

KRITIEK VAN DE ZUIVERE LINKSE REDE

Bruno Bosteels¹

ABSTRACT – *Critique of Pure Leftist Reason.* Contemporary political theory witnesses an attempt to construct a concept of communism that no longer bears any reference to historical communism or Marxism. Taking his cue from the work of French philosopher Alain Badiou, the author of this article reviews and analyses this trend, and he argues that this ‘new’ notion of communism turns out to be form of speculative leftism. In stark contrast with this contemporary re-conceptualization of communism by Jean-Luc Nancy and Antonio Negri, among others, Alain Badiou constructs his own notion of communism and Marxism, which can be read as an attempt to clarify communism’s historical failure as well as its claim to ‘explain’ history. Communism, Badiou argues, is more than an invariant utopia only when it takes into account its material determination through the history and crisis of Marxism.

KEYWORDS: Badiou, communism, Marxism, politics, leftism, French thought.

1. Communisme zonder marxisme?

“Het communisme is voor ons niet een toestand die tot stand gebracht moet worden, geen ideaal waarnaar de werkelijkheid zich moet richten. Communisme noemen wij de werkelijke beweging die de huidige toestand opheft.” (Marx & Engels 1974)

Een vriend van mij beschreef Alain Badiou eens als een denker die eerst en vooral een communist is, misschien wel zonder ook nog een marxist te zijn. Een fragment uit *D’un désastre obscur*, het korte boek waarin Badiou ingaat op de val van de Sovjet Unie, lijkt die uitspraak deels te bevestigen. Temidden van een algemene verwerping van elk nostalgisch en/of posthistorisch oordeel over de ‘dood’ van het communisme spreekt Badiou zich plots met veel lof uit over het eeuwige en onveranderlijke karakter van een communistische subjectiviteit:

“Van Spartacus tot Mao (niet de Mao van de staat, die bestaat ook, maar de extreme, opstandige, ingewikkelde Mao), van de Griekse democratische opstanden tot de wereldwijde periode van 1966-1976, was het altijd, en is het nog steeds een kwestie van communisme. Het zal altijd een kwestie van communisme zijn, ook al wordt het woord, dat nu bevuild is, vervangen door een andere beschrijving van het concept dat erachter zit, het filosofische en dus eeuwige concept van de opstandige subjectiviteit.” (Badiou, 1998: 14)²

¹ Bruno Bosteels geeft les in Latijns-Amerikaanse literatuur en cultuur, alsook in theorie en filosofie, aan Cornell University in Ithaca, New York. Zijn boek over Badiou en de politiek zal uitgegeven worden in de USA door Duke University Press. Hij werkt ook sinds lang aan een tweede boek, over Borges en de antifilosofie.

² In een eerder artikel citeerde ik dit fragment bij wijze van conclusie. Zie “Een kwestie van communisme: filosofie en politiek bij Alain Badiou.” (Bosteels, 2004: 33-40) In deze bijdrage, daarentegen, wil ik aantonen in welke zin het communisme niet zozeer het eindpunt maar een begin is voor Badiou.

De bevestiging van een onveranderlijke vorm van communisme, vooral met het oog op een nog onvoorspelbare toekomst, plaatst Badiou bovendien in goed gezelschap. Zo is er een hele groep radicale denkers die in de late jaren tachtig en vroege jaren negentig probeerden een bepaalde notie van communisme te ontwikkelen, die zowel ontdaan is van het zogenaamde ‘totalitarisme’, als van het revolutionaire ideaal dat de verschillende regimes van het ‘echt bestaande socialisme’ al jaren lang niet meer voorstonden. “Het project: het ‘communisme’ redden van haar eigen gezichtsverlies,” zo beschrijven Félix Guattari en Toni Negri hun opzet. (Guattari & Negri, 1990: 7) “We moeten de grootse droom van het communisme redden door hem los te wrikken zowel van de jakobijnse zelfverdoezelingen, als van de stalinistische nachtmerries.” (Guattari & Negri, 1990: 19) Guattari en Negri lijken zelfs in het spoor van Badiou te treden wanneer ze de communistische droom op hetzelfde niveau plaatsen als een notie van ‘democratie’ die al evenzeer zou moeten gevrijwaard blijven van haar eigen beoedelde roem:

“In deze conjunctuur vraagt het woord ‘democratie’ om herdefiniëring. Het woord ‘communisme’ heeft duidelijk aan prestige ingeboet, maar ook het woord ‘democratie’ is met de voeten getreden en verminkt. Van de Griekse polis tot de volkerenopstanden tijdens de Renaissance en de Reformatie, tot de proletarische rebellieën die samengingen met de grote liberale revoluties, is democratie altijd het synoniem geweest voor de legitimering van de macht door het volk.” (Guattari & Negri, 1990: 55)

In deze opvatting zou ook het communisme, net zoals de democratie, een naam zijn voor het onveranderlijke proces waarbij de massa van het volk zichzelf als zodanig constitueert en vorm geeft in een immanente beweging van zelflegitimering.

We vinden ook een lofspraak voor het communisme in een heel andere filosofische traditie, dit keer meer beïnvloed door Derrida of Heidegger, dan wel door Deleuze of Spinoza. “Communisme is misschien een archaïsche naam voor een denken dat ons nog volledig te komen staat,” zo stelt Jean-Luc Nancy voor in *La Comparution*: “Wanneer het zal gekomen zijn, zal het deze naam niet dragen – het zal zelfs niet eens een ‘denken’ zijn in de zin van verstaan worden. Het zal een ding zijn. En dit ding is misschien reeds onder ons en laat ons niet gaan. Maar misschien is het onder ons op een manier die we niet in staat zijn te herkennen.” (Nancy & Bailly, 1991: 62) Een paar jaar voordien, in *La Communauté désœuvrée*, had Nancy zich al eens gewaagd in de contreien van deze onvoorspelbare toekomst: “De gemeenschap van de onderbroken mythe, dat wil zeggen, de gemeenschap die in zekere zin zonder gemeenschap is, of nog het communisme zonder gemeenschap, dat is onze bestemming. Met andere woorden, het is datgene waar we naar geroepen of gezonden worden, als naar onze eigenste toekomst.” (Nancy, 1986 [1990]: 177) Het is weliswaar zo dat in dit geval de toekomst van het communisme zich niet zal afspelen in de zelflegitimering van het volk als volk. Integendeel, volgens deze opvatting zal de politiek van de toekomst veeleer het eindige karakter van elke gemeenschap, volk of natie scherp in het licht stellen. Het communisme is hier niet langer de vertoning van de pure immanentie, maar veeleer de schets van een ongehoord samen-zijn, losgewrikt van de nachtmerries van zowel immanentie als transcendentie. Zo luidt het besluit van Nancy:

“We hebben geen model en geen blauwdruk voor die schets of voor dat schrijven. Ik denk zelfs dat het onverwachte en het ongehoorde zich niet meer kun-

nen voordoen. Maar misschien is het net wanneer alle tekens ons ontbreken dat het ongehoorde zich niet enkel terug mogelijk maakt, maar ook zeker wordt. Hier komen we uit bij de geschiedkundigheid van onze geschiedenis, alsook bij de toekomst van de opgeheven betekenis van het oude woord ‘communisme’.” (Nancy & Bailly, 1991: 100)

Ondanks de verschuiving van absolute immanentie naar radicale eindigheid, zijn we in deze laatste opvatting toch ook getuige van een project, dat een zekere notie of praktijk van het communisme wil redden, door ze af te snijden van de lange en pijnlijke geschiedenis van haar eigen gelaatsverminking. In een voetnoot vermeldt Nancy Badiou zelfs als iemand die ‘beter geplaatst’ zou zijn wat de ‘paleonomie’ betreft die eigen zou zijn aan het woord en het begrip ‘communisme’. Nancy verwijst hiervoor naar het volgende lange citaat uit Badiou’s *Théorie du sujet*:

“Het woord ‘communisme’ heeft zonder enige twijfel schimmel opgelopen. Maar de rozen en de gladiolen, de sirenes en de consoles waren niet minder aangetast door de motten in de poëzie van de fin de siècle waaraan we de naam ‘symbolisme’ gaven en die, al bij al, een catastrofe was. Laat ons proberen om niet méér communist te zijn in de zin van Breznev of Marchais, dan Mallarmé symbolist zou geweest zijn in de zin van Vielé-Griffin. Als het symbolisme zich zo glorieus kon handhaven met de zwanen en de sterren, laat ons dan proberen om hetzelfde te doen met de revolutie en het communisme. Het is enkel door de exacte maat te nemen van hun kracht, en dus van hun verdeling, dat woorden onschuldig kunnen zijn.” (Badiou, 1982: 115; geciteerd in Bailly & Nancy, 1991: 63, noot 5)

We zouden deze genealogie zeker kunnen verder zetten met de toevoeging van verschillende andere namen, maar de conclusie zou allicht dezelfde blijven: Badiou maakt deel uit van een veel ruimere trend die erin bestaat het communisme te willen redden – nu eens als een onvoorspelbare opstandige subjectiviteit en dan weer als een ongehoorde vorm van samenzijn – zowel van zijn werkelijke bestemming onder de socialistische staatsregimes, als misschien zelfs van zijn plaats in de geschiedenis van het marxisme. Nochtans is er niets verraderlijker dan de vooronderstelling die aan de grond ligt van deze genealogie, namelijk de gedachte dat het mogelijk zou zijn om het communisme buiten het marxisme om te begrijpen, net zoals er weinig opdrachten dringender zijn dan het verband te duiden tussen communisme en marxisme in de opvatting van Badiou.

Elke poging om het communisme los te koppelen en zagezegd te bevrijden van de intrinsieke geschiedkundigheid die eigen is aan de verschillende etappes van het marxisme, leidt volgens Badiou tot een vorm van speculatief-links, of ook wel extreemlinks denken. De kritiek op dit extreemlinks denken is een constante in het werk van Badiou. Nochtans heerst er bij veel van zijn lezers de opvatting dat hij zélf een dogmatische, absolutistische, of zelfs eenvoudigweg mystieke denker zou zijn, in die zin dat hij de trouw aan een evenement niet meer zou terugkoppelen aan de huidige stand van zaken. Badiou zou zélf met andere woorden een voorbeeld zijn van het ‘linkse communisme’ als een ‘kinderziekte’ van het marxisme, in de bekende omschrijving van Lenin – al moeten we, naar het voorbeeld van Daniel en Gabriel Cohn-Bendit, die uitspraak vandaag de dag waarschijnlijk omdraaien en stellen dat het marxisme een ‘seniele ziekte’

zou zijn van een altijd jeugdig ‘links’ communisme.³ Eens we de logica doorhebben die volgens Badiou schuilt achter de kritiek van de speculatief-linkse rede, zullen we beter geplaatst zijn om in te gaan op het bezwaar dat Badiou zelf in de val zou getrapd zijn om een communist, maar geen marxist te willen zijn.

2. De communistische invarianten

“In welke historische omstandigheden neemt de universele ideologische weerstand de vorm aan van een radicale eis die slaat op het bestaan zelf van de klassentegenstellingen en van de staat, en die het proces van hun vernietiging op het oog heeft? Sleutelvraag in de ideologische wereldgeschiedenis: wie is dan communist?” (Badiou & Balmès, 1976: 61)

Onze eerste taak bestaat erin het begrip van de onveranderlijke aard van de communistische subjectiviteit te verfijnen. Badiou stelde dit idee zo’n dertig jaar geleden voor het eerst voor in het maoïstische boekje *De l’idéologie*, dat hij schreef in samenwerking met de lacaniaanse psychoanalyticus François Balmès. Op basis van Engels’ *De boerenoorlog in Duitsland*, lanceren Badiou en Balmès de hypothese dat alle grote massaopstanden in de geschiedenis ernaar streven om een beperkt aantal communistische principes waar te maken: “Onze hypothese houdt in dat alle grote massale opstanden van de uitgebuite klassen (slaven, boeren, proletariërs) zich uitdrukken in egalitaire, anti-eigendom en anti-staat formules die de grote lijnen trekken van een communistisch programma.” (Badiou & Balmès, 1976: 67) Deze spontane opstand van de uitgebuite massa bepaalt een algemene ideologische houding tegenover de staat: “Het zijn de elementen in deze algemene houding van de opstandige producenten die wij de *communistische invarianten* noemen: ideologische invarianten van het communistische type die zich constant doen herleven in het proces van de unificatie van de grote volkerenopstanden van alle tijden.” (Badiou & Balmès, 1976: 67)⁴ Op deze manier beginnen we beter te begrijpen waarom Badiou, wanneer hij geconfronteerd wordt met de verschillende aankondigingen van de ‘dood’ van het marxisme, dit onveranderlijk communisme wil recupereren als een eeuwige vorm van opstandige subjectiviteit.

Nochtans mogen we daarbij niet vergeten dat de communistische invarianten het werk zijn van de massa in de ruimste zin. Er is nog geen specifiek klasselement in de algemene logica van de opstand waarbij slaven, plebejers, lijfeigenen, boeren of werklui zich afzetten tegen de staat: “De communistische invarianten hebben geen bepaalde klassenaard: zij vatten de universele streving van de uitgebuiten samen om elk principe van uitbuiting en onderdrukking omver te gooien. Ze doen zich voor op het terrein van de tegenstelling tussen massa’s en de staat.” (Badiou & Balmès, 1976: 67) Het is in deze algemene opstand tegen de staatsinrichtingen dat de onbegrensde kracht van de menigte

³ Vergelijk de klassieke tekst van Lenin, *De linkse stroming, een kinderziekte van het communisme* (1920), met Daniel & Gabriel Cohn-Bendit, *Le gauchisme, remède à la maladie sénile du communisme* (1968).

⁴ Ernesto Laclau bespreekt de theorie van de communistische invarianten, die volgens hem communistisch noch invariant zijn, in zijn boek *Politics and Ideology in Marxist Theory: Capitalism, Fascism, Populism*. (1977: 167-172) Als Laclau het argument van Badiou en Balmès uiteindelijk afwijst, dan is dit ook deels te verklaren door het feit dat hij zelf een zeker dualisme wil verdedigen dat gelijkaardig is aan de tegenstelling massa/staat, ditmaal in de zin van Gramsci’s tegenstelling *people/power bloc*.

schuilt. Er is geen andere reden om vertrouwen te hebben in de mensenmassa op zich. Badiou en Balmès stellen echter ook dat dit ideologisch communisme van de massa onvoldoende is zonder de historische middelen voor haar voltooiing. Zij plaatsen zelfs een soort contrafinaliteit als regel aan de oorsprong van de geschiedenis. In de meeste gevallen wordt de spontane opstand van de massa's inderdaad gecoöpteerd door die historische krachten, die net op het punt staan om dominant te worden als een ongewild gevolg van de opstand zelf. Dit is het argument dat zo vaak misbruikt wordt voor conservatieve doeleinden, volgens hetwelk de geschiedenis zich altijd achter de rug van de mensen afspeelt. Zelfs Engels moet in de conclusie van zijn studie toegeven dat de prinsen de enigen waren die voordeel haalden uit de boerenoorlogen van 1525 in Duitsland. Een gelijkaardig argument stelt dat de jakobijnen, na de radicale impuls van 1879, enkel de weg baanden voor de opkomende bourgeoisie, net zoals de opstandige geest van de studenten en arbeiders die samen de straat optrokken in 1968 tegen hun wil de nieuwe technocraten aan de macht zouden hebben gebracht.

In om het even welke ideologische strijd kunnen we zo op zijn minst drie factoren onderscheiden. We hebben eerst en vooral de *oude vorm* van de opstand, de ideologische vorm van de vroegere dominante klassen, bijvoorbeeld de ideologie van het protestantisme die dienst doet om de boeren te mobiliseren in Duitsland onder de leiding van Thomas Münzer. Vervolgens hebben we de *onveranderlijke inhoud* van het communistische programma, ofwel de onmiddellijke populaire substantie van de grote opstanden in hun eeuwige strijd tegen het principe van de macht en het privé-bezit. Tenslotte is er de echte *historische nieuwigheid* die niet enkel afhangt van de massa maar van een bepaalde klasse, fractie, of groep die gezien de omstandigheden in staat is om zich van het ogenblik meester te maken: “De ideologie, in de zin van een conflictueus proces, stelt altijd een drievoudige determinatie voor: twee klassendeterminaties (de oude en de nieuwe, de contrarevolutionaire en de revolutionaire) en een massadeterminatie (de communistische invarianten).” (Badiou & Balmès, 1976: 69) De sleutel in heel het debat omtrent de geschiedenis van het communisme, in tegenstelling tot haar spontane eeuwigheid, is precies gelokaliseerd in deze ingewikkelde dialectiek van massa en klasse, waarbij beide termen doorkruist worden door de strijd tussen het oude en het nieuwe.⁵

Met de opstand van het proletariaat zou er een einde komen aan de regel van de contrafinaliteit. In plaats dat hun egalitaire eisen de nieuwe opkomende klassen ten goede komen, zouden de werkers, die zich na de massale opstanden van 1848 in Europa als proletariaat organiseren, de eerste historische kracht zijn om zelf de controle van het communistische basisprogramma over te nemen: “Met het proletariaat wordt de ideologische weerstand niet enkel de herhaling van het onveranderlijke maar ook de beheersing van diens realisatie.” (Badiou & Balmès, 1976: 74) Dit unieke moment valt natuurlijk samen met de geboorte van het marxisme. Het marxisme is niets anders dan de opeenstapeling van de kennis die doorgegeven wordt in een eeuwenoude strijd rond de communistische invarianten – met de kennis van vele onderdrukte of gefaalde opstan-

⁵ Gilles Deleuze en Félix Guattari appreciëren het originele karakter van de dialectiek tussen massa en klasse in hun gezamenlijk werk *Mille plateaux* (1980), maar niet zonder ook een kritiek te leveren die overigens nauw aanleunt bij de argumenten van Laclau: “Maar dan is het niet duidelijk, enerzijds, waarom de massa zelf geen historische variabele zou zijn, en anderzijds, waarom de massa beperkt is tot de uitgebuite (de ‘boeren-en-plebejersmassa’), wanneer dit in werkelijkheid ook van toepassing is op de bourgeois seigneurmassa, of zelfs op de geldmassa.” (Deleuze & Guattari, 1980: 270, noot 20)

den inbegrepen: het geheugen van dit verlies is nooit voorgoed verloren, maar stapelt zich veeleer op in een reserve van afgestrafte of verdruchte herinneringen die het heden doorspoken als een sinistere dubbelganger: “Het marxisme-leninisme is datgene dat bevestigt hoe het proletariaat niet enkel fungeert als erfgenaam van een seculiere ideologische strijd rond het communistische programma, maar deze erfenis ook verandert qua kennis en qua project.” (Badiou & Balmès, 1976: 75) Zowel het marxisme als het communisme steunen met andere woorden op elkaar in een tegenstrijdige geschiedenis van de eeuwigheid – namelijk, de historische ontplooiing van een eeuwige opstand. Om het met de woorden van een filosoof te zeggen: zonder communisme is het marxisme leeg, maar het communisme zonder marxisme is blind.

Enkel onder leiding van het proletariaat is de dialectiek van massa, klasse en staat haalbaar, aldus Badiou en Balmès. De vraag naar de materiële condities die dit mogelijk maken, laat zich wellicht beantwoorden door de opmerking dat het kapitalisme zelf de revolutionaire capaciteit van het proletariaat eerst tot stand brengt en vervolgens organiseert. Dit leidt tot een volledig nieuwe logische of epistemologische capaciteit. Uiteindelijk lijken we niet zo ver verwijderd te zijn van één van de ideeën die centraal staan in *Geschiedenis en klassenbewustzijn* van Georg Lukács. “Het proletariaat produceert de eerste logica van de revolutie,” zo verklaren Badiou en Balmès. (1976: 96) En een aantal pagina’s daarvoor: “In deze zin is de proletarische ideologie, in haar concrete vorm van marxisme-leninisme, niet langer de weerstand die zich ontplooit volgens een radicale maar historisch gezien utopische kritiek van de klassenmaatschappij in het algemeen, maar wordt daarentegen de revolutionaire kennis van deze maatschappij, alsook het organisatieprincipe van haar effectieve opheffing.” (Badiou & Balmès, 1976: 79) In de afwezigheid van zo’n georganiseerde accumulatie van kritiek, loopt het spontane en onmiddellijke antagonisme tussen massa en staat altijd het risico om te keren, zoals Badiou en Balmès zelf opmerken in hun bedenkingen over de afloop van mei 1968 in Frankrijk: “Deze puur ideologische radicaliteit draait om in het tegenovergestelde: eens de feesten van de democratie en de vrije meningsuiting afgelopen zijn, maken de dingen zich klaar voor een moderniserende restauratie van de patronenorde.” (Badiou & Balmès, 1976: 83) De heropleving van het onveranderlijke communistische programma is met andere woorden een krachtig wapen, maar een dat op zichzelf onvoldoende is: “Wij zeggen dat deze heropleving op zich, overgelaten aan het eenzijdige enthousiasme van de libertaire tendensen, niet langer duurt dan de beweging waarvan ze de weerslag is, en die noodzakelijkerwijze uitdraait op capitulatie, ofwel op ideologische onderdanigheid.” (Badiou & Balmès, 1976: 84) Tenzij het communisme enkel en alleen een ideaal wil zijn dat ons steeds en altijd nog te komen staat, is het slechts de naam van de werkelijke beweging die de huidige stand van zaken opheft als ze verbonden is aan de verschillende etappes van het marxisme.

3. Marxisme als politiek

“We moeten het marxisme begrijpen als de opeengestapelde wijsheid van de massaopstanden, de rede die ze voortbrengen en het doel dat ze zich stellen en verduidelijken.” (Badiou 1975: 16)

We kunnen ook botweg vragen wat zijn lezers op het oog hebben wanneer ze betreuren dat Badiou geen of onvoldoende marxist zou zijn. ‘Marxisme’ lijkt in deze context te verwijzen naar een filosofie, een geschiedwetenschap, of een kritiek van de politieke economie. Hoe ingewikkeld ook, deze lezingen geven weinig of niets weer van de politieke betekenis van het marxisme. Paul Sandevince vat deze betekenis goed samen in zijn pamflet *Qu’est-ce qu’une politique marxiste?*, dat werd gepubliceerd door dezelfde maoïstische organisatie waarin ook Badiou militant was tot het begin van de jaren tachtig: “Het marxisme is geen doctrine, of die nu filosofisch of economisch is. Het marxisme is de politiek van het proletariaat in haar actualiteit.” (Sandevince, 1978: 6)⁶ Het marxisme is de naam van een politieke capaciteit die heterogeen is aan de economie en de sociale geschiedenis. Deze laatste disciplines kunnen enkel proberen de bres opnieuw in te vullen die door de politieke tussenkomsten geslagen wordt. In *Théorie du sujet* stelt Badiou zich ongelovig de vraag naar het marxisme als “Wetenschap van de geschiedenis?”, om vervolgens zelf een alternatieve bepaling te suggereren: “Het marxisme is het discours waarin het proletariaat zich in stand houdt als subject.” (Badiou, 1982: 62) Al kan het marxisme de dispersie die eigen is aan de geschiedenis niet herleiden tot een sluitend en overzichtelijk geheel, toch kan het ook niet begrepen worden buiten het referentiekader om, dat ervoor zorgt dat het communisme deel wordt van een werkelijke historische beweging.

We hebben twee gezichtspunten van waaruit we het probleem van de historische referentialiteit kunnen begrijpen – goed wetende dat dit het enige is, na de communistische invarianten, dat vorm geeft aan de som van kennis die verzameld is in het marxisme. Het eerste gezichtspunt vertrekt juist van dit corpus van de marxistische leer. De vraag is dan hoe we de inspanningen moeten periodiseren waaraan de inhoud van de massaopstanden onderworpen wordt, in de teksten van Marx, Engels, Lenin, Mao, enzovoort. Badiou en zijn kameraden houden daarbij niet vast aan de nieuwe vorm van causaliteit die impliciet aanwezig zou zijn in *Het kapitaal*, zelfs niet aan de *Grundrisse* als het dynamische centrum van het werk van Marx. Ze verkiezen veeleer de historische teksten en interventieteksten zoals *De boerenoorlog in Duitsland* van Engels, *Wat te doen?* van Lenin, of *Strategische problemen van de revolutionaire oorlog in China* van Mao – naast de vanzelfsprekende keuze voor *Het communistisch manifest*. Marxisme, leninisme, en maoïsme worden vanuit dit perspectief gelezen als etappes in een overigens orthodoxe periodisering van de revolutionaire activiteit:

“De verschillende etappes van het marxisme zijn geaccentueerd door de proletarische revoluties en de grote marxisten zijn precies degenen die de resultaten van de theorie, de ideologie en de politiek van het proletariaat hebben samengevat op basis van deze revoluties: Marx en Engels voor de Parijse Commune, Lenin en Stalin voor de Oktoberrevolutie, Mao voor de Culturele Revolutie.” (UCFML, 1976: 3)

Een groot deel van Badiou's *Théorie du sujet*, alsook verschillende van zijn recentere conferenties die zullen herwerkt worden in *Logiques des mondes*, gaan uitvoerig in op

⁶ Zie voor een meer gedetailleerde bespreking van Badiou's maoïstische organisatie, de *Union des Communistes de France marxiste-léniniste* (voortaan UCFML), mijn artikel “Post-Maoism: Badiou and Politics.” (Te verschijnen later in 2005)

deze periodisering, in het bijzonder via een herwaardering van de band tussen politiek en geschiedenis in de Parijse Commune en de Culturele Revolutie.

Dit eerste perspectief is uiteraard niet blind voor de ernstige crisis die sedert tientallen jaren elk aspect van het marxisme onvermijdelijk aantast. Integendeel, Badiou erkent deze crisis open en bloot in zijn seminarie over *Théorie du sujet*, bijvoorbeeld in een sessie gedateerd 7 november 1977, dat wil zeggen in het midden van al de opschudding omtrent de *Nouveaux philosophes* in Frankrijk:

“Jawel, laten we dit toegeven zonder er doekjes om te winden: het marxisme zit in een crisis, geatomiseerd. Na de impuls en de creatieve splitsing van de jaren zestig, na de nationale bevrijdingsoorlogen en na de Culturele Revolutie erven wij, in tijden van crisis en oorlogsbedreiging, een gefragmenteerd en eng dispositief van denken en doen, dat vastzit in een labyrint van ruïnes en overblijfselen.” (Badiou, 1982: 198)

Nochtans sluit deze toegeving niet uit dat we het einde van een periode beleven, waarin het mogelijk en misschien zelf noodzakelijk is om een nieuw begin te maken met het marxisme. “Vandaag de dag het marxisme verdedigen, betekent een zwakheid verdedigen,” zo zegt Badiou. Hij voegt hier echter onmiddellijk aan toe: “We moeten het marxisme *doen*.” (Badiou, 1982: 198) Voor Badiou betekent dit in de eerste plaats notie nemen, niet zo zeer van de oplossingen, als wel van de problemen die onopgelost gebleven zijn tijdens de laatste revolutionaire sequentie, die van 1966 tot 1976 onder Mao plaatsvond. Zo kunnen we ook het volgende lezen in een ander pamflet van de eerder vermelde maoïstische organisatie, verschillende jaren na de dood van de Chinese leider:

“Vandaag heet diegene marxist die op eigen houtje probeert de PROBLEMEN op te lossen die zijn blijven hangen tijdens het initiële maoïsme, het maoïsme van Mao Tsé-Toung, het maoïsme dat tijdgenoot is van de Culturele Revolutie. Behalve dit bestaat er geen ander marxisme.” (UCFML, 1981: 10)

Het is dus nodig om marxist te blijven zelfs wanneer het erom gaat – en vooral wanneer het erom gaat – de onopgeloste problemen van het marxisme te begrijpen.

Vanuit een tweede gezichtspunt, kunnen we het probleem van de referentialiteit tackelen, uitgaande van de grote emanciperende evenementen van de laatste twee eeuwen. De vraag is dan hoe en wanneer deze reeks evenementen verwijst naar het discours van het marxisme. Badiou, die hier nogmaals in de voetsporen treedt van zijn vriend Sandevince, vermeldt drie cruciale momenten in dit opzicht in *Peut-on penser la politique?*, een boek waarin hij zijn bijdragen verzamelt aan een seminarie over het politieke, dat in de jaren tachtig georganiseerd werd door Jean-Luc Nancy en Philippe Lacoue-Labarthe in Parijs. Deze drie momenten of referenties komen overeen met die van de arbeidersbeweging uit de negentiende eeuw, de vorming van socialistische staatsregimes na 1917, en de antikoloniale bevrijdingsoorlogen van het midden van de twintigste eeuw. Vanuit dit tweede perspectief is de crisis niet minder duidelijk dan vanuit het eerste. Na de val van de Sovjet Unie, na de imperialistische vertoningen van ex-kolonies zoals Vietnam, en na het verschijnen van arbeidersbewegingen zoals Solidariteit in Po-

len die openlijk antimarxistisch zijn, blijft van de capaciteit van het marxisme om de grote lijnen van de geschiedenis te kunnen trekken niets meer over:

“De grote historische hartslagen van de massa’s verwijzen niet meer naar het marxisme, sinds ten laatste de Culturele Revolutie: kijk maar naar Polen of naar Iran. Daarom heeft er zich een expatriatie van de politiek voorgedaan. De historische teritorialiteit is daar niet meer transitief. Het tijdperk van de autoreferentialiteit is afgesloten. De politiek heeft geen historisch vaderland meer.” (Badiou, 1985: 56)

Nochtans vindt Badiou ook vanuit dit gezichtspunt nog de nodige ruimte voor een mogelijke recompositie van het marxisme. Hij stelt meer bepaald voor om de grondslaggevende geste van Marx in het *Manifest* te herhalen, een geste die erin bestond om te luisteren naar de sociale hysterie van 1848 bijvoorbeeld, en deze dan van repliek te dienen met de hypothese van een politieke capaciteit die voordien onbestaande was. “Als het marxisme onverdedigbaar is, dan is dat omdat we het moeten beginnen,” verklaart Badiou. (1985: 56) “We moeten het Manifest overdoen.” (Badiou, 1985: 60) Zelfs wanneer het marxisme aan referentialiteit verliest, moet de vraag naar referentialiteit toch gesteld worden, waarbij de nadruk niet uitsluitend gelegd mag worden op de onomkeerbare ervaring van het verlies. Dit betekent ook dat men het subject, en niet het cynische object van de vernieling van het marxisme, moet zijn. “Wat betekent het vandaag de dag om marxist te zijn?” vraagt Badiou zich luidop af, waarna hij zelf een antwoord formuleert en stelt dat een marxist “degene [is] die met betrekking tot de vernieling van het marxisme in een subjectieve positie staat, en die op een immanente wijze verklaart wat moet sterven, en die dus zelf sterft, op zo’n manier dat deze dood de oorzaak is van een recompositie van de politiek.” (Badiou, 1985: 55) Dit is volgens Badiou de enige manier om marxist te blijven na de definitieve crisis van het marxisme. In elk geval is er dan geen nood om zich te verbergen achter een postmarxisme. “Zich staande houden in het marxisme betekent een vernielde en dus onbewoonbare plek behouden. Ik beweer dat er een marxistische subjectiviteit bestaat die het onbewoonbare bewoont.” (Badiou, 1985: 55) Naar het voorbeeld van Marx moet er vervolgens worden nagegaan of de hypothese van een politieke capaciteit voor emancipatie die voordien onbestaande was, nog gesteld kan worden. Het blijft in elk geval zo dat zonder de consistentie van een politieke subjectiviteit, zonder de capaciteit om een georganiseerde vorm te geven aan de gok van een onveranderlijk communisme, er geen snuifje lucht meer te ademen valt in heel het corpus van de marxistische leer.

4. De speculatief linkse stroming

“Het zijn nooit ‘de massa’s’ noch ‘de beweging’ als dusdanig die het principe van de voortbrenging van het nieuwe in zich dragen, maar enkel datgene dat zich in hen afsplitst van het oude.” (Badiou 1975: 39)

Waar staan we dan vandaag met betrekking tot de dialectiek van massa, klasse en staat, van massa en proletariaat, of nog van de verspreide elementen van een generisch communisme en de geconcentreerde vormen van kennis die vervat liggen in de teksten van het marxisme?

Alles lijkt erop te wijzen dat de meest radicale hedendaagse denkers, nu dat de periode van referentialiteit afgesloten is, enkel en alleen nog maar aanspraak maken op de onbegrensde energie van een puur communisme, gevrijwaard van alle compromitterende banden met de partijen, groepen, organisaties en staatsregimes die zich ooit beriepen op de namen van Marx, Lenin, Stalin of Mao. Op die manier zou ons enkel nog de simpele tegenstelling van massa en staat resten, die eigen is aan het programma van het onveranderlijk communisme zonder historiciteit.

De Yénan Filosofie Groep van Badiou's maoïstische organisatie bijvoorbeeld, komt zo tot de conclusie dat de revisionistische stromingen in het Franse denken na mei 1968, niet enkel die van de *Nouveaux philosophes* maar ook die van de volgelingen van Deleuze, Althusser of Lacan, een reeks categorische tegenstellingen vooronderstellen die gelijk welke diagonale band – zij het klasse, partij, of organisatie *tout court* – tussen massa en staat uitsluiten:

“De politieke essentie van deze ‘filosofieën’ kan samengevat worden in het volgende principe, een principe van bitter ressentiment tegen de hele geschiedenis van de twintigste eeuw: ‘opdat de massaopstand tegen de staat goed zou zijn, is het nodig de klassenleiding van het proletariaat af te wijzen, het marxisme volledig weg te vegen, en de idee alleen van een klassenpartij te haten’.” (Groupe Yénan-Philosophie, 1977: 12)

Vandaag de dag zou ik hieraan toevoegen dat een gelijkaardig principe nog steeds van toepassing is, niet alleen in het argument van Toni Negri en Michael Hardt over *empire* en de *multitude*, maar ook bij een hele reeks andere denkers die allemaal, op de een of andere manier, het soort externe tegenstelling verder zetten die we onder andere al vonden in *La Société contre l'état* van Pierre Clastres, in de analyse van de exterioriteit tussen oorlogsmachine en staatsapparaat in Deleuze en Guattari's *Nomadologie*, en in de recente herhaling van een gelijkaardig schema in *La Démocratie contre l'état* van Miguel Abensour. Volgens Badiou en Balmès veronderstelt in deze gevallen de linkse stroming in het denken een even radicaal als inert antagonisme, vergelijkbaar met de onmiddellijke tegenstelling tussen massa en staat. Het extreemlinkse denken blijft bijgevolg vasthouden aan de kracht van de communistische invarianten. Iedere historische determinatie in klasse, partijen en fracties wordt dan achterwege gelaten, en hierdoor wordt ook alle historische kennis die vergaard is in het marxisme genegeerd.

Badiou heeft zich altijd fel uitgesproken tegen de linkse beweging die de dialectische knoop tussen communisme en marxisme, of tussen massa, klasse en staat eenvoudigweg doorhakt. De dualiteit die hieruit voortkomt vinden we dan ook terug in een reeks variaties op een zelfde thema, variaties die alles bij mekaar een soort van kritiek van de linkse rede vormen.

In de filosofische variant vinden we de tegenstelling tussen *plaats* en *kracht*, of tussen *structuur* en *tendens*, zoals Badiou die bespreekt in *Théorie de la contradiction* en *De l'idéologie*. De linkse stroming ontkent het feit dat elke kracht noodzakelijkerwijze gedetermineerd wordt door een systeem van plaatsen waarin ze een plek toegeschreven krijgt. Dit structureel element, dat inherent aanwezig is in om het even welke tendens, wordt dan verworpen in de naam van een gezichtspunt dat zich richt op een puur affirmatief tot stand komen, zoals dat wel vaker het geval was in de verschillende oriënteringen van de ‘beweging’ na mei 1968: “Inderdaad, als men het structurele element links laat liggen, dan zal men de tendens als een duidelijk voldongen feit beschouwen.”

(Badiou 1975: 81) Alles vloeit dan samen in een puur worden, de stroom van vitale energie, of de niet te stoppen beweging van de menigte tegen de apparaten van de staatsorde.

In de morele variant krijgen we de tegenstelling tussen *vrijheid* en *determinisme*, of *autonomie* en *causaliteit*, die Badiou in zijn tekst voor de bundel *La situation actuelle sur le front philosophique*, toeschrijft aan een diepe kantiaanse invloed, bijvoorbeeld, in *L'Anti-Œdipe*. “Deleuze en Guattari verbergen dit niet eens: een terugkeer naar Kant, dat is het enige waar ze mee afkomen om het Hegeliaanse spook af te zweren,” zo valt Badiou uit. “De oude vrijheid van de autonomie, snel geverfd in de kleuren van datgene dat de jeugd in opstand terecht vereist: een beetje spuugsel op de bourgeois familie.” (Badiou, 1977: 31-32) Volgens Badiou valt dit moraliserend dualisme ook terug te vinden in de tegenstellingen *groupes-sujets* en *groupes-assujettis*, alsook tussen het *moleculaire* en het *molaire*.

In de politieke variant krijgen we een uiterst scherpe kritiek op de dualiteit tussen *plebs* en *staat*, of tussen *studenten* en *flikken*. Vooral de situatie tijdens en vlak na mei 1968 is hier relevant: “We hebben niet enkel en alleen het Kapitaal, of de politie. Dat niet willen inzien betekent dat men de eenheid en consistentie van de orde van toegeschreven plaatsen ook niet ziet. Dit betekent meteen ook een terugval op het objectivisme, waarvan het tegengewicht er overigens in bestaat de staat als het enige subject te beschouwen—met de antirepressieve logorea als gevolg.” (Badiou, 1982: 60) In zijn *Théorie du sujet* waarschuwt Badiou dat dit “de oude idee [is] dat de wereld enkel de onvermijdelijke rechtse terugval en de impotente linkse zelfmoord kent.” (Badiou, 1982: 30) De critici van het repressieve en totalitaire karakter van de staat kunnen dan eindeloos speechn over de goede daden van de massa's of van de burgerlijke gemeenschap, zonder daarbij hun ogen ook maar een seconde af te wenden van het fascinerende spektakel van de almachtige staat.

Tenslotte bekomen we ook een psychoanalytische variant op hetzelfde thema met de tegenstelling tussen *tuchè* en *automaton*, die grofweg overeenkomt met de tegenstelling tussen de ontmoeting met het reële en de herhaling van een bepaald realiteitsprincipe. In *Peut-on penser la politique?* neemt Badiou deze Aristotelische tegenstelling niet enkel over van Lacan, maar past hij ze ook toe op de deconstructivistische argumenten van Nancy en Lacoue-Labarthe over de terugtrekking van het politieke: “Het denken van de essentie van het politieke als terugtrekking glijdt weg in de afstand, die bijna nul is en die onze tijd in haar tegenspoed draait, tussen toeval en herhaling, tussen *tuchè* en *automaton*.” (Badiou, 1985: 11) In dit geval neemt de aankondiging van de mogelijkhedenvoorwaarden – die ook altijd tegelijkertijd onmogelijkheidsvoorwaarden zijn – van een echte ontmoeting of een echt evenement de plaats in van een werkelijke onderbreking van de huidige stand van zaken.

In welke zin kunnen we nu zeggen dat Badiou zelf de verleiding van het extreemlinkse denken ontwijkt? Is het niet zo dat de meeste van zijn critici, waaronder Slavoj Žižek, Peter Hallward, Françoise Proust, Eustache Kouvélakis en Daniel Bensaïd, op de een of andere manier suggereren dat Badiou in werkelijkheid een van de meest dogmatische linkse denkers is? In de heldere bewoording van Bensaïd:

“De absolute onverenigbaarheid tussen waarheid en opinie, tussen filosoof en sofist, tussen evenement en geschiedenis, leidt praktisch gezien tot een doodlopende straat. De verwerping van om het even welke behandeling van de

tegenstelling en de onduidelijke spanning tussen beide polen leidt in ultieme instantie tot een puur voluntarisme, dat aarzelt tussen een algemeen linkse vorm van politiek en haar filosofische ontwijking. In beide gevallen kan de combinatie van theoretisch elitisme en praktisch moralisme teken zijn van een arrogante terugtrekking uit de openbare sfeer, gesandwiched tussen de waarheid van het evenement voor de filosoof, enerzijds, en de subalterne weerstand van de massa's tegen de miserie van de wereld, anderzijds.” (Bensaïd, 2004: 101)

Mijn voornaamste bemerking bij dit krasse oordeel is dat het niet in staat is ook maar één aspect in rekening te brengen van de kritiek op de extreemlinkse stromingen die te vinden is in het werk van Badiou. Zelfs in *L'Être et l'événement*, een boek dat alleen al door de kracht van de wiskundige formalisering op elke bladzijde in de richting van een zeker dogmatisme geduwd lijkt te worden, moeten we toch vaststellen dat Badiou probeert de valkuil te vermijden die erin bestaat een puur externe band, of een absolute onverenigbaarheid te vooronderstellen tussen de twee polen van zijn filosofisch systeem. Meer nog, in het midden van dit boek analyseert Badiou in een glasheldere diagnose de extreemlinkse tendens die bijvoorbeeld een politieke tussenkomst zou herleiden tot een kwestie van blinde wilskracht, of die het evenement als een soort mirakel zou ophemelen, los van elke band met de bestaande gang van zaken. Alleen een speculatief linkse denkwijze postuleert een 'absolute onverenigbaarheid' (in de woorden van Bensaïd) tussen evenement en geschiedenis, of spreekt van een 'absoluut begin' (aldus Žižek over Badiou). Maar dit zijn echter precies de houdingen die Badiou aanvalt onder de naam van *le gauchisme spéculatif*, slecht vertaald als het speculatief-links denken. “Laat ons de naam speculatief-links denken geven aan ieder denken van het zijnde dat zich steunt op het thema van het absolute begin. Het speculatief-linkse denken beeldt zich in dat de tussenkomst enkel op haar eigen autoriteit gebaseerd is, en met de situatie breekt zonder ook maar enig steunpunt behalve haar eigen negatieve wil,” zo stelt Badiou voor in *L'Être et l'événement*. Even verder schrijft hij: “Speculatief links is gefascineerd door het ultra-één van het evenement en denkt in de naam daarvan elke immanentie aan het gestructureerde regime van de telling-voor-één te kunnen afzweren.” (Badiou, 1988: 232-233) We kunnen hier vanzelfsprekend niet in detail ingaan op de moeilijke termen van Badiou's discours. Hopelijk volstaat dit om een eerste inzicht te krijgen dat deze filosoof niet beweert de puurheid van het evenement te vrijwaren door middel van een pretentieuze verwerping van elke verhouding tot de gegeven stand van zaken. Heel Badiou's denken is er integendeel op gericht om een einde te maken aan het filosofische vooroordeel dat achter dit speculatief-linkse denken schuilt.

Tenslotte wil ik de vraag stellen waarom al de eerder vermelde critici, in hun speurtocht naar een sterkere historische of dialectische band tussen het zijnde en het evenement, niet in staat zijn om elkaar ergens in het midden tegemoet te komen. Badiou zou daarbij geen tegenstander, maar veeleer een medestander kunnen zijn. Ik geef toe dat de mogelijkheid om gemeenschappelijk aan een nieuwe politiek te denken vereist dat we vele van onze meest diep gewortelde gewoontes opgeven – zoals de gewoonte om eindeloze strubbelingen in het linkse denken te verkiezen boven de kritiek van de huidige reactionaire consensus, of nog de gewoonte om het zelfvernietigende radicalisme van een onberispelijke deconstructie te verkiezen boven de belofte van een gemeenschappelijk front. Nu dat we historisch gezien onderworpen zijn aan het wereldwijd nihilisme van

de oorlog tegen het terrorisme kan ik me nochtans maar weinig taken inbeelden die dringender zijn voor het denken, dan de positieve elementen te reconstrueren die de meest radicale filosofen gemeen hebben in hun gezamenlijke poging om de speculatieve stroming van het linkse denken te vermijden. Tenslotte is die gemeenschappelijke plaats belangrijk om de kritiek op de huidige stand van zaken verder te zetten.

Literatuur

- BADIOU A. (1975), *Théorie de la contradiction*, François Maspero, Parijs
- BADIOU A. (1977), “Le flux et le parti (dans les marges de l’*Anti-Œdipe*)”, in GROUPE YÉNAN-PHILOSOPHIE (eds.) (1977), *La situation actuelle sur le front philosophique*, François Maspero, Parijs
- BADIOU A. (1982), *Théorie du sujet*, Seuil, Parijs
- BADIOU A. (1985), *Peut-on penser la politique?*, Seuil, Parijs
- BADIOU A. (1988), *L’Être et l’événement*, Seuil, Parijs
- BADIOU A. (1998), *D’un désastre obscur: Sur la fin de la vérité d’Etat*, L’Aube, La Tour d’Aigues
- BADIOU A. & BALMÈS F. (1976), *De l’idéologie*, François Maspero, Parijs
- BAILLY J.-C. & NANCY J.-L. (1991), *La Comparution (politique à venir)*, Christian Bourgois, Parijs
- BENSAÏD D. (2004), “Alain Badiou and the Miracle of the Event” in HALLWARD P. (ed.) (2004), *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*, Continuum, Londen
- BOSTEELS B. (2004), “Een kwestie van communisme: filosofie en politiek bij Alain Badiou”, *Yang*, 1, 33-40
- BOSTEELS B. (te verschijnen, 2005), “Post-Maoism: Badiou and Politics”, in *Positions: East Asia Cultures Critique*, (themanummer over “Alain Badiou and the Cultural Revolution”), Duke University Press, Durham
- COHN-BENDIT D. & COHN-BENDIT G. (1968), *Le gauchisme, remède à la maladie sénile du communisme*, Seuil, Parijs
- DELEUZE G. & GUATTARI F. (1980), *Mille plateaux*, Minuit, Parijs
- ENGELS F. & MARX K. (1974), *De Duitse Ideologie*, deel 1: *Feuerbach*, (vert. BOEKRAAD H. C. & HOEKS H.), SUN, Nijmegen
- GROUPE YÉNAN-PHILOSOPHIE (1977), “État de front,” in GROUPE YÉNAN-PHILOSOPHIE (eds.) (1977) *La situation actuelle sur le front philosophique*, François Maspero, Parijs

- GUATTARI F. & NEGRI A. (1990), *Communists Like Us: New Spaces of Liberty, New Lines of Alliance*, (vert. RYAN M.), Semiotext(e), New York
- LACLAU E. (1977), *Politics and Ideology in Marxist Theory. Capitalism, Fascism, Populism*, New Left Books, Londen
- LENIN V. I. (1920), *De linkse stroming, een kinderziekte van het communisme*, (vert. GERRITSEN A. J. & De KLERK J. B.), Progres, Moskou
- NANCY J.-L. (1986 [1990]), *La Communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, Parijs
- SANDEVINCE P. (1978), *Qu'est-ce qu'une politique marxiste?*, Potemkine, Marseille
- UNION DES COMMUNISTES DE FRANCE MARXISTE-LÉNINISTE (UCFML) (1976), *Sur le maoïsme et la situation en Chine après la mort de Mao Tsé-Toung*, Potemkine, Marseille
- UNION DES COMMUNISTES DE FRANCE MARXISTE-LÉNINISTE (UCFML) (1981), *Questions du maoïsme: De la Chine de la Révolution Culturelle à la Chine des Procès de Pékin*, Potemkine, Parijs