg.), *Jean-François Lyotard*. Cuxhaven 1989, onder andere p. 32.

19 Lyotard heeft wel tegenover 'consensus' het woord 'dissensus' in het spel gebracht. We moeten ons echter realiseren, dat de dissensus niet in de eerste plaats tussen mensen bestaat maar tussen genres, c.q. régimes, en dat deze dissensus de overgang door het reflexieve oordeel van het ene régime of genre naar het andere niet uitsluit.

tiem. (20)

Lyotard schrijft dat de deliberatieve ordening affiniteit heeft met de verplichting. (D231) Deze ordening vergt immers een openheid voor de inbreng van verschillende zinsorten en genres in een maatschappelijk proces, een openheid die analoog is aan de ontvankelijkheid voor de verplichting op individueel vlak. Bovendien zien we dat de beraadslaging start met de vraag naar de (collectieve) verplichting. Ook op dit niveau begint de reflectie dus met de ontvankelijkheid die in de eerste plaats een morele ontvankelijkheid dient te zijn.

De deliberatieve ordening doet geen beroep op een vorm van rationaliteit als overkoepelend criterium. Voor het reflexieve oordeel, dus ook voor de maatschappelijke bestaansvorm ervan in de deliberatieve ordening, bestaat immers geen meta-regel. Evenmin komt Lyotard met een concreet idee van 'het goede', maar hij eist dat de verschillende régimes en genres binnen de samenleving een kans krijgen. "De politici", stelt hij, "kunnen niet het goede tot inzet hebben, maar slechts het kleinste kwaad." Onder het kwaad verstaat hij "het verbod van mogelijke zinnen op ieder ogenblik, de poging om de gebeurtenis tegen te houden." (D203-204)

5. Enkele twijfels

Eén van mijn problemen met Lyotard is dat taal filosofie en politiek min of meer lijken samen te vallen. Zijn taal filosofie, uitmondend in een stellingname die voor een goed deel met de metafoor van de archipel weer te geven is, duidt in principe meteen ook de politieke toestand van de samenleving aan. Tegen het feit dat hij het politieke vanuit de taal filosofie benadert, heb ik geen bezwaar. Ook Habermas doet dit. In zekere zin doet bijna de gehele 20e eeuwse filosofie iets dergelijks. En voor een kritische filosofie lijkt dit ook noodzakelijk: de kritiek op het beheersingsdenken raakt onder andere het denken vanuit het subject en hiervoor zie ik voorlopig geen ander alternatief dan een denken vanuit de taal. Het blijkt trouwens dat Lyotard met zijn taal filosofie een goed uitgangspunt in handen heeft om concrete politieke analyses te maken, onder andere van de politieke beraadslaging zoals zojuist aangeduid, maar ook een (hier niet weergegeven) zeer uitvoerige analyse van 'Auschwitz'. (21)

Mijn probleem is ook niet dat Lyotard *het* politieke nogal veralgemeniseert en dus over alle taaluitingen laat uitstrekken, maar ligt in het feit dat hij over *de* politiek (de staat, de macht) als aparte instantie of als apart verschijnsel in de samenleving niets bijzonders meer kan opmerken. Ook in de deliberatieve ordening gaat

20 J.-F. Lyotard, *L'enthousiasme*. A.w., p. 107. Zie ook: *Le postmoderne expliqué aux enfants*. Paris 1986, tekst no. 4, met name pp. 73-75.

21 Heel *Le différend* lijkt wel opgehangen aan de vragen die 'Auschwitz' ons stelt, maar in ieder geval geldt dit voor het hoofdstuk 'Le résultat'. Hier houdt Lyotard in navolging van Adorno ter weerlegging van Hegels filosofie een uitvoerige beschouwing over de vraag of er na Auschwitz nog filosofie kan zijn. Zie ook Lyotards eerdere tekst: "Discussions, ou: phraser 'après Auschwitz'" in: Ph. Lacoue-Labarthe/J.-L. Nancy (ed.), *Les fins de l'homme. A partir du travail de Jacques Derrida*. Paris 1981, pp. 283-310. In het Duits is deze tekst apart uitgegeven: *Streitgespräche, oder: Sprechen nach 'Auschwitz'*. Bremen 1982.

het er slechts om dat we de verschillende soorten taal uit elkaar houden terwijl we ze op elkaar betrekken. Het eventuele conflict wordt niet principieel als gewelddadig opgevat. Lyotard is in feite evenmin als Habermas met zijn 'machtsvrije Diskurs' in staat om de macht te denken, laat staan het fysieke geweld, tenzij als dwaze afwijking. Ik vraag me dus af of Lyotard naast zijn taalfilosofische behandeling van de politiek niet ook aandacht zou moeten besteden aan datgene wat niet taal is.

Mijn tweede punt van twijfel betreft de verhouding tussen ethiek en kennis. Mij lijkt dat de ontvankelijkheid voor de verplichting vooronderstelt dat we *weten* wat *verplicht* is. Dit probleem geldt bij uitstek de ethiek van Levinas. Lyotard aanvaardt deze ethiek in vergaande mate, hoewel hij zich van dit probleem wel bewust blijkt te zijn. (D169) Zijn oplossing zal liggen in het reflexieve oordeel dat bij een moreel 'geval' én prescriptieve én descriptieve zinnen, dus én ethiek én kennis, *kan* betrekken. Maar dan is hier volgens mij geen 'kunnen' maar een 'moeten' aan de orde. *We moeten* deze twee registers, de ontvankelijkheid voor de verplichting en het weten dat ermee in verband staat - zonder ze overigens te vermengen - altijd beide in overweging nemen! En daarmee krijgt ook de norm, als een weten van de verplichting (ook als dit weten inderdaad slechts een descriptie inhoudt van wat algemeen geldt), veel meer bemoeienis met de verplichting dan Lyotard wil.

Deze twijfels betreffen dus enkele kwesties op het gebied van ethiek en politiek. Ze nemen niet weg dat Lyotard met zijn desubjectivering van de taal en vooral met zijn reflexieve oordeel als model om eenheid en scheiding samen te denken - een model dat ook op het terrein van ethiek en politiek vruchtbaar kan zijn - een aanzet tot een kritische filosofie levert die meer dan Habermas' communicatieve pragmatiek afstand weet te nemen van subjectcentrisme en eenheidsdenken.