

# Het langzame afscheid

## Debat met Ernesto Laclau over politieke filosofie

*Niels Helsloot, Frans Geraedts, Pieter Pekelharing, Karen Vintges, Ruud Meij, Lloyd Narain, Hans Rigter*

### *Inleiding*

De aanleiding tot het navolgende debat (1), ligt in het feit dat Ernesto Laclau en Chantal Mouffe vorig jaar eindelijk de langverwachte bundeling van hun ideeën over "hegemonie en socialistiese strategie" aan het gezamenlijk oeuvre toevoegden (2). In 1981 werd er al gesproken van "een boek dat binnenkort gepubliceerd zal worden" (3) en de wachttijd heeft de hooggespannen verwachtingen nog doen toenemen. Hun vraagstelling speelt tenslotte op een nog steeds actuele manier in op een terrein van theorievorming waarop grote verwarring heerst. Volgens Laclau en Mouffe kan er niet langer van worden uitgegaan dat economiese (d.w.z. klassen-) verhoudingen bepalend zijn voor de politieke en ideologische verschillen tussen mensen. Er moet recht gedaan worden aan nieuwe dragers van politieke betekenissen (nieuwe "subjekten"), zoals vrouwen, nationale, raciale en seksuele minderheden, anti-atoom- en anti-institutionele bewegingen, enz. die zich *niet* specifiek met klassebelangen identificeren (4). Van het nieuwe boekwerk konden we dus een afgewogen antwoord verwachten op "het grootste maar tegelijkertijd het meest dringende probleem voor links op dit moment", namelijk "om überhaupt een unificerend, consistent vertoog te ontwikkelen waarin tegelijkertijd plaats is voor 'een pluraliteit van politieke subjekten'" (5). Door deze verwachting te scheppen, hebben Laclau en Mouffe zich tussen twee hevig knetterende vuren genesteld. Enerzijds rukt de erkenning onontkoombaar op dat het onderscheid tussen klassen vervaagd is, en vervangen wordt door een veel veelvormiger invulling van maatschappelijke verhoudingen. Anderzijds blijft er een sterke wil doorklinken om, ondanks deze veelvormigheid en de daarin besloten tegenstrijdigheden, een samenhangende linkse strategie uit te stippelen. Laclau heeft steeds benadrukt, dat we ons door het uiteenvallen van de grote eenduidige idealen de moed om naar eenheid te streven niet moeten laten ontnemen (6). Hij heeft zelfs geprobeerd de kloof tussen veelvormigheid en eenheid te overbruggen door het uiteenvallen van de oude overzichtelijke (en regeerbare) groepen als voorwaarde voor een streven naar nieuwe machtsverhoudingen te schetsen (7). Maar hij is zich er terdege van bewust, dat dit streven een nooit te voltooien proces in-

luit. "Het maatschappelijke bestaat uitsluitend als de ver-geefse poging tot instelling van dat onmogelijke doel, de maatschappij. Utopia is het wezen van iedere kommunikatie en van iedere maatschappelijke praktijk" (8). Maar wat kan nog als werkzame utopie fungeren voor een versnipperd "links"?

Het lijkt makkelijker om vol te houden dat de eenheid van "de maatschappij" meer is dan een (strikt genomen onmogelijke) konstruktie. Om te voorkomen dat je politiek ontwapend wordt, lijkt het aantrekkelijk om te proberen om achter de veelvormigheid aan verschillende strijdjes toch steeds die Ene centrale strijd (de klassenstrijd) terug te herkennen (9). Laclau en Mouffe schetsen omstandig de historische ontwikkeling die tot de theoretiese noodzaak heeft geleid om deze uitweg te verwerpen. Wat dat betreft hebben ze werkelijk alles gedaan om hun kontakt met de marxistische traditie niet te verliezen. Deze traditie keert zich in hun verhaal echter van binnen uit tegen zichzelf (parallel aan Derrida's dekonstrukties).

Laclau probeerde aanvankelijk om erkenning te vinden voor de eigen problematiek van derde wereld landen, speciaal van Latijns Amerika (en zijn geboorteland Argentinië). Belangrijke ideologische drijfveren kunnen daar door de specifieke traditionele produktiewijzen niet zonder meer vertaald worden in klassebelangen. Langzamerhand moest hij daardoor de aanname van een uiteindelijke bepaaldheid door de (wereld-) economie laten vallen. Onder invloed van Althusser (die ten dele dezelfde weg bewandelde door de economie alleen "in laatste instantie" bepalend te noemen) probeerde hij vervolgens na te gaan, hoe ideologische vertogen - als ze niet noodzakelijk een klassegebonden inhoud hebben - individuen in het ene geval aan kunnen spreken tot subjekten van een min of meer stabiele en eenvormige ideologie (bijv. tot erkenning van de heersende groep), terwijl eenzelfde soort vertogen in andere gevallen tot een politieke crisis kunnen leiden waarin de eenheid juist verloren gaat (10). Ook Mouffe werkte aan een kritiek op het economies determinisme. Zij baseerde zich hierbij op Gramsci's hegemonie-begrip, dat niet deterministisch was, maar nog wel de arbeidersklasse en -partij centraal stelde (11). Laclau en Mouffe vinden elkaar in het ontwikkelen van een hegemonie-begrip zonder zulke beperkende implikaties.

Aan de invoering van het in de analyse van Laclau en Mouffe centrale begrip *hegemonie* laat Laclau (12) drie andere begrippen voorafgaan: *overdeterminatie*, *artikuleratie* en *antagonisme*. Zijn onderneming kan het best worden geïllustreerd met een korte toelichting op dit jargon.

1. Met het begrip *overdeterminatie* zet Laclau zich af tegen de aanname van multikausaliteit. Anders geformuleerd: Het is niet zo dat de klassenstrijd door hem vervangen wordt door een veelheid van oorzaken (de verschillende maatschappelijke

bewegingen). Het hele idee van oorzakelijkheid moet worden opgegeven, omdat de maatschappelijke ontwikkeling niet meer gedragen wordt door wat voor bepalende kracht ook. Dat die ontwikkeling overgedetermineerd is, wil zeggen dat ze "overbepaald" is door niet precies vast te leggen verdichtingen en verschuivingen in de maatschappelijke verhoudingen. Het is dus duidelijker om te zeggen, dat ze in het geheel niet bepaald is, maar open en onzeker (*kontingent*). Aan het maatschappelijke proces ligt geen enkele noodzakelijkheid ten grondslag, maar een toekenning van betekenis aan relaties (tussen mensen) die die betekenis van te voren (of uit zichzelf) niet hadden.

2. Door het feit dat de betekenis van maatschappelijke relaties niet vanzelfsprekend en voor eeuwig vastligt, moeten we ons niet van ons stuk laten brengen. Juist daardoor kunnen we ze op een nieuwe manier invullen. Ieder streven is er tenslotte op gericht om "momenten" in de strijd vast te leggen. En hoewel dat nooit helemaal lukt, ontstaat er zo toch een zekere regelmaat in de verdeeldheid (Foucaults "*regularity in dispersion*"). Deze vorm van konstruktie noemt Laclau "*artikulation*". Ze kan vergeleken worden met de artikulation van spraakklanken die alleen maar mogelijk is als je aanneemt dat de woordenvloed kan worden opgedeeld in elementen, waaruit ze vervolgens weer opgebouwd kan worden gedacht. Het "utopiese" beeld daarbij is, dat zo ook aan mensen een duidelijk omschreven identiteit moet worden toegeschreven, zodat ze weer kunnen funktioneren alsof ze elementen in een georden maatschappij zijn. De maatschappij kan alleen als eenheid bestaan bij de gratie van de voortdurende praktiese pogingen om de verdeelde elementen te definiëren en tot een georganiseerd geheel te verbinden.

3. Nu doet zich de vraag voor, hoe zulke pogingen om identiteiten en betekenissen te artikuleren plaatsvinden. Volgens Laclau is er hiervoor een *antagonisme* nodig. Het is namelijk niet zo dat mensen bij elke maatschappelijke tegenspraak in het geweer komen om een invulling van hun eigen subjektpositie tot gelding te brengen. Wat nodig is, is volgens Laclau een vijandbeeld waardoor mensen zich ontkend voelen. Wat je bent, tot welke groep je behoort, etc. doet niet zo erg ter zake, tot op het moment dat *je verhinderd wordt te zijn wat je bent*; totdat je bijv. als boer van je land verdreven wordt. Er is geen objektieve grens die als die gepasseerd wordt, noodzakelijk tot zo'n antagonisme leidt. In zekere zin is de ontkenning van jezelf voortdurend aanwezig, omdat je jezelf nooit helemaal als zelfstandig element af kunt bakenen. De ontkenning wordt echter alleen bewust "ervaren", wanneer er zich een onderscheid opdringt tussen de verschilrelaties tot de vijand en de gelijkwaardigheid tot medeslachtoffers. Beide invullingen vereisen een bepaalde konstruktie: de gelijkwaardigheidslogika versimpelt de politiek door verschillen te verwaarlozen (die er wel zijn: gelijkwaardigheid houdt geen

identiteit in), en de verschillogika breidt het terrein van politieke tegenstellingen uit en benadrukt het gebrek aan eenheid. Beide logika's dragen bij aan de produktie van "grenseffekten", die aangeven waar de ontkenning begint die het antagonisme kenmerkt.

4. Het streven naar *hegemonie* (overwicht) kan nu worden gedefinieerd als een taak die vooronderstelt dat de ene manier om identiteiten en betekenissen te artikuleren, gekonfronteerd met een andere, antagonistische artikulerende praktijk, zodat er bepaalde grenseffekten worden opgeroepen. Hierdoor ontstaat een crisis die overgedetermineerd is: Er is geen sprake van een enkele hegemoniale macht, maar van verschillende op hegemonie gerichte strijdperkjes. Hierbinnen onderscheiden "demokratiese" strijdvormen, die een veelvormigheid van de politieke ruimte stimuleren, zich van strijdbewegingen "van het volk", die ernaar streven een scheiding tussen tegenstrijdige kampen te konstrueren. In beide gevallen kan het streven naar hegemonie de maatschappelijke verhoudingen nooit helemaal sluitend definiëren. Het leidt slechts tot gedeeltelijke vastleggingen, maar zonder hegemoniaal streven zouden ook die er niet zijn. Het hegemonie-begrip wordt zo tot kernpunt van elke mogelijke linkse strategie, omdat er zonder dat geen maatschappij (en zelfs geen taal) mogelijk zou zijn.

Toen Laclau vorig jaar in Amsterdam was, zagen we onze kans schoon om hem over zijn positie aan de tand te voelen. Er bestond een "traditionele" verbondenheid tussen Krisis en Laclau (13), maar het nieuwe boek bood ons in een belangrijk opzicht niet het perspectief waarop we gehoopt hadden. Laclau lijkt er namelijk door zijn marxistische referentiekader toe verleid te worden om voortdurend vormen van eenheid als nastrevenswaard te herformuleren. De discussie die volgde, bleek in de tijd van een interview hooguit oppervlakkig af te doen, zodat er een langdurige briefwisseling over de halve wereld volgde. Onze twijfels, die als een rode draad door de korrespondentie heenlopen, kunnen worden samengevat in de vraag, of de veelvormigheid door Laclau's nadruk op het streven naar eenheid niet weer op allerlei manieren onder tafel verdwijnt.

#### *Vraag 1: "Post-" onderweg*

Als we de marxistische verwijzingen in jullie analyse voor een ogenblik vergeten, en de aandacht richten op de algemene tendens van het betoog, dan komt er een opmerkelijke verwantschap naar voren tussen jullie werk en dat van filosofen als Foucault, Rorty, Derrida, Feyerabend en Putnam. Niettegenstaande de verschillen lijken jullie allemaal de opvatting te delen, dat het essentialisme verworpen moet worden, dat we

een verdraagzamere houding moeten proberen te ontwikkelen ten opzichte van historische samenlopen van omstandigheden (*kontingenties*), en dat we, in plaats van de (monistische opgevatte) voorschriften van de Rede te volgen, meer aandacht zouden moeten schenken aan het sporadische opkomen van vormen van rationaliteit die niet vanzelfsprekend of gemakkelijk onder een en dezelfde noemer kunnen worden gebracht. In het algemeen gaat men er niet langer van uit dat je zonder breuk of onderbreking van lokale vormen van kennis over kunt stappen op meer omvattende vormen van kennis.

Dit idee, dat het plaatselijke altijd besloten zou liggen in het globale, in een homogene ruimte van universele kennis, is echter in toenemende mate onder vuur genomen. In de filosofie zie je iets als een "interpretatieve wending" ontstaan, waarin de wetenschappen hun bevoorrechte status als manieren om "de werkelijkheid" te onderzoeken verloren hebben en niet wezenlijk meer verschillen van andere vormen van menselijk onderzoek. In plaats van het grote esotheriese vraagstuk hoe taal en de wereld met elkaar korresponderen, en de daaruit voortvloeiende taak voor de filosofie om aan te tonen hoe dit mogelijk was, krijgen we een heleboel kleine pragmatiese vragen over wat de beste manier is om van je kulturele erfenis gebruik te maken bij een bepaald lopend projekt. Vragen over hoe je daarbij te werk moet gaan, worden niet langer op voorhand gereduceerd tot methodiese vragen. In plaats daarvan herleeft de belangstelling voor "gelegenheidsvertogen", vertogen die toegesneden zijn op specifieke situaties zonder gestandaardiseerd te zijn. Dit verklaart op z'n minst ten dele de nieuwe nadruk op esthetiese, politieke en ethiese overwegingen bij onze manieren om met de wereld om te gaan. Eerder dan dat er wordt aangestuurd op een uiteindelijke verzoening van conflicten binnen een volmaakt universum, zien we filosofen aansturen op de ontwikkeling van minder universalistische en meer diskursieve manieren van konfliktbeslechting, waarbij de conflicten niet langer als oppervlakteverschijnselen, maar als onherleidbaar worden beschouwd.

Afhankelijk van hun kulturele erfenis hebben sommigen deze positie post-marxisties genoemd, sommigen post-analyties en anderen post-modernisties. Waar het "post" in het algemeen voor staat, kan het best beschreven worden als de poging af te zien van het streven om dat "wat werkelijk bestaat" (een meesterverhaal onder de losse verhalen of een dieptestructuur onder de oppervlaktestructuren) te onderscheiden van wat "alleen maar een menselijke projektie" is, en vervolgens te bekijken hoe je zonder dat onderscheid verder kunt gaan.

In welke mate zou u een interpretatie van jullie werk binnen deze gedachtengang aanvaarden? Wat voor soort gevolgtrekkingen zou u daaraan willen verbinden? En hoe ver zou u erin gaan te benadrukken dat jullie werk, hoewel het "post" is, toch in de sterke zin van het woord *post-marxisties* blijft?

Antwoord van Laclau:

Ik vind dat je heel goed kenschetst , wat er in de huidige filosofiese en theoretiese diskussies gaande is. En ik herken zeker mijn eigen positie in de algemene ontwikkeling die je beschrijft. Wat betreft de preciesere vragen, zijn mijn antwoorden als volgt:

1. De gevolgtrekkingen uit de huidige theoretiese wending kunnen voor een verscheidenheid aan gebieden nader bepaald worden. Op het nivo van de *maatschappijtheorie* houden ze de onmogelijkheid in "de maatschappij" op te vatten als een totaliteit die toelaat de deelprocessen intellektueel de baas te worden. Iedere overdenking van het maatschappelijke is bij gevolg gedeeltelijk, en een inwendig bestanddeel van het maatschappelijke zelf. Het tijdperk van de *grands recits* is ten einde gekomen. Op het nivo van de *politieke theorie* betekent dit, dat er geen enkele funderende macht is, maar dat macht in tegendeel altijd pragmaties opgebouwd wordt op basis van het overwicht dat behaald wordt op iets dat er al was (hegemonisering). Dit betekent onder andere het breken met "zero-sum"-opvattingen van macht: iedere pragmatiese verbinding van machten schept iets kwalitatief nieuws en is niet eenvoudig een kwantitatieve herverdeling van elementaire deeltjes macht. Tenslotte houdt het nieuwe raamwerk op het nivo van de *politieke praktijk* een fundamentele wijziging in van de verhouding tussen kennis en politiek, vanwege de eruit voortvloeiende verwerping van ieder kentheoreties bevoorrecht gezichtspunt. Daarmee houdt het ook de mogelijkheid in van een radikalere vorm van democratie, gebaseerd op de claim dat het maatschappelijke in essentie onbepaald is.

2. In ons boek hebben we onszelf post-marxisten genoemd en geen ex-marxisten. Het verschil is, dat terwijl een ex-marxist iemand is die het marxisme eenvoudigweg verworpen en verlaten heeft, een post-marxist iemand is die probeert dekonstruktief te werk te gaan binnen de marxistiese categorieën - bijvoorbeeld op de manier waarop Heidegger over een *destruktie* van de geschiedenis van de ontologie spreekt. De enige mogelijkheid om met denken te beginnen, is binnen een zekere traditie, bijvoorbeeld door de inwendige spanningen en inkonsekwentheden van haar categorieën te laten zien, en hun sukses of onvermogen om geloofwaardige lezingen te geven van allerlei gebeurtenissen. Wat we in de twee eerste hoofdstukken van ons boek geprobeerd hebben te doen, is de genealogie - in strikt foucaultiaans/nietzscheaanse zin - van onze huidige vragen na te trekken en de verschillende vormen van erkenning/miskening ervan in het veld van de marxistiese vertoogtrant. Waarom deze genealogie toe te schrijven aan het marxistiese veld? Ze vormt eenvoudigweg een manier om verslag uit te brengen over ons eigen verleden. Ik denkt dat dit eer-

lijker is, en op de lange duur produktiever, dan de intellektuele traditie waarin we geleerd hebben eenvoudigweg opzij te schuiven - een houding die net zo kinderachtig en onkritisch is als de vroegere aanvaarding van het marxisme als een aangesloten blok. De schaduwzijden van een dergelijk "opzij schuiven" zijn maar al te duidelijk: theoretische categorieën en wijzen van denken sterven niet bij verordening uit. Als ze niet fatsoenlijk gedekonstrueerd en omgevormd worden, komen ze opnieuw op, op verplaatste en omgevormde manieren, juist in de vertogen die ze proberen te vervangen.

Ik denk dat in feite niet alleen Chantal Mouffe en ik, maar het grootste deel van Europees links zich vandaag de dag op post-marxistische terrein bevindt. Er moet een nieuwe verbeelding opgebouwd worden om maatschappelijke krachten een nieuwe identiteit te geven, en nieuwe grondbeginselen om een lezing te kunnen geven van de lopende gang van zaken. En op het *intellektuele* nivo kan dit alleen maar een kritiek/omvorming van marxistische vertogen betekenen. Wanneer verschillende lagen geschiedenis onze politieke cultuur en onze verwijzingspunten zullen hebben omgevormd, zal de bevoorrechte verwijzing naar het marxisme in de toekomst steeds minder noodzakelijk worden, en dan zullen we in staat zijn om onszelf in andere termen dan als "post-marxisten" te kenschetsen. Maar zo ver zijn we nu nog niet.

3. Over het voorvoegsel "post" dat vandaag de dag zo algemeen in gebruik raakt als karakterisering van verschillende theoretische stromingen, denk ik, dat het aansluit op een van de meest fundamentele vernieuwingen in het denken van onze tijd: op de poging de ene illusie van onmiddellijkheid niet direct door de andere te vervangen, en de volheid van een begrip niet door die van een ander begrip, maar liever de beperkingen te laten zien van iedere onmiddellijkheid en volheid. Dit kan aan de ene kant heel konservatief lijken, omdat we geen enkel begrip opgeven - zelfs niet de begrippen die sleutelementen waren van oude essentialistische vertogen, zoals "totaliteit", "individu", "subjezt", enz.. Maar aan de andere kant is het soort *spel* dat we met deze begrippen spelen geheel nieuw, en het is in zulke nieuwe manieren om ermee om te gaan, dat de ware intellektuele revolutie van onze tijd ligt.

#### Vraag 2: *strijdigheid*

Zoals de titel al aangeeft, gaat jullie boek allereerst over politieke theorie en politiek. Uw opmerkingen over de "ontologie" van het maatschappelijke vormen daardoor hooguit een schakel in een aaneenrijging van argumenten die moeten uitmonden in een pleidooi voor een bepaalde vorm van politiek. Deze noemt u naar een marxistische traditie "hegemonische politiek". Met veel aspecten van deze politiek zijn we heel

tevrede. Met de openheid en veelvormigheid ervan, en met de nadruk op artikulatie bijvoorbeeld. Maar er is ook een aspekt dat we minder sterk vinden en dat we hier ter discussie willen stellen, namelijk het antagonistiese karakter ervan. Antagonismen zijn in uw woorden "oorspronkelijk en basierend" ten opzichte van het maatschappelijke en "centraal" met betrekking tot het politieke. U staat erop dat het absoluut noodzakelijk is voor een politieke beweging, om zichzelf zo te definiëren dat de politieke ruimte waarin ze opereert, in twee tegenover elkaar staande kampen verdeeld is. Er moet om zo te zeggen een logika van vriendschap en vijandschap in werking treden. Natuurlijk zullen de strategieën en tactieken van de hegemoniese politiek bestaan uit manieren om de scheidslijn te verleggen; manieren om zoveel terrein te winnen als maar mogelijk is, om vijanden voor zich te winnen en tot vrienden te maken. Maar de scheidslijn zelf en de vijand als zodanig zijn onmisbaar. De eenheid en identiteit van de beweging hangen ervan af.

Van onze kant hebben we grote twijfel of zo'n antagonistiserende vorm van politiek moet worden aangeraden. De eerste reden om uw wijsheid op dit punt te betwijfelen heeft te maken met recente ontwikkelingen binnen de zogenaamde "nieuwe maatschappelijke bewegingen". Als we deze korrekt interpreteren, dan bestaat er binnen deze bewegingen een opvallende neiging om zich van de antagonistiese politiek van de laatste jaren af te keren. We denken bijvoorbeeld aan de vrouwenbeweging, de ekologiese beweging, en de vredesbeweging.

Maar als we het eens zouden kunnen worden over het bestaan van deze - misschien als reformisties te benoemen? - tendenzen, dan zou dat op zichzelf natuurlijk weinig betekenen. Een tweede reden voor twijfel komt echter voort uit een vergelijking van uw positie met die van andere politieke filosofieën. Als we het goed zien, is het primaat van de antagonistiese verhoudingen een kenmerk van heel wat "moderne" essentialistische maatschappelijke ontologieën (Rousseau, Hobbes, Hegel, Marx, Sartre, enz.). De bevoorrechte plaats van het begrip antagonisme trekt dus een ononderbroken lijn tussen uw tekst en tenminste een groot deel van de essentialistische vertogen over het maatschappelijke, waar die zich tegen verzet. Als we uw tekst echter vergelijken met enkele van de "bondgenoten" ervan, bijvoorbeeld met het werk van Derrida, dan vinden we juist een opmerkelijke onderbreking. Hij verwerpt tenslotte iedere vorm van tweedeling. Op z'n minst zou dit eigenaardige patroon van familiegelekenis ons op de vraag kunnen brengen, of die bevoorrechte plaats van het antagonisembegrip een gevolg is van essentialisties redeneren of niet, ook al is het begrip zelf dat niet noodzakelijk (daarvan heeft u ons overtuigd).

Op dit punt komt onze derde reden in het spel. Want toen we naar verdedigings-argumenten zochten, konden we ze niet vin-



den. Daardoor sloop er bij ons een verdenking binnen. Zou het niet kunnen zijn, dat de bevoorrechte plaats van het antagonisme een soort onberedeneerd overblijfsel is van de marxistische erfenis? De verdenking won zelfs aan kracht toen we zagen, dat u in die zeldzame gevallen waarin de bevoorrechte plaats wel besproken werd, categorieën gebruikte waar op z'n minst een essentialisties luchtje aan zit. Bijvoorbeeld in formuleringen als: "(het antagonisme is) de *uiteindelijke onmogelijkheid van ieder stabiel verschil*; in het geval van een antagonisme verhindert de ander mij om *geheel* mezelf te zijn; (...) om een *volle* aanwezigheid te zijn voor mezelf" (blz. 122, 125).

Maar laten we opnieuw voorzichtig zijn. Laten we, tenminste binnen de kontekst van deze vraag, die ontologische claims verwaarlozen, en ons concentreren op de vraag of een antagonistische politiek strategies en takties de meest werkzame is.

Deze vraag leidt tot onze vierde en laatste reden om ons tegen uw aanbevelingen uit te spreken. We denken dat een antagonistische politiek verre van doeltreffend is. (Juist om die reden keren meer en meer mensen zich ervan af.) We denken zelfs, dat je je in termen van uw *eigen* politieke theorie rekenschap kunt geven van dit gebrek aan doeltreffendheid. Om dat te doen, moeten we terug komen op een aspekt van die theorie waar we al lovend over spraken. We doelen op het pluralisme dat erin bevat is. U liet behoorlijk overtuigend zien, dat er in de gevallen waarin de structuur van het politieke "demokraties" is, als tegengesteld aan "van het volk", een veelheid aan politieke ruimtes bestaat. Onder deze omstandigheden zou een politieke formatie volgens u alleen dan succesvol kunnen zijn als ze in staat is om tenminste enkele van de vele bewegingen te artikuleren en te verenigen zonder ze hun autonomie af te nemen.

Tot zover is alles goed en wel. Maar wat zou er gebeuren als al deze bewegingen in hun achtereenvolgende politieke ruimtes inderdaad een antagonistische vorm van politiek beginnen toe te passen? Als ze allemaal hun vrienden en vijanden beginnen af te bakenen? Zou dat niet betekenen, dat de articulatie en vereniging van deze bewegingen zou uitmonden in een optelling van vijanden in plaats van vrienden? Het is namelijk heel moeilijk om iemand die je uitdrukkelijk je vijand noemt in de ene ruimte, over te halen om je vriend te zijn in een andere ruimte! Zou het op grote schaal toepassen van de antagonistische politiek daardoor niet altijd tot een geïsoleerde positie leiden? Tenminste in een "demokratiese" kontekst.

In dit licht willen we u samenvattend drie vragen stellen:

1. Onderscheid ook u deze anti-antagonistische tendenzen binnen de nieuwe maatschappelijke bewegingen?

2. Is het inderdaad mogelijk, dat de bevoorrechte plaats die u aan het antagonisme verleent een onberedeneerd overblijfsel is van het marxisme? En zo niet, wat zijn dan uw argumenten met betrekking tot hun veronderstelde "oorspronkelijke en funderende karakter binnen de maatschappelijke ontologie"?
3. Zou u eraan vast houden, dat de antagonistische politiek in een demokratiese kontekst moet worden aangeraden? En zo ja, hoe zou u het zich ophopen van vijanden dan willen tegengaan?

*Antwoord van Laclau:*

Laat ik met jullie eerste vraag beginnen. Om te beginnen is het belangrijk, dat we de preciese betekenis duidelijk hebben van de termen die we gebruiken. Als we onder antagonisme iets impressionisties en slecht gedefinieerds zouden verstaan, waarvan de kenmerken noodzakelijkerwijs allerlei soorten van gewelddadige konfrontatie met zich mee zouden brengen, dan zou jullie vraag over de wijsheid van het toepassen ervan op de nieuwe maatschappelijke bewegingen volledig ter zake zijn. Maar in onze tekst heeft het antagonisme-begrip een heel preciese theoretiese funktie, die niet *noodzakelijk* iets dergelijks inhoudt.

Laat ik dus voor een ogenblik van diskussieterrein veranderen om een andere vraag te stellen: Is de afloop van maatschappelijke strijd van te voren bepaald vanuit de strijdvormen zelf, zodat die afloop de objektieve waarheid van het ogenblik van de konfrontatie is - een moment dat volledig wordt opgenomen in een hogere positiviteit? Of komen we alleen maar tot een afloop door de afbraak - dat is: de radikale vernietiging - van iets dat er van te voren was? In het eerste geval is er sprake van *Aufhebung*: het antagonisme is geen essentiële bouwsteen, maar hooguit een gedeeltelijke stap op weg naar een hogere eenheid die volledig positief is. (Jullie kennen de verwarringen waartoe dit idee van een einde van de geschiedenis door het te boven komen van de tegenstellingen in de hegeliaanse en marxistiese tradities aanleiding heeft gegeven - denk bijv. aan Kojève.) In het tweede geval is het antagonisme wel een essentiële bouwsteen, in de zin dat de onderdelen ervan niet herleid kunnen worden op een hogere positiviteit of objektiviteit, maar het te boven komen van de verdeeldheid in tegendeel slechts plaatsvindt door de ontkenning van de objektiviteit van het zijn, - dat is: door vernietiging.

Nu is iets dat vernietigd kan worden per definitie een kontingent wezen (omdat kontingentie de voorwaarde is voor een vorm van zijn waarvan de essentie de existentie niet omvat). Zonder negativiteit is er geen kontingentie en zonder kontingentie is er geen onvastheid. De grenzen van het maatschappelijke als objektieve orde zijn zichtbaar op die "buitenste randen" waarop de kontingentie van het maatschappe-

lijke zichtbaar wordt (op een manier die doet denken aan het argument van Heidegger over de hamer, maar ook aan Wittgensteins idee van een taal die zich door zijn grenzen heen laat zien). Het antagonisme is nu een van die bevoorrechte buitenste randen waardoorheen de objectiviteit van het maatschappelijke kan worden gedekonstrueerd.

Houdt dit noodzakelijkerwijs "geweld" in de gebruikelijke zin van het woord in? Helemaal niet. Het vereist slechts "afbraak" in de zin van vernietiging en als zodanig is het eigen aan ieder soort discussie of argumentatie. Neem nou een discussie tussen een feministiese militant en een seksistiese man. Ze wil hem zeker niet lichamelijk vernietigen, maar ze wil wel zijn seksisme door argumentatie vernietigen. En dat is het antagonistiese element. Waarom we in dit geval van antagonisme spreken? Wel hierom: Omdat het niet de inwendige tegenspraken van het seksisme zijn die tot het feminisme leiden, maar integendeel de verwerping van het seksisme in termen van iets dat van buiten komt, bijvoorbeeld van de erkenning van gelijke rechten voor alle mensen. Als het seksisme ertoe zou neigen zich *van binnen uit om te vormen tot feminisme*, zouden we een geval van *Aufhebung* hebben, en zoals ik net zei, zou het antagonisme opgenomen worden in de positiviteit van het zijn. Maar dat is niet het geval. Door haar argumentatie dwingt onze feministe die man om te kiezen tussen menselijke gelijkheid en seksisme. Het seksisme laten vallen = het uit het bestaan wegvagen = het vernietigen. Omdat er geen interne beweging van het begrip is, is er slechts een ontkenning ervan van buiten af, en het is door deze ontkenning heen, dat de kwetsbare en kontingente aard ervan zichtbaar wordt. Dus als er geen automatische berekening is die het vraagstuk van het seksisme op een onweerlegbare manier kan beslissen, hangt alles af van de overtuigingskracht van het argument over menselijke gelijkheid. Maar het gewicht dat dit in de schaal legt, zal op zijn beurt afhangen van de kracht van een veelheid aan andere argumenten die op hetzelfde moment in een zekere maatschappij ten tonele verschijnen. Hier zijn we niet erg ver meer af van discussies die op het moment in de wetenschapsfilosofie hebben plaatsgevonden rond begrippen als "bekering" in de kuhnianse zin of "epistemologische breuk" bij Bachelard, die allemaal het idee van een plotselinge verandering inhouden, met inbegrip van een fundamentele onderbreking waarin men iets dat van te voren bestond radikaal laat vallen. Ons begrip van de logika van maatschappelijke antagonismen kan alleen maar voordeel hebben van deze gangbare neiging de grenzen van de aristoteliese onderscheiding tussen logika en retorika uit te wissen.

Dus, verre van te denken dat er een anti-antagonistiese neiging bestaat in de tegenwoordige maatschappelijke bewegingen, zie ik precies het omgekeerde: een veralgemening van de discussieterreinen, waarop steeds grotere gebieden van maat-

schappelijke ongelijkheid en overheersing ter discussie worden gesteld.

Laat ik nu overgaan tot jullie tweede vraag. Jullie lezing van de intellectuele traditie met betrekking tot antagonismen is precies tegengesteld aan de mijne. Jullie lijken te denken dat Hobbes, Rousseau, Hegel en Sartre binnen een essentialisties gezichtspunt blijven vanwege de centrale plaats die ze toekennen aan antagonistische verhoudingen, terwijl ik daarentegen zou aanvoeren, dat hun tekortkomingen voortkomen uit het feit dat ze niet ver genoeg zijn gegaan in de centraalstelling ervan. Hobbes gaf bijvoorbeeld vorm aan zijn begrip van "homo lupus homini" door essentiële individuele entiteiten tot uitgangspunt te nemen, die begiftigd zijn met belangen die van te voren in maatschappelijke verhoudingen zijn neergeslagen - dat wil zeggen: hij dekonstrueerde het subjektbegrip niet en was zich er niet van bewust dat er antagonismen plaats kunnen vinden tussen subjektposities binnen *hetzelfde* individu. En Hegel probeerde, zoals ik al zei, het antagonistische moment terug te voeren op een uiteindelijke identiteit. In Derrida's werk vind ik daarentegen een theoretische basis om de onmogelijke aard van welke identiteit ook te denken, een onmogelijkheid die de basis vormt voor een radikaliserend van het begrip antagonisme. Denk bijvoorbeeld aan het argument dat wordt opgevoerd in "La double session" en de spelletjes die hij speelt met termen als "hymen", "pharmakon" en "supplement".

Wat betreft Marx moet het onderhand duidelijk zijn wat onze positie is. We ontleen aan hem de centrale plaats die hij aan antagonistische relaties toeschrijft, maar we wijzen zijn beperking van deze relaties tot een heel bijzonder soort antagonisme, de klassenstrijd, af. Maatschappelijke strijdigheid en maatschappelijke ongelijkheid hebben zich op veel ingewikkeldere manieren uitgebreid dan Marx had kunnen vermoeden. Ik denk dat nu ook duidelijk geworden is, waarom antagonismen voor ons een "oorspronkelijk en funderend karakter binnen de maatschappelijke ontologie" hebben, om jullie formulering te gebruiken. Eenvoudigweg omdat er geen maatschappelijk proces is dat geen maatschappelijke verandering inhoudt, en er, omdat er geen *Aufhebung* is, geen verandering is die niet een of ander verlies inhoudt (namelijk de vernietiging van maatschappelijke identiteiten). De mythe van een maatschappij waarin de maatschappelijke actoren een volledig bereikte (dat wil zeggen niet-antagonistische) identiteit hebben, waarin de identiteit van elk van hun volkomen in overeenstemming is met de identiteit van alle anderen, schetst geen beeld van een democratisere maatschappij, maar precies het tegendeel: de totalitaire mythe van een doorzichtiger maatschappij.

Met betrekking tot jullie derde vraag volgt uit mijn voor-

gaande antwoord, dat ik een democratische maatschappij slechts opvat als een maatschappij waarin er een snelle vermenigvuldiging plaatsvindt van maatschappelijke bewegingen en strijden, waarin maatschappelijke positiviteit steeds omver worden wordt en er steeds opnieuw over onderhandeld moet worden, jazeker. Het zaad van '68 moet zijn mogelijke verborgen effecten nog goeddeels voortbrengen. Opeenhoping van vijanden? Ik hoop het! Ik zie er geen enkel democratisch voordeel in om feministische activisten te hebben die onverschillig staan tegenover de diskriminatie op grond van ras of ideologie in de maatschappij, en vice versa. Dat is precies waar hegemonie in een uitgebreide, post-gramsciaanse zin om draait: de verdieping van een verscheidenheid aan onafhankelijke maatschappelijke strijden, die echter overdeterminerende gevolgen heeft voor de omvorming van het gezonde verstand van de massa's. Ik zie geen enkele andere mogelijkheid voor democratische voordeeling.

### *Vraag 3: de democratische revolutie*

Het laatste hoofdstuk van uw boek wordt beheerst door de crisis waarin de radikaal-linkse politieke formaties zich op dit moment bevinden. Uw oplossing voor de crisis is even verrassend als origineel. U stelt voor dat radikaal links zich bekeert tot een - zij het egalitair - liberalisme. In plaats van op de strijd voor het tot stand brengen van het socialisme, zou zij zich moeten richten op de nimmer eindigende strijd voor meer vrijheid en gelijkheid, voor een "radikale en pluriforme democratie".

U ziet die bekering als de onontkoombare konsekwentie uit de geschiedenis van radikaal links in de afgelopen 10 jaar. Tevergeefs heeft men in die periode geprobeerd de hedendaagse politieke conflicten te interpreteren in de termen van het socialistische of kommunistische wereldbeeld. Die poging heeft er alleen toe geleid, dat er sprake is van een steeds toenemende diskrepantie tussen de rijkdom, de diversiteit en de kracht van de sociale bewegingen en de armoede, eenzijdigheid en zwakte van de radikaal linkse partijen.

U probeert te laten zien, dat het veel meer perspectief biedt de huidige politieke conflicten te interpreteren als elementen van "de democratische revolutie": het historische proces waarin steeds opnieuw steeds andere vormen van onderdrukking uit naam van vrijheid en gelijkheid aan de kaak worden gesteld en bestreden. De nieuwe maatschappelijke bewegingen vat u op als resultaat van een tweetal recente ontwikkelingen. Enerzijds het ontstaan van nieuwe vormen van onderdrukking ten gevolge van de steeds maar toenemende bureaucratisering van het maatschappelijk leven. Anderzijds het ontstaan van nieuwe vormen van verzet tegen tot dan toe niet als zodanig benoemde onderdrukking.

Toch zijn we niet helemaal tevreden met uw voorstel voor een nieuw (nieuw, nieuw, nieuw) links. We hebben het gevoel, dat u met uw pretenties met betrekking tot het projekt voor een radikale en pluralistische democratie te veel hooi op uw vork neemt. Als we u goed begrijpen, dan claimt u niets minder dan dat *alle* politieke konflikten van deze tijd verklaard kunnen worden in termen van de demokratiese revolutie. En dat dus het projekt van een radikale en pluralistische democratie al hun emancipatories potentieel in zich verenigt. Ons lijkt dat een gevaarlijke overdrijving. We geloven niet, dat de huidige politieke situatie tot die ene dimensie kan worden herleid. We denken in tegendeel, dat een dergelijke voorstelling van zaken er toe leidt dat vitale politieke problemen uit het zicht raken en verwaarloosd worden.

Nemen we als voorbeeld de verzameling konflikten en bewegingen die als "de nieuwe maatschappelijke bewegingen" worden aangeduid. Binnen die verzameling valt zonder twijfel een reeks aan te wijzen die vrij nauwkeurig overeenkomt met de door u gegeven beschrijving van de demokratiese revolutie. Het is de reeks die begint met de jeugdrevoltes en waartoe verder behoren de studentenbewegingen, de vrouwenbewegingen, het antiracisme, de gekken- en gevangenenbewegingen en het verzet tegen de diskriminatie van etniese, seksuele en andere minderheden. Ook al denken we niet dat daarmee alles gezegd is, het is in ieder geval zeer verhelderend om die konflikten als lokale vormen van strijd voor vrijheid en gelijkheid op te vatten. Maar, tot diezelfde verzameling behoren bijvoorbeeld ook de vredes- en de milieubewegingen. Bewegingen die niet thuishoren in dat eeuwenoude verhaal over democratie - zelfs niet in de nieuwste versie daarvan.

Op dit punt kan heel makkelijk een misverstand ontstaan. Want ook de milieu- en de vredesbeweging hebben indirekt iets met democratie en demokratisering te maken. Immers, het recht om politiek actief te zijn raakt ook hun bestaansvoorwaarden. Die indirekte relatie willen we dan ook niet ontkennen. Wat we wel willen tegenspreken, dat is de veel "sterkere" versie van die relatie die u in uw boek verdedigt. U beweert, dat de vredes- en de milieubeweging niet alleen met de demokratiese revolutie geassocieerd zijn, maar er een integraal deel van uitmaken. Dat is onjuist. Noch in het geval van de vredes- noch in dat van de milieubeweging kunnen de konflikten die eraan ten grondslag liggen, als verzet tegen onderdrukking geïnterpreteerd worden. Het overlevingsmotief speelt bij beide een veel belangrijker rol dan de motieven vrijheid en gelijkheid. En het doel van die bewegingen, hun voorstellen voor een reorganisatie van het maatschappelijke, behelzen niet op de eerste plaats het verdwijnen van onder-schikkingsrelaties. In het geval van de vredesbeweging hebben de reorganisatievoorstellen betrekking op het antagonistiese karakter van de internationale verhoudingen; in het

geval van de milieubeweging op de parasitaire verhouding tot de natuur.

Bent u het niet met ons eens, dat uw analyse er alleen maar sterker op zou worden als u de beperktheden ervan zou erkennen? Als u de "demokratiese revolutie" expliciet zou omschrijven als een en slechts een dimensie van een hegemoniaal project van radikaal links? We denken, dat u anders het gevaar loopt, dat uw voorstellen zonder werkelijke invloed zullen blijven, omdat ze dan gezien zullen worden als weer een van die pogingen ons allemaal onder een leuze te verenigen - zelfs al willen we eigenlijk allemaal wat anders. Waarom zou u te hoog bieden als u al zoveel troeven in handen heeft?

*Antwoord van Laclau:*

De vraag die je opwerpt, is een erg interessante en dwingende. Ik zal proberen een genuanceerd antwoord te geven, als resultaat van mijn nadenken erover.

1. Ik denk dat je er gelijk in hebt erop te wijzen dat de milieu- en vredesbewegingen niet uit onderschikkingsrelaties voortkomen. Over het geheel genomen ben ik geneigd je kritiek als fair te aanvaarden en liever je zwakkere versie van de verhouding van deze bewegingen tot de demokratiese revolutie aan te nemen dan de sterkere die we in onze tekst verdedigden.

2. Echter, er zijn enkele nuances die ik in deze erkenning wil invoeren. In de eerste plaats is de algemene vorm van het antagonisme net zo goed op deze bewegingen van toepassing als op wat voor andere maatschappelijke of politieke strijd ook (zie mijn vorige antwoord). In de tweede plaats is het verschillende karakter van deze bewegingen net zo goed van toepassing op iedere andere maatschappelijke strijd. Bijvoorbeeld kunnen anti-racistiese en feministiese strijdvormen opgevat worden als strijd tegen vormen van onderschikking; maar "onderschikking" is een analytiese kategorie die we gebruiken, het is geen onmiddellijke en tastbare werkelijkheid die deze strijdvormen in de gedachten van degenen die eraan deelnemen tot eenheid brengt. Bij gevolg zal het als antiracistiese militanten ook feministen moeten zijn en omgekeerd, het resultaat zijn van een politieke krachtsinspanning, en niet iets dat van aanvang af aan gegeven is. Dit brengt me op mijn derde vereiste. Zelfs als de milieu- en vredesbewegingen niet meteen van de strijd tegen onderschikkingsverhoudingen uit werken, is het onvermijdelijk dat er in de loop van de strijd een of andere gelijkwaardigheid tot stand komt tussen de doelstellingen van deze tegen specifieke vormen van onderschikking gerichte bewegingen en strijdvormen. Zulke gelijkwaardigheden komen simpelweg voort uit het feit dat deze bewegingen tegenover het systeem van de status quo staan

dat ook homoseksuelen onderdrukt, vrouwen en kleurlingen diskrimineert, enz.. Op deze manier komt er *enige* sympathie en solidariteit op tussen deze verschillende strijdvormen. Daarom ligt het erg voor de hand, dat de milieu- en vredesbewegingen, zelfs als ze "struktureel" niet opkomen binnen het gebied van de "demokratiese revolutie", zich er *politiek* wel binnen bevinden.

En ik zou toe willen voegen, dat dit ook politiek wenselijk is. Zelfs al denk ik dat iedere maatschappelijke beweging autonoom zou moeten zijn in termen van haar organisatie, en zich op haar eigen doelstellingen zou moeten concentreren, van het gezichtspunt van een breder demokraties gezond verstand geniet de gelijkwaardigheid ertussen de voorkeur. Het is bijvoorbeeld niet in het voordeel van het feminisme als de vrouwenbeweging onverschillig staat tegenover de rassen-diskriminatie in een bepaalde maatschappij. Het is deze ingewikkelde dialektiek tussen autonomie en verschil enerzijds en gelijkwaardigheid en artikulatie anderzijds, die de bijzondere verfijndheid en diepte verleent aan hegemoniese strijdvormen in hedendaagse maatschappijen.

#### Vraag 4: *stijl*

Er lijkt een zekere spanning te bestaan tussen de "stijl" van jullie werk en de inhoud ervan. Hoewel het inhoudelijk de openheid en onbepaaldheid van het maatschappelijke voorstaat, lijkt het theoretiese betoog dat naar die stellingname toe leidt, gespeend te zijn van juist dit soort openheid en onbepaaldheid (alsof het theoretiseren zelf geen maatschappelijke kwestie of geen verbanden leggende praktijk was). Het betoog in hoofdstuk 3 is strak theoreties en logies opgezet. Hierdoor maakt het feit dat jullie sympathieën veranderd kunnen zijn, dat u geïnspireerd kunt zijn geraakt door nieuwe boeken en in moeilijkheden gebracht door de oude, en nieuwe vrienden kreeg en andere vijanden, nauwelijks deel uit van het betoog.

In plaats van maatschappelijk een nieuw "systeem van gelijkwaardigheden" op te bouwen, wekken jullie de indruk argumenten logies tot hun definitieve konklusie te volgen. Dat wil zeggen, dat de beweging van de *kentheoretiese* logika van het marxisme naar de *politieke* logika van de hegemonie niet neerkomt op een wezenlijke verandering, maar op een logiese afleiding van de ene vorm uit de andere. In deze zin is het moeilijk om jullie boek als verwijzing naar zichzelf konsekwent te maken. In plaats dat jullie nou zeggen: "kijk, dit is waar onze sympathieën om allerlei soort redenen liggen (namelijk bij degenen die een sociaal-demokratiese ideologie niet verwerpen, maar proberen die te verdiepen en uit te werken), en gegeven die sympathieën moesten we ons verleden maar liever zus of zo herzien", proberen jullie op min of meer forme-



le manier te bewijzen, dat het hegemonie-begrip logies gezien altijd al aan de horizon had liggen wachten, ... als de marxisten maar niet verdwaald geraakt waren op de zeeën van het "diskursief eklekticisme" (blz. 2). Op deze manier is het weer "de geschiedenis" (het politieke, het maatschappelijke, de samenloop der omstandigheden, enz.) die de loopbaan van het begrip zo moeizaam maakt, en "de logika" (de begripsmatige noodzakelijkheid, de theorie) die het uiteindelijk van de ondergang redt.

Zou u ermee instemmen, dat dit soort spanning in jullie werk aanwezig is, en dat het oplossen ervan zou betekenen, dat de argumenten voor de politieke logika van de hegemonie *zelf* "politieker" zouden moeten worden, dus meer een kwestie van keuze, pragmatiser en meer een zaak van aanbeveling dan van theoretiese ontdekking of begripsmatige logika?

*Antwoord van Laclau:*

Ik ben het eens met de algemene strekking van je betoog. Maar laat ik er enkele wijzigingen in aanbrengen.

1. Ik vind niet, dat de theoretiese werking waarmee we ons in onze radikalisering van het "hegemonie"-begrip bezig hebben gehouden, op enige manier gelijk gesteld kan worden aan een "logiese afleiding". Het is integendeel in de meest strikte zin van het woord een *dekonstruktie*. Dat wil zeggen, dat het betrappen op logiese inkonsekwentheden, op dubbelzinnigheden in het gebruik van termen, enz., alleen maar dient om de bijzondere samenloop van omstandigheden en de bijzondere meervoudigheid te laten zien waaruit een tekst - in de algemene zin waarin de traditie, de praktijk, enz. zijn inbegrepen - is opgebouwd. Het staat er hetzelfde voor als met de eerder genoemde ingreep van Derrida in verhouding tot termen als "hymen", "pharmakon" en "supplement". Als je onze tekst zorgvuldig leest, zul je zien, dat we "hegemonie" niet proberen voor te stellen als een *positief* begrip, wat de tegenspraken van de voorafgaande traditie zou vervangen en in stand houden. We proberen het juist als een lege ruimte voor te stellen, die zich in gelijke tred uitbreidt met de onbepaaldheid van het maatschappelijke, die wordt afgeleid van de "samenwerkende en ongelijkmatige ontwikkeling" - een uitdrukking die aan iedere *materiële* begripsbepaling ontsnapt.

2. Dit brengt me op een tweede punt. Het bepalen van de "hymens" in het marxistische vertoog houdt een voortgang in precies op de weg die door Heidegger werd gevolgd toen hij van een "de-struktie van de geschiedenis van de ontologie" sprak. Door de klaarblijkelijke vanzelfsprekendheid van een reeks categorieën en verbindingen op te lossen - "klasse", "klassenstrijd", "kapitalisme" enz. -, en door de gebieden

van dubbelzinnigheid en elkaar tegensprekende effecten te laten zien waaruit die vanzelfsprekendheid opkwam, voer je opnieuw beweging in in een geschiedenis die de sporen van haar eigen historiciteit probeerde te verbergen. Dit betekent een afzwakking van de absolutistische aanspraken van het begrip, van elk begrip. Bepaalde italiaanse denkers - in het bijzonder Gianni Vattimo - hebben in deze zin verdedigd, wat ze "il pensiero debole", "het zwakke denken", noemen, en in verband daarmee Heideggers "ontologie van de achteruitgang". Welnu, wat we in ons boek hebben willen laten zien is, dat er in het marxisme tradities zijn - of liever een reeks diskursieve werkingen -, die binnen zekere grenzen een systematische afzwakkingseffekt voortbrengen. Denk je daarbij niet alleen Gramsci's "hegemonie" in, maar ook de rol van de "mythe" in Sorels denken.

3. De enige andere mogelijkheid zou geweest zijn *en bloc* de marxistische traditie op te geven. Maar dat is een zelfvernietigende handeling. Want, als je in plaats van een traditie te "de-strueren" door de onoverkomelijke inwendige veelvoudigheid ervan te laten zien, deze eenvoudigweg in z'n geheel opgeeft, dan kun je dat alleen maar doen door te beweren, dat ze *wezenlijk* fout zit. Dit kan echter alleen maar gedaan worden door haar tegenover iets te stellen wat *wezenlijk* waar is. Dus zit je verhoog dan volledig binnen het domein van het essentialisme, en wordt het *pragmatiese* gebruik van begrippen onmogelijk.

4. Laat ik je tenslotte vertellen, dat ik het helemaal met je eens ben, dat het argument voor hegemonie op pragmatiese gronden moet worden geleverd. Maar laat ik je een eenvoudige vraag stellen: hoe zit dat met het argument voor pragmatisme? Ofwel het is absolutistisch gegrond, ofwel het moet op pragmatiese gronden de mogelijke geldigheid van een essentialistisch argument toelaten. Zoals je ziet, kunnen we hier makkelijk in een oneindige regressie van het meest klassieke type geraaken. Maar ik denk, dat je het met me eens zult zijn dat dit soort gordiaanse knopen niet losgemaakt kunnen worden, maar slechts doorgehakt - door eenvoudigweg te ontkennen, dat het begripsmatige medium er een is dat zichzelf genoeg is. Wat telt is niet een pragmatistische kentheorie - als zoiets al mogelijk is - maar een pragmatiese omverwerping en afzwakking van het kentheoretiese verhoog als zodanig. Vanuit dit gezichtspunt is er een wezenlijk onderscheid tussen begrippen die een bepaalde materiële inhoud vastleggen en begrippen die ontworpen zijn om zo'n vastlegging omver te werpen en te beperken. "Pragmatisme" of "hegemonie" behoren duidelijk tot dit laatste soort.

## Noten

- 1 Aan dit schriftelijke debat liggen vragen ten grondslag die opkwamen in een werkgroep waarvan Karen Vintges de initiatiefneemster was. Hieraan namen ook Niels Helsloot, Ruud Meij, Lloyd Narain en Hans Rigter deel. Verder is het gebaseerd op een gesprek van Frans Geraedts en Pieter Pekelharing met Laclau. De verantwoordelijkheid voor de formulering van de vragen ligt bij Frans Geraedts voor vraag 2 en 3, en Pieter Pekelharing voor 1 en 4. Niels Helsloot had de eindredactie en schreef de inleiding.
- 2 Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Hegemony and Socialist Strategy, Towards a Radical Democratic Politics, London 1985. In het vervolg verwijzen paginanummers naar deze uitgave. Voor het voorspel op de in dit boek verwoorde positie verwijzen we naar de artikelen in noot 4 en 6.
- 3 Tony Hak, Jan Mulder, 'Coalitiepolitiek en hegemonie'. Inleiding bij 'Het begrip hegemonie in de politieke strategie', in: Komma 2/4, 1981, p. 5.
- 4 Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, 'Het begrip hegemonie in de politieke strategie', in: Komma 2/4, 1981, p. 9.
- 5 Ido Weijers, 'Democratisch versus autoritair populisme', in: Wending, maart 1984, p. 156.
- 6 Overtuigend is bijv. het eind van Ernesto Laclau, 'Discours, hegemonie en politiek, Beschouwingen over de crisis van het marxisme', in: Krisis 15, 1984: 46-61.
- 7 Ernesto Laclau, 'Transformations of Advanced Industrial Societies and the Theory of the Subject', in: Argument-Sonderband 84, 1983: 39-44.
- 8 Ernesto Laclau, 'The Impossibility of Society', in: Canadian Journal of Political and Social Theory, vol. VII, 1983, p. 24.
- 9 Vgl. bijv. Uwe Becker, 'Het kind met het badwater ... Een kritiek op Laclau's discoursreduktionisme', in: Krisis 18, 1985: 87-97. En Ralph Miliband, 'The New Revisionism in Britain', in: New Left Review 150, 1985: 5-26.
- 10 Ernesto Laclau, Politics and Ideology in Marxist Theory, 1977. Het tweede hoofdstuk is vertaald als 'De eigen aard van het politieke, Het Poulantzas-Miliband debat', in: Te Elfder Ure 23, 1976: 650-677.
- 11 Chantal Mouffe (ed.), Gramsci and Marxist Theory, London 1979: 195.
- 12 Laclau en Mouffe, 1985 (zie noot 1), pp. 93-148.
- 13 Vgl. de verwijzingen naar de nrs. 15 en 18 in de noten 6 en 9.