

Rechtvaardigheid? Radicaal democratisch surfen op hypermoderne ambivalentie

Ronnie Lippens

Vroeger praatte men wat gemakkelijker over rechtvaardigheid, of over “sociale rechtvaardigheid”. Conservatieven hadden er zo hun eigen idee over (rechtvaardigheid was, hoe dan ook, wat was) en progressieven ook (rechtvaardigheid was in elk geval niet wat was, maar wat nog moest komen). Verschillen waren er natuurlijk wel, maar over het algemeen konden de gangbare visies op rechtvaardigheid vrij goed naast elkaar gehandhaafd worden. Blijkbaar zorgden de economische en sociale zekerheden, die binnen de Westerse welvaartsstaat werden geproduceerd en gereproduceerd, ervoor dat de gangbare visies op onderdrukking, verknechting — op het Kwade — zich grotendeels konden handhaven. Ze werden bovendien vanuit vrij stabiele sociale posities geproduceerd en er opnieuw in gereproduceerd. Ook de gangbare visies op emancipatie, bevrijding — op het Goede — , of nog: op “Rechtvaardigheid”, konden zich grotendeels handhaven. Ook deze visies werden geproduceerd vanuit dezelfde vrij stabiele posities, en er opnieuw weer in gereproduceerd.

Wat het Kwade was, en wat dan het Goede was, dat kon iedereen blijkbaar Eens-en-voor-Altijd uitmaken. Rechtvaardigheid had toen, in stabiele tijden, in de stabiele tijden van de Westerse welvaartsstaat, voor elkeen min of meer duidelijk omschreven dimensies. En voor deze rechtvaardigheid kon men dan strijden; over déze rechtvaardigheid kon men dan overleggen binnen de vier stabiele muren van de welvaartsstaat. Daar, binnen deze vier muren, was immers voor elk wat wils. De Ander — dit wil zeggen, de

Andere stemmen die in elke visie op Rechtvaardigheid werden verdrukt — liet ons vaak met rust (er was immers voor elk wat wils), en de globale Ander (lees hier bijvoorbeeld hetgeen men in vroeger tijden als “Derde Wereld” opgaf) werd buitengesloten. De Ander, daar kwam het eigenlijk op neer, bestond eigenlijk niet, althans, zo dacht men tijdens het met universalistische pretenties cultiveren van sluitende visies op Rechtvaardigheid.

Nu is dat wel anders. Het hedendaagse is

uitgelopen in een zone waarin de oude visies op het Kwade en het Goede, op rechtvaardigheid dus, in en door elkaar zijn gevloeid. We hebben het in dit tijdschrift al gehad over het hedendaagse als een hypermoderne zone (Lippens, 1996). We hebben het hedendaagse toen trachten te schetsen als een “hypermoderne” ruimte, dit wil zeggen, een extreem gestrategiseerde en daardoor ambivalente ruimte, maar tegelijk ook een extreem ambivalente en daardoor gestrategiseerde ruimte waarvan de bronnen én de resultaten (het onderscheid is in deze invulling irrelevant) wellicht het best zijn te representeren als hyperflexibiliteit en hyperreflexiviteit; kortom: als de hedendaagse JIT-cultuur (JIT = Just in Time) van identitaire de/re/centrering en van maatschappelijke ontrafelende fragmentering en contractief-defensieve concentrering. We beschouwen deze ruimte dus als een paradoxale, immer pulserende en prolifererende keten van geconstrueerde (imaginaire) identiteiten en gemeenschappen en van deconstructies daarvan. We lezen het hedendaagse dus als een ruimte waarin de geconstrueerde essenties en coherenties van (imaginaire) identiteiten en gemeenschappen — die vaak in hedendaagse angsten en onzekerheden wortelen — zich hoogstens kortstondig kunnen ankeren in de zee van incoherenties waaruit de hedendaagse stroom van ambivalente multipliciteiten lijkt te bestaan. Maar ook de uit deconstructies losgewoelde incoherenties (die eveneens uit de diverse hedendaagse, hypermoderne, angsten en onzekerheden opduiken) zijn, in deze zélfde zee, slechts een kort flitsend bestaan beschoren temidden van de steeds opduikende, vaak defensieve, “contractieve”, coherenties die in de imaginaire identitaire en gemeenschapsruimtes worden gefixeerd (al even kortstondig evenwel). We hebben hier niet de ruimte om dit uit te werken. Zie evenwel ook het recente werk van Calhoun (1995).

Het is hier niet de bedoeling om lang stil te staan bij de achtergronden van deze vervloeiing — daar is inmiddels door vele anderen overigens al zoveel over geschreven. Deze achtergronden verwijzen — inderdaad — naar processen van post-industrialisering, post-Fordisering, flexibilisering, mondialisering, globalisering, delokalisering en relokalisering,

detraditionalisering en retraditionalisering, decentrering en recentrering, dedifferentiëring en redifferentiëring. Voor een overzicht van deze ontwikkelingen zie bijvoorbeeld het recente werk van Scott Lasch en John Urry (1994) waarin hedendaagse ontwikkelingen worden geduid als een in post-Fordistische evoluties (kern van een “desorganiserend kapitalisme”) wortelende explosie van cultureel-territoriale (uitsluitende) insluitingen en van (insluitende) uitsluitingen. Een bijna onoverzichtelijk geworden reeks sociaal-theoretici heeft dit thema uitgewerkt. We kunnen er hier, nogmaals, niet dieper op ingaan. Niet alleen vanuit zogenaamde sociaal-theoretische hoek is men de laatste jaren het hedendaagse gaan lezen als een geculturaliseerde politieke economie (of als een gepolitiseerde en gecommuniceerde cultuur) van fragmentaire ambivalente identitaire insluitingen en uitsluitingen (van “imaginaire gemeenschappen” dus), maar ook vanuit andere tradities, zoals bijvoorbeeld vanuit de geografie — zie hier bijvoorbeeld de recente bundel samengesteld door Pile en Keith (1997).

Maar toch willen we even beklemtonen dat deze evolutie uiteindelijk is uitgemond in de hedendaagse zone die we misschien nog het best als een ambivalente zone kunnen omschrijven. Een zone die, zoals Zygmunt Bauman (1991) het zou schetsen, is gevloeid uit de obsessionele Moderne ordeningscultuur, die in haar radicale pogingen om het ambigue, om het ambivalente, om het multipele uit te bannen of uit te roeien, ten voordele van het Heldere, het Zuivere, het Enkele, in en door haar ordenende terreur uiteindelijk steeds maar meer ambivalentie heeft gereproduceerd. Deze zone is, steeds volgens Bauman, dan de zone waarin aan de discursieve oppervlakte het bewustzijn is komen borrelen dat noch obsessionele universalistische ordeningsdrang, noch de efemere, onthechte, “postmoderne” *play* van de hedendaagse solipsistische *flâneur* het ambivalente kunnen uitbannen, en hoogstens erin kunnen slagen om hun (post)moderne amorele bronnen te reproduceren¹. Sterker, het is de zone waarin precies het besef van de onuitroeibaarheid van ambivalentie en van multipliciteiten nog het enige materiaal kan leveren waarmee aan de moeizame weg naar een

hedendaagse “postmoderne moraliteit”, of — in Baumans woorden — een Levinasische “Being-for-the-Other” moraliteit kan worden getimmerd (Bauman, 1992: 200-210; 1993; 1995). Of, om het in onze taal uit te drukken, het hedendaagse is de zone waarin “hypermoderne rechtvaardigheid” niet veronderstelt dat ambivalentie en multipliciteiten uitgeroeid hoeven te worden, integendeel: het is de zone waarin een glimp van “rechtvaardigheid” slechts kan opflitsen van zodra er bereidheid aan de dag wordt gelegd om met het ambivalente, met het multipele te leven. In het vervolg van onderhavige tekst zullen we ons dus sterk door deze Baumanische stelling laten inspireren². We hebben, in het bestek van dit korte artikel, echter geen ruimte om verder op het werk van Bauman in te gaan (zie, voor een ruimere situering van het oeuvre van deze eloquente theoreticus van *het postmoderne*: Lippens, 1997).

Het hedendaagse als ambivalente zone
Deze hedendaagse ruimte, of de *hypermoderniteit* zoals we het hebben genoemd, voelt dus aan als een meer dan voorheen gestrategiseerde ruimte. Het is deze strategisering die processen van deconstructie én van reconstructie opengooit; processen waaruit ambivalentie vloeit. Het is dan déze ambivalentie die opnieuw de condities van strategisering zal reproduceren.

Wat wordt hiermee bedoeld? Bij het wegvallen van de stabiele kaders aan de hand waarvan men in de stabiele tijden der zekerheden de wereld meende te kunnen lezen, en aan de hand waarvan eenieder wel de illusie kon cultiveren dat de eigen lectuur van de wereld adequaat was, wel, bij het wegvallen van déze kaders is één en ander veranderd. Stabiel gewaande centra zijn wegvallen, en worden hier en daar in andere vormen *ge/de/re/de...*construeerd. Vaste essenties zijn vervloeid, en worden hier en daar *ge/de/re/de...*construeerd. Coherente subjectiviteiten (stabiel gewaande “gemeenschappen”³) decentreren en fragmenteren, en worden hier en daar opnieuw gereconstrueerd. Coherente Zelfen (stabiel gewaande “Ego’s”) decentreren en versplinteren, en worden hier en daar opnieuw gereconstrueerd, soms in een contractief, defensief moment, soms in een onthecht, “flanerend” moment — doch steeds wel op een

grotendeels onvoorspelbaar ritme, en in onvoorspelbare collages.

Bij het wegvallen van de stabiele en vertrouwde referentiekaders aan de hand waarvan men vroeger, in de stabiele tijden der zekerheden, de wereld meende te kunnen lezen, komt *al het Andere* nu vanuit een ongehoord en in de hedendaagse culturele explosie prolifererend aantal hoeken gekropen. Vroeger kon eenieder wel uitmaken waar het Kwade zich bevond, en vrij zelfverzekerd het Goede aanwijzen. Vroeger, temidden van vast en stabiel gewaande referentiekaders, was het immers niet zo heel moeilijk om er een specifieke visie op sociale rechtvaardigheid op na te houden, en deze als een bijna natuurlijke evidentie tegen het licht te houden. De vast gewaande referentiepunten, evenals de als coherent ervaren subjectiviteiten, de als coherent en uniek beleefde *Zelfen/Ego’s*, de ogenschijnlijk duidelijke maatschappelijke centra en de brede stabiele maatschappelijke basis waarop binnen de contouren van de welvaartsstaat ordelijk werd gereguleerd, maakten dat mogelijk.

Nu is dat, zoals reeds gezegd, aan het veranderen. Elke afzonderlijke visie op het Kwade en op het Goede blijkt het niet echt meer te doen. Elke visie op Rechtvaardigheid wordt gedeconstrueerd van zodra ze wordt geformuleerd, en wel vanuit een blijkbaar ongelimiteerd aantal onverwachte hoeken. Elk verhaal over Rechtvaardigheid blijkt vaak nog slechts een ambivalente kluster tekens te zijn temidden van een hypermoderne decentrerende én recentrerende, loswekende én concentrerende maalstroom⁴. Elk van deze verhalen over Rechtvaardigheid blijkt vaak slechts een zeer contextueel verhaal te zijn dat misschien in heel specifieke contexten wel kan opgaan, maar, zodra dat wordt bedacht, meteen weer wordt versneden door Anderen die in Andere contexten de legitimiteit van het verhaal contesteren en ondergraven.

Het gaat er, zo stellen we het, nu meer strategisch en ambivalent aan toe. Er is, in deze extreem interconcurrentiële tijden, waarin subjectposities worden ingenomen en verlaten tegen een duizelingwekkende vaart, waarin verhalen over Rechtvaardigheid worden geproduceerd en versneden aan een

duizelingwekkend tempo, dan ook geen Zekerheid meer. Deze illusies zijn we inderdaad aan het kwijtraken. Zodra een verhaal over Rechtvaardigheid wordt gesmeed tot een zekere coherentie, blijkt het vrijwel onmiddellijk vanuit een resem vaak onverwachte hoeken te worden losgeweekt. Zodra een verhaal over Rechtvaardigheid wordt losgeweekt en versmolten in een reeks Andere verhalen over Rechtvaardigheid, blijken ook *déze* vrijwel onmiddellijk vanuit vaak onverwachte hoeken te worden versneden en ingepast of gebetonneerd in een resem nieuwe verhalen over Rechtvaardigheid. De illusies die vroeger nogal eens werden gekoesterd over universeel geldende verhalen over Rechtvaardigheid blijken, zo wordt in het uitgeputte hedendaagse⁵ steeds duidelijker, inderdaad slechts illusies te zijn. Nu wordt in deze stelling eigenlijk niets bijzonders verkondigd. Anderen hebben het — al dan niet in het zog van Bauman — al ten overvloede gehad over het hedendaagse als een zone waarin ambivalentie aan de oppervlakte van het maatschappelijke bewustzijn is komen drijven. Steeds meer worden mensen er zich van bewust dat verhalen over Rechtvaardigheid steeds ambivalente verhalen zijn, en steeds van contextuele prijskaartjes voorzien zijn. Steeds meer worden mensen er zich van bewust dat deze ambivalentie niet kan worden uitgeroeid, dat elke uitroeiingspoging — dat elk verhaal over Rechtvaardigheid met andere woorden — inderdaad een prijskaartje draagt. Het enige wat ons rest is waakzaam surfen langsheen onvermijdelijke prijskaartjes.

Sociale rechtvaardigheid tussen de Scylla van coherente essenties en de Charybdis van incoherente vluchtigheid

Misschien klinkt bovenstaande schets van het hedendaagse als gestrategiseerde ambivalentie sommigen wat overtrokken in de oren, of vragen anderen zich af wat de relevantie van deze schets is voor ons thema, namelijk: (sociale) rechtvaardigheid denken in de hypermoderniteit. Welnu: gesteld dat ons verhaal over ambivalentie enige grond in de hedendaagse ervaring heeft, dan betekent dit dat a) elk verhaal over Rechtvaardigheid als een ambivalent verhaal gelezen kan worden, als een problematische kluster van

contesteerbare essenties en van contesteerbare contestaties; maar ook betekent dit dat b) elk verhaal over rechtvaardigheid, dat op zich dus een ambivalente articulatie is, uiteindelijk ook weer wordt geformuleerd in een ambivalente zone waar duidelijke referentiepunten, ankerpunten, coherente subject(iviteit)en, en essentiële identiteiten aan het oplossen zijn. Het wordt dus geformuleerd in een steeds wervelende zone waarin niet meer duidelijk is wie aan het luisteren is, en wie welke boodschap aan wélk fragment uit het ambivalente verhaal over Rechtvaardigheid zal hebben, en wie wààrdoor stelling zal innemen — bovendien: hoé? — om het verhaal te ondergraven.

Eigenlijk wordt hier een enorme open deur ingetrapt. Maar misschien is het nodig om dit toch nog even te beklemtonen: vroeger, in de stabiele tijd van vast gewaande centra, coherente subjecten, duidelijke referentiepunten, en een comfortabele basiszekerheid deed het er allemaal niet toe. Verhalen over Rechtvaardigheid tierden welig, maar beconcurrerden elkaar eigenlijk niet. Er was, zo dacht men, voor elk wat wils. Nu, in de hedendaagse zone van gestrategiseerde ambivalentie, is het aantal verhalen over rechtvaardigheid niet alleen exponentieel toegenomen, maar prolifereren ze zich bovendien in een schier eindeloze reeks concurrentiële contexten; fungeren ze, met andere woorden, als strategische munitie waarmee incoherente subjecten ambivalentie produceren en reproduceren. Misschien, zo durven we dan te denken, moeten we met deze ambivalentie rekening houden als we het onder hypermoderne condities willen hebben over Rechtvaardigheid.

Nu is ook dat een besef dat al vaak de weg naar het papier heeft gevonden. Velen beseffen dat de oude univokale, eenstemmige, met universalistische pretenties beladen verhalen van weleer het niet echt meer doen, en nog slechts weinig bakens voor maatschappelijke mobilisatie (zoals het dan heet) kunnen leveren. Natuurlijk is het daarentegen ook zo dat het hedendaagse ruim van Rechtvaardigheden nog steeds vol is van dergelijke specifieke eenstemmige verhalen. Vaak zijn deze in min of meer defensieve reflexen ontworsteld aan de ambivalente en incoherente maatschappelijke soep die de hedendaagse

ervaring uitmaakt. Deze defensieve constructies, zo hebben we het overigens al gesteld, neigen er zelfs toe deze ambivalente soep te reproduceren. De vraag is wél of dergelijke defensieve constructies, dergelijke eenstemmige verhalen, onder hedendaagse condities nog een stabiele mobiliserende kracht kunnen genereren. Dát wordt hier betwijfeld.

En velen betwijfelen dat overigens. De vraag die in deze bijdrage centraal staat stellen velen zich. Hoe kunnen we, onder hedendaagse condities, rechtvaardigheid denken, temidden van ervaringen van incoherentie, van wegvloeiende zekerheden, van afbrokkelende centra, van immer prolifererende deconstructies, maar ook van immer prolifererende reconstructies? Het is er niet makkelijker op geworden. Waar is nu het Kwade? Waar is het Goede? Wat is nu Rechtvaardigheid? Wie zegt dat? Wie moeten we overtuigen? Waarom? En hoe?

De discussies over deze vragen ontwikkelen zich vaak tussen twee extreme polen. Aan de eerste pool blijft men aannemen dat hetgeen Rechtvaardig te noemen is uiteindelijk toch wel naar een vaste essentie verwijst. Een essentie die niemand eigenlijk kan ontwijken. Er is, aan deze pool, sprake van een centraal object van kritiek. Het Kwade is voor iedereen duidelijk lokaliseerbaar, zo neemt men hier aan. Alle verschillende verhalen over Rechtvaardigheid zijn, in de limiet, toch wel *commensurabel*. Er is een fundamenteel Kwaad, dat zich in en door een zeker coherent en unifiërend principe ontwikkelt, en dat bestreden moet worden. Het Goede — al even fundamenteel — is precies de bestrijding van dit coherente en unifiërende Kwaad, én zal onvermijdelijk achter de einder van deze strijd opduiken. Nu is — nog steeds aan deze pool — dit fundamentele Kwaad eigenlijk voor iedereen duidelijk, of het kan voor iedereen duidelijk gemaakt worden. Als we maar lang genoeg zoeken zal het in zijn volle essentie bloot komen te liggen, ons zelfs in het gezicht springen, waarna we het allen samen kunnen en zullen bestrijden. Deze pool doet een klein beetje denken aan de discussies over de eenheid van Progressief Links, of over het zogenaamde brede Progressief Front. Er is, in deze discussies, sprake van een harde kern van het Kwaad waartegen alle maatschappelijke krachten onder de betekenaars

“Links”, “Progressief” en “Front” kunnen verzamelen.

De andere pool ontkent dit hele verhaal. Verhalen over Rechtvaardigheid zijn *incommensurabel*. Ze kunnen niet tot elkaar of tot een veronderstelde harde essentiële kern teruggebracht worden. Rechtvaardigheid is precies de erkenning van deze incommensurabiliteit, of, met andere woorden, alleen en precies dan wanneer “gemeenschap” slechts wordt ingeschreven in een volgehouden “politics of difference”. De inmiddels klassiek geworden tekst van Iris Marion Young over “*Justice and the politics of difference*” (1990) levert hier het schoolvoorbeeld. Young reageert tegen elke vorm van identiteitsdenken dat differentie uitschakelt. Ze reageert zowel tegen Habermasiaanse pleidooien voor een rationele communicatieve ethiek (wat is bijvoorbeeld een “rationeel argument”, of nog, “wat is een machtsvrije ruimte”?), als tegen een atomistisch-individualistisch liberalisme, als tegen elk vorm van communitarisme. (Maar, zo stellen we het hier onmiddellijk, aangezien elk concept van “differentie” slechts in en door de assumptie van “identiteit” en “gemeenschap” vorm kan krijgen, zaagt Young eigenlijk meteen ook op zelf-contradictorische wijze de tak door van waarop ze haar ambivalente boodschap de ambivalente ruimte instuurt.) Rechtvaardigheid is in dergelijke verhalen precies te vinden wanneer elke poging om naar coherentie strevende reducties en essentialisering te forceren wordt gestaakt of ondergraven. Er is geen essentieel Kwaad, er is dus ook geen essentieel Goed. Er is, *daaronder*, helemaal niets te vinden dat ons in het gezicht zal springen. Dát besef is, aan deze pool, een rechtvaardig besef.

Nu, de verhalen die aan beide polen van de discussie worden geformuleerd zijn op zich natuurlijk *verhalen*. Ze dwalen zelf ook ongeankerd rond in het hedendaagse ruim van verhalen. Elk van deze verhalen, extremen uit extreme polen, dwarrelen los rond in ambivalentie. Het ene botst in zijn ogenschijnlijke coherentie op het hedendaagse incoherente, en het andere botst in zijn ogenschijnlijke incoherentie op het hedendaagse coherente. De verhalen over commensurabiliteit zweven simpelweg tussen

deze over incommensurabiliteit (en worden daardoor reeds ondergraven), en de verhalen over incommensurabiliteit zagen, in hun poging om te worden begrepen, de tak af waarop ze verondersteld zijn te zitten. Het hedendaagse is, zo weze hier nog maar eens herhaald (en hopelijk ten overvloede), de zone waarin het ambivalente, en het besef van het ambivalente, is komen bovendien.

Radicale democratie

De laatste jaren zijn pogingen ondernomen om bij de pogingen de betekenaar “Rechtvaardigheid” in te vullen rekening te houden met deze ambivalentie. Sommige daarvan trachten op de vraag naar hypermoderne rechtvaardigheid een antwoord te zoeken onder de betekenaar “radicale democratie”⁶. We gaan hier dieper op in.

De betekenaar “radicale democratie” is — *natuurlijk?* — ook op zijn/haar beurt op verschillende wijzen in te vullen. Volgens sommigen verwijst “radicale democratie”, zoals de etymologie het suggereert, naar één of andere coherentie, naar een wortel, waarrond of waartegen democraten zich eensgezind kunnen verzamelen. “Radicaal” verwijst ook hier dan naar de mate waarin tot de essentiële Wortel van alle Kwaad, en tot de essentiële wortel van al het Goede, is doorgedrongen. Maar er is een andere invulling mogelijk. De klemtoon ligt dan eerder op het woord “democratie”. De *radicaliteit* van dit soort radicale democratie verwijst dan eerder naar de hardnekkigheid waarmee precies alle verhalen die het over essentiële Kwaden en essentiële Goeden hebben worden bestreden of ondergraven. Precies in dergelijke verhalen, zo stellen deze radicale democraten het, wordt Rechtvaardigheid vertrappeld.

Ook diegenen die onder de vlag “radicale democraten” varen blijken dus een erg heterogeen en bont volkje uit te maken. Maar dat kan ons inmiddels niet meer verbazen. Toch biedt de vlag “radicale democratie” een aantal mogelijkheden om de vraag naar een hypermoderne rechtvaardigheid te beantwoorden. Het antwoord op deze vraag, zo verwachten we, ligt ergens verscholen in een surfoefening tussen de ambivalenties van een RADICALE democratie enerzijds, en van een

radicale DemocraTIE anderzijds. Een surfoefening die sensibel is voor de constructies die mensen onder de noemer “rechtvaardigheid” maken, en voor de deconstructies die mensen onder de noemer “rechtvaardigheid” bewerkstelligen. Een surfoefening dus die zich sensibel toont voor de mogelijke bronnen — voor hetgeen men vroeger “bevrijding” placht te noemen — die in ambivalente deconstructies en ambivalente reconstructies aangeboord kunnen worden. Maar ook een surfoefening die eigenlijk al bij voorbaat beseft dat elke constructie, en elke deconstructie ook onderdrukkende, minstens verdrukkende (“*ver-drukkende*”) effecten kan ressorteren. Ook de constructies dus, of de deconstructies, zo men wil, die onvermijdelijk in deze optie voor sensibele radicale democratie zelf verscholen liggen.

Misschien toch nog even het Sienjaal

Laten we hier nog snel even op *het Sienjaal* terugkomen. Het Sienjaal presenteerde zich als een radicaal democratisch project, en was daardoor eigenlijk verplicht te surfen tussen *enerzijds* het vertellen van een coherent verhaal, logisch en doordacht, met duidelijke analyses, harde taal, afgelijnde subjecten, duidelijke doelstellingen, een duidelijk Kwaad en een even helder Goed dat aan de bevrijdende einder zou lonken, en *anderzijds* een minimale incoherentie waaruit voeling met het ambivalente zou moeten blijken, en waar verschillende zich als “progressief” anmeldende logica’s zich zouden kunnen inhaken. Duidelijke coherentie (“een RADICALE democratie”), noch extreme incoherentie (“een radicale DemocraTIE”) zouden de radicaal democratische klus immers op zich kunnen klaren. Beide momenten zouden, met andere woorden, op het hedendaagse ambivalente botsen. Een coherent verhaal zou zich niet in hypermoderne incoherenties kunnen ankeren, en een incoherent verhaal zou van allerlei hypermoderne coherenties afglijden.

Ook *het Sienjaal* bijvoorbeeld, dat in vorige nummers van dit tijdschrift al uitvoerig aan bod is gekomen, kunnen we dus lezen als een surfoefening op hedendaagse, hypermoderne ambivalenties. Het kan gelezen worden als een vrij coherent verhaal rond een abstract Kwaad (de doldraaiende mondiale concurrentie). We kunnen

het ook lezen als een verhaal dat — gelukkig — een aantal contradicties herbergt waarin zich, potentieel, een reeks divergerende logica's zouden kunnen nestelen, en dus minstens een belofte van progressieve mobilisatie zouden kunnen impliceren. Maar heeft die surfoefening iets opgeleverd? Wat is er van die mobilisatie geworden, na ruim 700 discussiegroepen en andere mediabelangstelling? Wat heeft hun verhaal over Rechtvaardigheid opgebracht? Gevreesd kan worden: weinig. En dat kan zelfs niet eens de ontwerpers van *het Sienjaal* worden verweten.

Ook het verhaal dat door de ontwerpers van *het Sienjaal* over rechtvaardigheid werd verteld is een product van hypermoderne ambi-valenties; hun verhaal werd gewoon opnieuw in deze ambivalente zone versneden. De knipsels werden (en worden) opnieuw aangewend in de schier eindeloze multi-pele, incoherente praktijken waarin "progressieven" bezig zijn. De knipsels van het verhaal van *het Sienjaal* zwerven dus op hun beurt gewoonweg rond tussen alle andere discursieve brokstukken — coherente en incoherente — die samen de onnoemelijke — en, in een *postmodern* jargon: onrepresenteerbare — ambivalente zee van de hypermoderniteit uitmaken.

Het publiek naar hetwelk de auteurs van *het Sienjaal* zich expliciet richtten — het maatschappelijk middenveld, en de Nieuwe Sociale Bewegingen bijvoorbeeld — heeft de uitnodiging van *het Sienjaal* overigens vrij massaal "links" laten liggen. Deze Nieuwe Sociale Bewegingen lijken zich verder te bewegen op de nauwe weg die ze voor zichzelf aan het uittimmeren zijn. Het echte Kwade, en het echte Goede, kortom: echte Rechtvaardigheid, dat is voor elk van deze bewegingen blijkbaar nog steeds HUN rechtvaardigheid.

Sociale rechtvaardigheid zonder solide centra, zonder coherente subject(iviteit)en

Het lijkt er op dat elke poging om een zogenaamd breed progressief front te construeren, dit wil zeggen, elke poging om te mobiliseren rond Rechtvaardigheid, onder hypermoderne condities, zal stranden op ambivalentie. Niet alleen vloeien

deze verhalen over Rechtvaardigheid uit deze ambivalente poel voort, en kunnen ze dus niet anders dan ambivalentie in zich dragen, maar ze worden er opnieuw ingezogen, waarna ze deze ambivalentie verder reproduceren. Er zijn geen vaste centra (meer), en er zijn geen coherente subject(iviteit)en (meer) die Zuivere verhalen vertellen over universele problemen, duidelijke Kwaden en Heldere oplossingen. En, wat belangrijker is, er zijn geen vaste centra (meer) waarbinnen dergelijke verhalen worden opgevangen; er zijn geen coherente subject(iviteit)en (meer) om de verhalen te beluisteren. Er zijn, in de taal van *het Sienjaal*, eigenlijk geen duidelijke contractanten meer, en dat was, paradoxaal genoeg, ook het analytische uitgangspunt van de ontwerpers van *het Sienjaal*. De vaste stabiele grond onder al deze voorwaarden voor klaar en duidelijke en onvermijdelijke solidariteit is aan het afbrokkelen.

Het is hier wellicht de plaats om even — alhoewel veel te kort — stil te staan bij het werk van Ernesto Laclau en Chantal Mouffe (1985), en van Laclau (1990, 1994) en Mouffe (1994, 1995) afzonderlijk. Misschien levert hun werk enige inspiratie wanneer we dan toch, zelfs onder de condities die we hierboven hebben gesuggereerd, over Rechtvaardigheid willen nadenken. In hun inmiddels reeds tot een overvloedige stroom aangezwollen tekstmassa nemen Laclau en Mouffe al jarenlang stelling tegen essentialiseringsen die in verschillende *-ismen* telkens weer terug blijken te komen. Dergelijke essentialiseringsen blokkeren niet alleen de realisatie van de doelstellingen die essentialiserende *-istische* sprekers/spreeksters vaak expliciet nastreven, zoals respect voor differentie en erkenning van gelijkwaardigheid, zelfs van identiteit. Deze essentialiseringsen, die vaak worden geuit in univokale binaristische discours die het sociale telkens weer tot een Essentieel (buitendiscursief) antagonisme reduceren (bijvoorbeeld over Arbeid versus Kapitaal, over Man versus Vrouw, over *feminities* versus *masculinities*, over Blank versus Gekleurd, over Europa/het Westen versus de *Oriënt*, etc.), blokkeren een radicaal democratische ruimte, en *precies daardoor* weer opnieuw de voorwaarden voor de realisatie van de openlijk beleden

doelstellingen. Nu komt dit overeen met hetgeen hierboven al werd gesteld. Doch laten we een deel van de argumentatie van deze auteurs wat verder reconstrueren. Laclau en Mouffe vertrekken vanuit de assumptie van een ongefixeerdheid van het sociale en dus ook van identiteiten. Deze ongefixeerdheid is het resultaat van een dubbele beweging, namelijk, enerzijds, een immer decentrerende beweging die de fixatie verhindert van een reeks posities rond een bepaald punt, maar anderzijds, en als gevolg van deze “essential nonfixity” van het sociale, is er ook een tegen-gestelde beweging, resulterend in de kristallisatie van bepaalde discursieve knooppunten (“nodal points”), dat wil zeggen partiële fixaties die betekenis onder een specifieke “signifier” lijken te stollen, hoewel deze stolling vrij labiel is en nooit oneindig persisteert. De richting van deze “dialectiek” van ongefixeerdheid en fixatie is nooit vooraf gegeven. Dit is de kern van hun uitgangspunt, en daaruit volgt dan een voorstel voor een radicaal democratische ruimte waarin de deconstructie van essentialiserende, binaristische discours en van de erin geëvoceerde en gemobiliseerde “essentiële” identiteiten, de absoluut noodzakelijke voorwaarde is voor de vorming van een radicaal democratische ruimte, en dus (paradoxalerwijze) ook voor het eigen spreken zelf. Alleen wanneer we essentialiserende opvattingen over subjectiviteit en fixerende concepties over veronderstelde coherente subjecten laten varen, is het mogelijk om de multiplicititeit van onderdrukingsrelaties te vatten; dergelijke vassing kan *niet* vanuit de aanname van een reeks essenties. Dit betekent evenwel niet dat Laclau en Mouffe zich een radicaal democratische ruimte voorstellen als een loutere ruimte van extreme decentring en detotalisering. Integendeel: in een progressieve strategie gaat het er ook bij hen nog steeds om “bevrijdende” aspiraties te articuleren. Het punt is nu evenwel dat de mogelijkheid van articulatie — zo hebben we hierboven zelf al geargumenteerd — wordt geblokkeerd van zodra essenties worden verondersteld. Volgens Mouffe (1995) nemen sommige feministen (bijvoorbeeld) ten onrechte aan dat de verwerping van een “essentiële” identiteit elke vorm van “feministische” politiek onmogelijk maakt. Het tegendeel is volgens

Mouffe het geval: de deconstructie van essenties opent precies de ruimste radicaal democratische perspectieven, *en dus* ook de ruimste “feministische” perspectieven. “Feminisme” wordt hier dan opgevat als de strijd tegen de multi-pele lokaties en vormen waarin de betekenaar “Vrouw” (of “Man”) wordt geconstrueerd om onderdrukingsrelaties te (re)produceren. Het zijn dus deze diverse desessentialiserende strijden die moeten worden gestreden (strijden tegen de “essentie” “Vrouw” in de meest uiteenlopende Andere strijden, en strijden tegen Andere “essenties” in de “feministische” strijd). In deconstructionistische taal: het komt er dan telkens op aan om elke gestolde invulling van de betekenaar “Vrouw” (of “Man”) van de deze betekenaar los te weken (te “deconstrueren”), om de erin opgeslagen hiërarchische relatie te inverteren, en nadien te verlaten, zodat alternatieve (*Andere*) stemmen aan de discursieve oppervlakte kunnen komen, of er gebracht worden — Andere stemmen, of, anders gesteld: *al het Andere* dat naar de marges van het discours werd verdreven. Andere stemmen, in Derridaans jargon uitgedrukt, die uit het verzwegen “*extérieur constitutif*” van het spreken komen opborrelen zodra dat spreken wordt ontmanteld; ontmanteld, paradoxalerwijze in en door de deconstructie van de erin opgeslagen identiteiten/differenties, en de reconstructie van *al het Andere*. “Al het Andere”, nogmaals, dat alle verzwegen voorwaarden voor het eigen spreken bevat. Een radicaal democratische ruimte is dus geen toestand, het is een onophoudelijk proces.

Slechts in de erkenning van het ambivalente, van het contextuele, van het multiplicitaire, en van het interdependente van het sociale ligt — ook volgens Laclau en Mouffe — enige hoop op “bevrijding”.

Besluit: reflecties tussen de Ordening van het Andere spreken en tussen verAnderde Ordeningen

Het bovenstaande lijkt wel op een zeer pessimistische, zelfs defaitistische stelling uit te draaien. Maar het hoeft niet op die wijze gelezen te worden. Het kan evengoed in een “bevrijdende” geest gelezen worden. Immers, als de vaste fixering van Rechtvaardigheid onder hedendaagse

condities blijkbaar zeer problematisch is (en eigenlijk steeds al was, doch nu eigenlijk pas aan de reflexieve, *hypermoderne* oppervlakte opgedoken), dan kan minstens gehoopt worden dat hetzelfde geldt voor al deze verhalen en praktijken die zich onder de noemer “Rechtvaardigheid” verschuilen, en deze betekenaar aanwenden ter legitimering van onderdrukkende praktijken.

En deze hoop leidt ons naar een meer affirmatieve stelling die we dan toch willen opwerpen. De stelling is een antwoord op de vraag: “Wat moeten we dan, ondanks alles, toch nog betrachten, toch nog doen?” Misschien ligt een begin van antwoord in het volgende. Wellicht kunnen we nog het best hypermoderne Rechtvaardigheid betrachten door elke fixatie van Rechtvaardigheid te betwijfelen, zeker wanneer deze noemer wordt uitgesproken met de hardnekkige zekerheid die vaak eigen is aan Universele Gelukbrengers. Misschien ligt een begin van antwoord in een pleidooi voor een permanente aandacht voor en reflectie op alles en iedereen die we verdrukken (of onderdrukken) wanneer we het woord Rechtvaardigheid uitspreken. Misschien ligt een begin van antwoord daar waar er wordt getracht — in een onop-houdelijk reflexief proces van “border crossing” (Giroux, 1992) waarbij de grenzen van het spreken over Rechtvaardigheid steeds weer worden doorbroken — om voortdurend de ambivalentie in gefixeerde representaties van het Kwade en het Goede los te woelen, en om precies daardoor voortdurend de *vergeten*, de *ver-drukte* stemmen, de “outlaw cultures” (bell hooks, 1994) aan het radicaal democratische discursieve oppervlak te laten opborrelen (zie ook Abel, 1994). Een begin van antwoord ligt misschien daar waar er wordt aangenomen dat “universalisme” precies daarin bestaat een permanente contextuele zoektocht te organiseren naar al het Andere dat wordt vergeten en verdrukt in universalistische pretenties; een zoektocht, met andere woorden, naar de Universele Ander (Leonard, 1997). Heel misschien waart een glimp van Rechtvaardigheid in waakzame, reflexieve bescheidenheid (voor een uitwerking van deze materies, zie evenwel: Lippens, 1998 — te verschijnen).

Deze waakzaamheid en deze reflectie zijn

overigens niet tot een specifiek thema, of tot een specifieke lokatie te beperken. Zowel in de cirkels van het alledaagse *neo-tribale* kleine leven (het private “everyday life”), als in de cirkels van het alledaagse *neo-tribale*⁷ grote leven (het publieke “everyday life”) kunnen deze waakzaamheid en reflectie opgebracht worden. Telkens en overal dus wanneer we de noemer “Rechtvaardigheid” in de mond nemen als we het leven van Anderen ordenen, of dergelijke orderingspraktijken willen ondermijnen. Dit mag bijzonder weinig lijken, maar het is waarschijnlijk al wat *wij* (Wij? Wie is dat, “Wij”?) hebben.

Misschien is dat een minimale aanzet tot radicale democratie. In een dergelijke opvatting van radicale democratie ligt de bal der verantwoordelijkheid voor een groot gedeelte van de speel/spreek/tijd dan ook in het kamp van de spreker/speler. Zich bewust van het problematische van het eigen verhaal over Rechtvaardigheid, van radicale democratie ook, is deze spreker/speler steeds op zoek naar al hetgeen en naar al diegenen die NIET in het eigen verhaal voorkomen.

Coda

Met deze tekst hebben we daar overigens zelf een symbolische illustratie willen van geven. De oorspronkelijke titel van deze tekst luidde “*Hypermoderne rechtvaardigheid? Ambivalente rechtvaardigheid!*”. Deze wat arrogante titel hebben we hier laten vallen. In dit verhaal over Rechtvaardigheid en radicale democratie zijn immers vooraf al uitgesloten al diegenen die niet met deze visie akkoord gaan, al diegenen dus die er vanuit gaan dat Rechtvaardigheid NIET als een ambivalente zaak te lezen is. In deze zin is deze tekst, zeker onder een arrogante titel, *niet* wat hij wil zijn, namelijk een Rechtvaardige, radicaal democratische tekst. Vandaar de titelwijziging.

Maar toch... Wie door dit maneuver geneigd zou zijn om de radicaal democratische visie op Rechtvaardigheid uit deze tekst te onderschrijven, toont daarbij enerzijds aan dat deze vorm van radicale democratie wérkt, en dus — via de weg van wederzijds respect — naar een overeenkomst leidt, of kan leiden. Maar deze overeenkomst toont dan anderzijds weer aan dat het met het ambivalentiegehalte van het spreken nogal

meevalt. Wie daarentegen na het voormelde maneuver een overeenkomst blijft weigeren onderstreept daardoor precies deze ambivalentie, maar anderzijds ook het onmiddellijke failliet van de in deze tekst neergelegde visie op Rechtvaardigheid en radicale democratie. De hedendaagse wereld is dus niet alleen een wereld waarin ambivalentie aan de bewuste, reflexieve

oppervlakte is komen drijven, het is ook een diep *paradoxale* wereld. Maar dat is een ander verhaal.

(Deze tekst is een ingekorte en gewijzigde versie van een lezing gehouden op het congres van de Nederlandse Vereniging voor Criminologie [juni 1997, Maastricht]. Het thema van het congres was "Criminologie en Sociale Rechtvaardigheid").



Noten

¹ Voor een algemeen overzicht van het postmoderne, zie, nog steeds: Rosenau (1992).

² Eigenlijk sluit deze stelling ook aan bij de geschriften van de Franse post-structuralistische filosoof Jacques Derrida, volgens wie — als het over "Rechtvaardigheid" gaat — een priille belofte van "Justice" paradoxalerwijze slechts kan ontstaan wanneer "Justice" niet obsessieel wordt nagestreefd. "Justice" verdwijnt van zodra het met een minimale rigueur wordt nagestreefd, en van zodra de aankomst van "Justice" wordt gevierd. "Justice" is dus volgens Derrida niet, en kan dus nooit zijn; "Justice" is steeds à venir, het is avenir. Zie hiertoe Derrida's *Force de loi* (1994).

³ Nu is elke gemeenschap een "imaginaire" gemeenschap, en kan niet anders dan een "imaginaire" gemeenschap zijn. Elke "gemeenschap" is immers te lezen als een bundel verbeelde essenties, waarbij — onvermijdelijk — een reeks differenties en een reeks identiteiten worden uitgevlakt; "differenties" en "identiteiten" die dan niet in de verbeelde geëssentiaalseerde "gemeenschap" aan bod komen. Zie hieromtrent natuurlijk het baanbrekende werk van Benedict Anderson (1983/1991) die het begrip *imagined communities* introduceerde waarmee hij elke nationalistische aanspraak op authenticiteit ondermijnde. Maar Andersons begrip kan natuurlijk worden toegepast — hetgeen wij in onderhavige tekst dus doen — op elk uitspraak die beweert het over een putatieve "gemeenschap" te hebben.

⁴ De term "maalstroom" staat hier overigens niet toevallig. Het is ook de metafoer die Marshall Berman (1983) hanteerde bij zijn typering van de Moderne ervaring als vloeiend in een nimmer ophoudende energetische stroom van ontworteling, detraditionalisering, van loswekende, brekende constructies, en van construerende breuken — vloeiend, met andere woorden, in een cultuur waarin permanent "all that is solid melts into air", zoals Marx en Engels het overigens reeds in hun *Communistisch Manifest* uit 1848 schreven.

⁵ Men zegt soms dat de "postmoderniteit" niets anders is dan een uitgeputte Moderniteit, die zich overigens van deze uitputting bewust is geworden. De term "uitgeput" kan hier overigens gelezen worden als extreem vermoeid, futloos, niet meer in staat ook maar één of ander project van de grond te krijgen, maar ook als zonder voorraad aan nieuwe projecten, zonder belofte van het Nieuwe.

⁶ De meeste daarvan in het zog van het onder (zogenaamde) post-Marxisten bekende werk van Ernesto Laclau en Chantal Mouffe (1985). Zie *infra* in onderhavige tekst.

⁷ Over neo-tribes, zie Michel Maffesoli's werk (1996).

Selecte bibliografie

ABEL, R., *Speech and respect*, London, Stevens & Sons/Sweet and Maxwell, 1994.

ANDERSON, B., *Imagined communities. Reflections on the origin*

MASEREELFONDS

kritisch-bevragend t.a.v. de actualiteit.

een greep uit het aanbod

di. 23/09, 20u00 : Brugge, een stad in de geschiedenis. Roel Jacobs in gesprek met Eric Van Hove, in de Saaihalle, Vlamingsstraat 33, Brugge.

do. 25/09, 20u00 : Nieuwe politieke cultuur, ook op gemeentelijk vlak? Eric Corijn in gesprek met lokale mandatarissen, in CC. Den Blank, Begijnhofplein, Overijse.

za. 30/09, di. 28/10, 20u00 : Hoe Brussel toegankelijk houden. In september discussiëren de experts, in oktober het beleid, in Huis van de Mutualiteit, St. Jansstraat 32, Brussel.

...

Interesse, vraag vrijblijvend een abonnement op de activiteitenkalender uit Uw streek en een proefpakket.



Masereelfonds

Kazernestraat 33, 1000 Brussel
tel. 02/502 38 80 - fax. 02/502 41 53

and spread of nationalism, London, Verso, 1991 (1983).

BAUMAN, Z., *Modernity and ambivalence*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.

BAUMAN, Z., *Mortality, immortality, and other life strategies*, Cambridge, Polity Press, 1992.

BAUMAN, Z., *Postmodern ethics*, Oxford, Blackwell, 1993.

BAUMAN, Z., *Life in fragments. Essays in postmodern morality*, Oxford, Blackwell, 1995.

BERMAN, M., *All that is solid melts into air. The experience of modernity*, London, Verso, 1983.

CALHOUN, C., *Critical social theory. Culture, history, and the challenge of difference*, Oxford, Blackwell, 1995.

DERRIDA, J., *Force de loi. Le fondement mystique de l'autorité*, Paris, Galilée, 1994.

GIROUX, H., *Border crossings. Cultural workers and the politics of education*, London, Routledge, 1992.

HOOKS, BELL, *Outlaw culture. Resisting representations*, London, Routledge, 1994.

LACLAU, E. and Ch. MOUFFE, *Hegemony and socialist strategy. Towards a radical democratic politics*, London, Verso, 1985.

LACLAU, E., *New reflections on the revolution of our time*, London, Verso, 1990.

LACLAU, E. (ed.), *The making of political identities*, London, Verso, 1994.

LASH, S. and J. URRY, *Economies of signs and space*, London, Sage, 1994.

LEONARD, P., *Postmodern welfare. Reconstructing an emancipatory project*, London, Sage, 1997.

LIPPENS, R., *Hypermoderne progressieve sociale politiek. Beschouwingen naar aanleiding van een Sienjaal, Vlaams Marxistisch Tijdschrift*, 1996, 4, 41-42.

LIPPENS, R., *Zygmunt Bauman, of de kritiek van het Moderne tuinieren, Samenleving en Politiek*, 1997 (te verschijnen).

LIPPENS, R., *Alternatives to what kind of suffering? Towards a border crossing criminology, Theoretical Criminology*, 1998, 1 (te verschijnen).

MAFFESOLI, M., *The time of the tribes. The decline of individualism in mass society*, London, Sage, 1996 (1988).

MOUFFE, Ch., *For a politics of nomadic identity*, in: G. Robertson et al. (eds), *Travellers' tales. Narratives of home and displacement* (pp. 105-113), London, Routledge, 1994.

MOUFFE, Ch., *Feminism, citizenship, and radical democratic politics*, in: L. Nicholson and S. Seidman (eds), *Social postmodernism* (pp. 315-331), Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

PILE, S. and M. Keith (eds.), *Geographies of resistance*, London, Routledge, 1997.

ROSENAU, P., *Postmodernism and the social sciences: insights, inroads and intrusions*, New Jersey, Princeton University Press, 1992.

YOUNG, Iris M., *Justice and the politics of difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990.