

# Van vroegchristelijk tot seculier universalisme en tolerantie bij Slavoj Žižek en Stefan Hertmans

ANITA SREBNIK

*Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Aškerčeva 2,  
SI 1000 Ljubljana, anita.srebnik@ff.uni-lj.si*

---

1.01 Izvirni znanstveni članek – 1.01 Original Scientific Article

---

Zgodnjekrščanski univerzalizem z nastopom apostola Pavla je bil vse prej kot univerzalen, saj je izključeval Drugega in kazal močno težnjo po poenotenju ter izenačitvi, ki se v krščanstvu kaže vse do danes in se odraža v našem družbenem sistemu. Nestrpnost do Drugega, ki iz tega izhaja, je pogost pojav, rešitev zanj pa ni le v vzajemni strpnosti in spoštovanju, temveč tudi v primerni razdalji do Drugega in v emancipatornem boju, globoko ukoreninjenem že v zgodnjih krščanskih učenjih. V hegeljanskem smislu gre v tem boju za preseganje partikularnosti – in ne za njegovo odrekanje –, ker le to vodi v človeško univerzalno.

The early Christian universalism became all but universal with the arrival of the apostle Paulus. The universalism excluded the Other and since Paulus there is a strong tendency towards homogenisation and egalisation which is present in Christianity up to this day and is noticeable throughout our social system. Consequently, the intolerance toward the Other is a frequent occurrence and the way out is not just being tolerant toward the Other and keeping the appropriate distance. At the same time one should attempt an emancipatory struggle, which is deeply rooted already in the early Christian teachings, i.e. rise above the particular identity – to be able to find the universality of humanity.

**Ključne besede:** univerzalizem, strpnost, pavlinizem, globalizacija, večkulturnost, Slavoj Žižek, Stefan Hertmans

**Key words:** universalism, tolerance, paulinism, globalisation, multiculturalism, Slavoj Žižek, Stefan Hertmans

---

Er zijn geen Joden of Grieken meer, slaven of vrijen, mannen of vrouwen – u bent allen één in Christus Jezus. (Galaten, 3: 28)

## 1 Inleiding

Deze bijdrage probeert een cultuurkritische kijk te geven op de vraag van tolerantie, universalisme en begrippen die ermee gepaard gaan. Hierbij wordt het gedachtengoed van de Sloveense filosoof, cultuurcriticus en psychoanalyticus Slavoj Žižek (1949) vergeleken met de inzichten van de veelzijdige Vlaamse schrijver, dichter en essayist Stefan Hertmans (1951). Hertmans poëtica is sterk beïnvloed

door filosofen (Plato, Hegel, Nietzsche, Kierkegaard, Levinas, Nussbaum, Lacan, Heidegger, Derrida, Badiou, Sloterdijk, Žižek en vele anderen). Hertmans ideeënwereld komt expliciet aan bod in veel van zijn essays en wordt getekend door enorme cultuurhistorische en filosofische eruditie, scherpe analyses, enthousiasme en empathie. Hij is een goede kenner van Slavoj Žižek, die hij een hypefilosoof noemt, een denkbeest dat zich met een nog nooit geziene drift heeft gestort op een Lacaniaanse analyse van onze cultuur, een sputterende en gesticuleerende profeet van onze tijd. De filosofen aan wie Žižek het meest schatplichtig is, zijn de Duitse idealisten, met name Hegel.

Van de filosofie zouden we vandaag de dag op zijn minst een oplossing verwachten voor talloze problemen en conflicten waarin onze samenleving verzeild is geraakt. Žižek, en hij is beslist niet de enige, beweert echter dat de taak van de filosofie niet in het geven van antwoorden ligt. De filosofie kan ons wel erop wijzen dat het hem in de manier zit waarop we een probleem beschouwen en dat onze waarneming het probleem vaak zelfs mystificeert. Dat laatste is ongetwijfeld het geval met begrippen van universalisme en tolerantie dat Žižek en Hertmans ieder vanuit hun eigen perspectief proberen te benaderen.

## 2 Paulinisme als het universalisme

Enkele dagen na de aanval op de WTC in New York gaf Žižek een interview voor de *Left Business Observer*. Hem werd o.a. gevraagd waarom hij het christelijke gedachtegoed verdedigt. Zijn antwoord daarop luidde: vanwege de verrijzenis en het universele karakter van de waarheid. Volgens Žižek neemt het christendom met de heilige Paulus een radicalere wending en dit zet aan tot een nieuw soort ethiek met toegang tot het universalisme voor iedereen, ongeacht wie hij is.<sup>1</sup> Slavoj Žižek staat op dit moment samen met de Franse filosoof Alain Badiou en de Italiaanse filosoof Giorgio Agamben in het centrum van de herwaardering van de erfenis van de heilige Paulus.<sup>2</sup> Het zijn allemaal seculiere filosofen die weliswaar niet Paulus'

<sup>1</sup> 'Ik ben een strijdend atheïst. /.../ Wat het christendom deed, in een religieus gemystificeerde versie, is ons een idee van de verrijzenis aan te reiken. Tegenover het heidense begrip van de lotsbeschikking. Het christendom bood de mogelijkheid tot een radicale opening, zodat we een niets kunnen vinden en helemaal opnieuw kunnen beginnen. Het bracht een nieuw soort ethiek binnen: niet dat je doet wat je moet doen omdat dat je plicht is vanuit je maatschappelijke positie – een goede koning hoort een goede koning te zijn, een goede knecht een goede knecht – maar dat ik ongeacht wie ik ben, een directe toegang tot het universalisme heb. Dit is explosief. Wat mij interesseert is alleen deze dimensie. Natuurlijk hebben dat later de seculiere filosofen overgenomen. Ik neem de kerk als institutie in geen enkel opzicht in bescherming, niet in het minst.'

<sup>2</sup> Alain Badiou's boek *Paulus: de fundering van het universalisme* (*Saint Paul: La fondation de l'universalisme*, Paris 1997) is een van de eerste Badiou's boeken die Žižek van hem las. In dat boek ontwikkelt Badiou zijn ontologische waarheidstheorie en past die toe op het christendom. In Giorgio Agamben's boek *De tijd die nog rest. Een commentaar op de brief van St. Paulus aan de Romeinen* (*Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai romani*, Torino 2000) vormt de Messiaanse buitenkrachtstelling van de wet dat in Paulus' Brief aan de Romeinen wordt voorgedragen, de grondstructuur van Agamben's denken over de verlore mensheid.

geloof in verrijzenis delen maar die het wel beschouwen als de kern van het hedendaagse politieke leven en reflectie. Ze zien in het paulinisme het universalisme van de waarheid, 'de overtuiging dat datgene wat waar is voor iedereen waar is en dat de juiste rol van het subject het verspreiden van deze waarheid is, de strijd in de naam van deze waarheid (*apostolos*)' (De Caputo 2009: 2).

Niet alleen filosofen, historici of theologen buigen zich over de nalatenschap van de heilige Paulus. Ook schrijver Stefan Hertmans reflecteert op zijn werk en de langdurige implicaties ervan. Zijn essay *Mogen allen worden als ik* met als ondertitel *Over de droom van het globalisme*<sup>3</sup> begint Hertmans in het vroege christendom met de apostel Paulus, de felle en veel gevreesde verspreider van de Romeinse cultuur in de Palestijnse provincies. Hij was van betere stand en behoorde tot de overheersende cultuur, die voor beschaving en vooruitgang stond. Als zijn voornaamste taak zag hij de strijd voor haar eenheid en de bescherming tegen vreemde invloeden.

Na zijn wonderlijke bekering onderweg naar Damascus, als hij letterlijk verblind raakt en na enkele dagen weer geneest door de hulp van de vrome Ananias, is hij gereed om de nieuwe waarheid onder ogen te zien. Hij wordt een 'strijder voor de zaak die hij even tevoren heeft bevochten. Meer nog, hij wordt de fanatiekste incarnatie van zijn vroegere tegenstander' (Hertmans 2002: 12). De nieuwe waarheid verdringt de vroegere, maar behoudt de oude structuur. De andere waarheid is onmogelijk omdat er slechts één waarheid, Paulus' waarheid kan bestaan. Maar de mensen twifelen aan zijn ware bedoelingen en vragen zich af hoe het mogelijk is om van de ene op de andere dag zo'n radicale omslag te ondergaan. Paulus echter behoudt zijn militante houding waarmee hij gisteren nog de christenen meedogenloos achtervolgde en liet terechtstellen en gaat onverstoorbaar door met de bekering van anderen tot het christendom.

Toch is Paulus volgens Hertmans niet bekrompen, integendeel, hij is juist op een rare manier ruimdenkend omdat hij helemaal open staat voor het standpunt van de anderen, ook diegenen die hij zonet verachtte. In het besef dat de anderen gelijk kunnen hebben en zijn leven tot nu toe misschien verkeerd was, neemt hij de (christelijke) waarheid van de anderen over.

Paulus lijdt niet aan blindheid of aan regionalisme, hij lijdt aan de blikvernaauwing van zijn universalisme /.../ Hij staat open voor een zelfcorrectie, maar hij behoudt de houding die hij had: hij wil elke andere aan hemzelf gelijk maken. Hij wordt het andere /.../ Zodra Saulus/ Paulus tot het 'andere' kamp behoort, wil hij zijn vroegere kompanen met evenveel felheid bestrijden; hij staat zijn eigen vroegere ik radicaal naar het leven. De obsessie is zo sterk, dat hij, die de christenen eerst aan de Romeinse wet wilde onderwerpen en zijn slachtoffers zo haatte dat hij ze figuurlijk gesproken ging interioriseren, ze als het ware ging opeten. Hij slikt de christelijke vijand integraal in... en wordt hem. Deze incarnatie – letterlijk: de Ander vleeselijk gaan belichamen – vormt het kannibalistisch oermodel van de eucharistie. (Hertmans 2002: 13–14)

---

<sup>3</sup> *Mogen allen worden als ik. Over de droom van het globalisme* verscheen in het essaybundel *Het putje van Milete* (2002), Amsterdam: Meulenhoff.

Hertmans merkt op dat vanaf dat moment het christendom radicaal verandert: wat tot nu toe de universele geest van de Romeinen was, wordt nu de universele boodschap van de bekering.

In het vervolg beschrijft Hertmans hoe de eerste christelijke gemeenschappen tot dan toe leefden: vrij bescheiden, hoe ijverig ook in hun geloof, zich concentrerend op het overleven in het gezicht van de dominante, Romeinse cultuur en niet bepaald van plan om alle Romeinen of Germanen te bekeren. Dat was de typische toenmalige godsdienstige houding in het Midden-Oosten: de mensen beleden hun geloof en leefden in het besef dat de anderen het niet noodzakelijkerwijs met hen eens waren. De Ander bleef gewoon de Ander. Ook de oorspronkelijke islam zou er in Hertmans' ogen niet per se op uit zijn om de hele wereld te overtuigen. Maar met de aanvallen van de kruisvaarders uit het westen verandert deze houding grondig. De eerste christenen waren dus nog geen predikers, missionarissen of brengers van de boodschap. Met Paulus komt het echter tot een omslag. Hij begeeft zich naar Rome om zijn boodschap daar verder te verspreiden.

De universele gedachte van Paulus is een gedachte van de algemene gelijkheid; er zullen geen 'anderen' meer zijn, allen zullen 'gelijken' worden, en wel gelijken die alleen op hém lijken. (Hertmans 2002: 16)

Het gevolg van deze gedachte is een eentonige wereld waar geen plaats is voor de Ander behalve als hij als een mentaal spiegelbeeld van de eigen verwachtingen verschijnt, aldus Hertmans.

Žižek benadert Paulus in meerdere werken, o.a. ook in zijn filosofisch boek *De parallaxische kijk* (*The Parallax View*, 2006). Paulus' woorden 'geen Joden of Grieken meer' haalt hij aan als uitgangspunt van zijn vertoog over Paulus' universalisme. Paulus was zich bewust van en was zelfs trots op zijn particuliere identiteit – hij was Jood en een Romeinse burger. De strijd voor de christelijke absolute waarheid, waarin hij met heel zijn hart en ziel in verwickeld was, was niet simpelweg universeler dan de strijd van de ene etnische groep tegen de andere. Volgens Žižek gaat het om een strijd met een volstrekt andere logica, dus niet om een strijd tussen verschillende identiteitsgroepen onderling maar om een antagonisme dat diagonaal door alle particuliere groepen heen snijdt (Žižek 2006: 9). Voor deze constatering vindt hij al snel een tegenargument, namelijk dat we het ook over de eerste stap in de richting van 'de cartesiaanse multiculturele openstelling' kunnen hebben, een relativering van je eigen positie, het achter zich laten van traditionele meningen enz (Žižek 2006).

De allesomvattende stelling van het christelijke universalisme die met Paulus' woorden 'geen Joden of Grieken meer' werd ingeleid – is in de ogen van Žižek gelijk aan een volstreekte uitsluiting van degenen die zich niet bij de christelijke gemeenschap willen aansluiten. In andere particuliere religies en zelfs in de islam, niettegenstaande zijn globale expansie, zou er plaats zijn voor de Ander. De Ander wordt getolereerd ook al kijkt men minachtend op hem neer. Het christelijke motto 'Alle mensen zijn broeders' betekent volgens Žižek ook 'Diegenen die niet mijn broeders zijn, zijn niet (eens) mensen'.<sup>4</sup> Zijn kritiek reikt nog verder: de

---

<sup>4</sup> Alle citaten uit niet-Nederlandse bronnen zijn in vertaling van de auteur van dit artikel.

christenen zouden zichzelf verheerlijken omdat ze het Joodse denkbeeld van het Uitverkoren Volk hebben overstegen waardoor ze nu de hele mensheid omsluiten. Het probleem is echter dat de Joden, juist omdat ze volharden in hun overtuiging van het Uitverkoren Volk en dus een geprivilegieerde band met God, de mensheid van de anderen die in valse goden geloven wel accepteren, terwijl het christelijke universalisme de niet-gelovigen uitsluit van de universele mensheid (Žižek 2006: 35). Maar het christelijke universalisme is geen allesomvattend globaal medium waar plaats is voor iedereen, het is een gebied van voortdurende strijd. Om met Paulus te spreken gaat het niet om de scheiding tussen de Wet en de zonde, maar tussen de totaliteit van de Wet en de zonde aan de ene kant en de Liefde aan de andere. Het christelijke universalisme wordt zo een symptomatisch medium van degenen die "deel van geen-deel" van de globale orde zijn, vindt Žižek (2006).

In het vervolg legt hij de fout bloot in de kritiek op het christelijk universalisme. Het gaat allesbehalve erom, dat het sommige subjecten uitsluit, want het is juist geformuleerd vanuit de positie van diegenen die uitgesloten zijn. Of met andere woorden: de beschuldiging van Paulus' universalisme mist de ware kant van het universalisme: de dimensie die hij openbaart betreft niet 'geen Joden of Grieken meer /.../ allen één in Christus Jezus' waarvan impliciet niet-christenen uitgesloten zijn. Het betreft eerder het verschil christenen/niet-christenen zelf, dat als verschil universeel is. Dit verschil 'als het ware snijdt door het hele sociale lichaam heen, splitsend en scheidend vanuit iedere substantiële etnische enz. identiteit—Grieken zijn verdeeld in christenen en niet-christenen, evenals de Joden.' (ibidem) Daarom, concludeert Žižek, trapt men met de standaardbeschuldiging een open deur in, want feit is, dat het ware universalisme en particularisme elkaar niet uitsluiten, en dat de universele waarheid alleen toegankelijk is vanuit 'een partieel geëngageerde subjectieve positie' (Žižek 2006: 36).

Ook Hertmans' en Žižeks vertoog sluiten elkaar niet uit, zij het dat Žižek het paulinisme vooral vanuit de filosofische – Hegeliaans en Lacaans getinte – kant bekijkt en hij staat in dialoog met een aantal filosofen zoals Kant en Descartes, Badiou, Agamben, Sloterdijk, Laclau en nog veel meer. Het resultaat is een uiterst complex beeld van het christendom waaruit ik de belangrijkste premissen probeer aan te stippen die op het christelijk universalisme wijzen om zo Hertmans en Žižek bij elkaar te brengen.

Om met Hertmans terug te keren naar de geschiedenis van de paulinische leer in Griekenland, wijst hij ons eerst op de Griekse afkomst van het woord *barbaar*, i.e. *bárbaroi*, in de betekenis van iedereen die geen Grieks kon spreken en slechts letterlijk 'barbarbar' kon brallen (Hertmans 2002: 16). Evenals de eerste Christenen waren ook de Grieken niet van plan om de anderen te bekeren, 'de anderen misprijzen was hun ruimschoots voldoende /.../ Universaliteit was een zaak van de filosofen, die zich over het lot van de mens bogen; universeel was de mentaliteit van de Griekse tragedie' (Hertmans 2002). Na hun bekering legden ze het tragische wereldbeeld af en vervingen ze hem door het drama van de retorische overtuiging, aldus Hertmans voor wie de westerse cultuur getekend is door dit drama van bipolariteiten. Toen gold dat de Ander 'een emanatie van de Antichrist' is en dat naast God alleen nog Satan is. Je moest zogenaamd wel kiezen voor God, 'uit eigen vrije wil, maar er is geen ander artikel in de rekken te vinden' (Hertmans 2002: 17–18).

### 3 Universalisme en globalisme

De machtigste egaliserings-tendens door de geschiedenis heen ziet Hertmans na Paulus in de Verlichting die volgens hem eropuit is de Ander in zijn andersheid op te heffen want die moet op ons lijken. Tegelijkertijd geeft hij toe dat er voor de redelijkheid van de Verlichting ook geen ander alternatief bestaat. Het schema van de Verlichting is zonder twijfel vervuld van alles wat ons dierbaar is, van onze erfenis van het humanisme. Maar de Ander is uit dit schema uitgesloten, want die moet op ons lijken, waar ook ter wereld. Met zijn constatering dat 'onze export van het universeel humanisme slechts het symptoom van ons terugverlangen [is] naar een spiegel waarin we onszelf kunnen aanwijzen' slaat hij de brug naar de hedendaagse ideologie van het globalisme, die zichzelf niet als ideologie wil zien (Hertmans 2002: 19).

Het negentiende-eeuwse kolonialisme bracht miskenning van andere culturen mee: terwijl men ze geïnteresseerd observeerde als iets exotisch, geloofde men naïef in de mogelijkheid dat onze versie van universalisme daadwerkelijk universeel kon zijn (Hertmans 2002: 18–27; Žižek 1998: 48–49). De westerse wereld draagt, zo betoogt Hertmans, zijn universalisme uit als een planetaire droom, maar het is slechts een regionale droom, de paulinische droom oftewel het internationalisme, want het grootste deel van de zeven miljard mensen gaat niet van dit westerse paulinische model uit. Hertmans en Žižek zijn het erover eens dat het universalisme het probleem van het mondiaal kapitalisme is. Of zoals Hertmans het treffend stelt:

Internationalisme is een laatkapitalistisch product van het paulinisme, tot ijzer gesmeed in de scholen van Port Royal en de strenge jezuïtische, klassiek georiënteerde tradities, van sofistische logica voorzien in de liberale theorieën omtrent individu en leefwereld, materieel geobjectiveerd in de aanmaak van technische innovaties die de schijn van een universele 'behandeling' van de wereld mechanisch moesten reproduceren, uitgegroeid tot een verschrikkelijk misverstand in de negentiende-eeuwse tragedies van de kolonialisering, ten slotte flijngeslepen in de praktijken van de psychoanalyse. Een groot deel van de brandhaarden die de afgelopen decennia in de niet-westerse wereld zijn ontstaan, werd aangestoken door de import van deze westerse idee: dat het onduelbaar is als de ander niet op ons lijkt. (Hertmans 2002: 20–21)

Žižeks opvatting van hoe het kapitalisme vroeger functioneerde en welke rol het nu vervult, komt kort gezegd op het volgende neer. Ideaal gesproken circuleerde het kapitaal aanvankelijk binnen de grenzen van de natiestaat en werd er internationale handel gedreven met andere natiestaten. Daarop volgde de koloniale fase waarbij de koloniale macht de kolonie economisch, politiek en cultureel uitbuitte. Maar in de laatste fase van de kolonisatie treedt de paradox op: er blijven alleen nog maar kolonies over en er zijn geen koloniale machten (als natiestaten) meer. De koloniale macht is nu eenmaal een multinational. En de drijfmotor van dit mondiaal kapitalisme is multiculturalisme. Multiculturalisme als zijn ideale vorm van ideologie, aldus Žižek (1998: 48–49). Hij beschrijft de huidige relatie tussen de multinational en zijn kolonies als "zelf-kolonisatie". Dat wil zeggen dat vanwege de multinationale functie van het kapitaal de gangbare tegenstelling tussen de metropool en de gekoloniseerde landen is opgeheven, de multinational knipt als het ware de navelstreng met zijn land van oorsprong door en behandelt het gewoon als

een territorium dat moet worden gekoloniseerd. Dat leidt volgens Žižek tot ergernis bij rechtse populistten: het feit dat de nieuwe multinationals tegenover de Franse of Amerikaanse lokale bevolking dezelfde houding innemen als b.v. tegenover de bevolking van Mexico, Brazilië of Taiwan.

Belangrijk hier is Žižeks parallel tussen het traditionele imperialistische kolonialisme en de wereldomvattende kapitalistische zelf-kolonisatie aan de ene kant en precies dezelfde relatie tussen het westerse cultuurimperialisme en het multiculturalisme aan de andere kant. Zo krijgen we enerzijds het wereldkapitalisme met de inherente paradox van de kolonisatie zonder metropool in de natiestaat, en aan de andere kant het parallel lopende multiculturalisme zonder enige wortels in de eigen cultuur.

In zijn kritiek op het paulinisch schema dat zich voltrekt onder het mom van technologische innovaties en hun voor het welzijn van de mensen noodzakelijke export haalt Hertmans Žižek aan die beweert dat multiculturalisme het perfecte glijmiddel is geworden voor het mondiaal kapitalisme – de ultieme kolonisatie (Hertmans 2002: 26). Hij bekrachtigt daarmee Žižeks betoog dat het multiculturalisme slechts de verschijningsvorm van zijn eigen tegendeel is: de uitbreiding van het kapitalisme over de hele wereld.

Hieruit blijkt wel hoe ongekend homogeen de moderne wereld geworden is. Het is net alsof, nu de horizon van de maatschappelijke verbeelding geen ruimte meer laat voor de gedachte dat het kapitalisme uiteindelijk zal sterven – omdat iedereen stilzwijgend accepteert dat het kapitalisme nooit meer weggaat – de kritische energie de alternatieve uitlaatklep heeft gevonden in de strijd om de culturele verschillen die de fundamentele homogeniteit van het wereldomvattende kapitalistische systeem niet aantasten. (Žižek 1998: 52)

#### 4 Het mondiale dorp en het multiculturalisme

Žižeks boek *Pleidooi voor intolerantie* is een strikt theoretisch boek geschreven vanuit een grote affiniteit met Hegels dialectiek en Lacanse psychoanalyse. Volgens Hegels dialectiek is het gelijke gelijk *in* het verschil en deze logica hanteert ook Žižek. Omdat ze onderling verschillen kunnen we alle culturen vanuit een gelijk gezichtspunt benaderen. Juist omdat ze anders zijn, staan ze open voor de logica van de globale hegemonie oftewel de vrijemarkteconomie. Er zou een wederzijdse tolerantie bestaan voor elkaars verschillen, maar de in het bovenste citaat genoemde culturele verschillen zijn slechts een voorwendsel voor de werkelijke depolitisatie van zowel economie als politiek. Geen wonder dat we onze wereld een *global village* zijn gaan noemen. Aan de ene kant zijn we allemaal gelijk aan elkaar (te veel tolerantie noemt Žižek dat), aan de andere kant, om met Hertmans te spreken, zijn in dit kosmisch dorp van de Nieuwe Orde alleen zij welkom, die zich conformeren aan de ideologie van de vrije markt. 'De dorpsmentaliteit is /.../ het model van het universum geworden – en niet omgekeerd' (Hertmans 2002: 28). Te weinig tolerantie noemt Žižek dat.



Wie is dus de drager of het subject van dit mondiale dorp? Žižeks logica volgt ook hier strikt Hegels begrip van het subject<sup>5</sup> en het is Žižeks inbreng dat hij het een gedecentreerde draai geeft. Daarom manifesteert zich dit dorp niet gewoon in de wereld zelf, maar in 'datgene waar het verschil mee maakt' (De Kesel 1999: 55). Juist in het verschil, uit naam van zijn symptoom, uit naam van het deel dat weliswaar inherent aan de bestaande universele orde is, maar hierin geen eigen plaats kent, geschiedt dit globale dorp (Žižek 1998: 59). Žižek noemt als voorbeeld van dit inherente deel, als "deel van geen-deel", de illegale buitenlanders. In zijn redenering schuilt Hegels subjectlogica, maar Žižek gaat nog een stap verder. Hij laat het subject niet bij zichzelf, niet tot de ultieme *Aufhebung* (Hegel) komen, maar hij volhardt op de plaats van het subject, op het punt van het verschil. Dat punt bevindt zich namelijk buiten de wereld en op de plaats waar een identiteit is 'wat ze is', ontsnapt ze aan zichzelf, zodat we met een gedecentreerd subject te maken krijgen:

De wereld is ons dorp geworden, zeggen we, en we denken dat haar identiteit voortaan door alle mensen wordt gedragen en dat de universele mensheid eindelijk subject (drager) van de wereld (en dus van zichzelf) is geworden. Maar reeds in het moment van die bewering zelf heeft dat dorp een 'verschil met zichzelf' gemaakt: precies het standpunt van waaruit we onze bewering doen, positioneert zich buiten die wereld en maakt dat die opnieuw van zichzelf verschilt. Maar uitgerekend dat 'subject', de differentiële 'plaats' tussen de wereld en zichzelf, eigenen wij ons toe als wij de wereld 'ons' dorp noemen. Op die manier verdoezelen we het verschil tussen ons en de wereld en laten het daarenboven handig in ons voordeel uitdraaien. (De Kesel 1999: 55)

Dit verschil tussen de wereld en zichzelf is dus zoals reeds aangestipt, duidelijk zichtbaar in diegenen die geen eigen plaats kennen, bij voorbeeld miljoenen mensen die vandaag de dag op de vlucht zijn voor de oorlogen in het Nabije en het Midden-Oosten. Door hen worden wij het sterkst geattendeerd op onze tekortkoming, op dit verschil met zichzelf. In dit verschil gaapt een leegte (dit is de leegte die Hegel de lege kern van het subject noemt, de plek van waaruit de vrijheid van het subject mogelijk is) en die niet te overstijgen of af te schaffen (*aufzuheben*) is.

De huidige vluchtelingen wijzen ons op het ware subject van onze internationale gemeenschap. Ze vormen het constitutieve verschil 'dat ons tot wereldgemeenschap maakt als zodanig. In die zin wordt onze universele gemeenschap pas *in hen* met zichzelf geconfronteerd' (De Kesel 1999: 56). Žižek illustreert dit soort antagonismen van het subject met nog andere voorbeelden:

Zo werd in voormalig Joegoslavië de universaliteit vertegenwoordigd door de Albanese en Bosnische moslims, waar alle andere volkeren op neerkeken /.../ Het Griekse demos vertegenwoordigde de universaliteit, niet omdat het de meerderheid van de bevolking vertegenwoordigde en ook niet omdat het de laagste positie in de maatschappelijke hiërarchie bekleedde, maar omdat het juist geen eigen plek in deze hiërarchie had, maar een ontmoetingsplaats

<sup>5</sup> Žižeks voornaamste bezigheid is het subject en zijn positie in de moderne filosofie. Hij streeft naar de rehabilitatie van de moderne subjectiviteit en leunt daarbij op het gedachtegoed van Descartes en de grote Duitse idealisten van Kant tot Hegel, gelezen door de lens van Lacan. Als er één filosoof is die hij moest kiezen, dan is dat ongetwijfeld Hegel, herhaalt Žižek keer op keer.



van conflicterende, elkaar opheffende stromingen was, of in hedendaagse terminologie: een plaats van performatieve contradicties. (Žižek 1998: 59–60)

Zo zien we hoe in de ogen van Žižek de dimensie van het universalisme tegenovergesteld is aan het globalisme, deze schemert door het symptomatische (ontwrichtte) element dat tot het geheel behoort heen, zonder hier werkelijk deel van te zijn.

Het is duidelijk dat het Žižek om een kritische analyse van het huidige tolerantiediscours gaat. Volgens hem is het niet het object maar het subject dat in dit multicultureel discours problematisch is. De positie van waaruit de multiculturalist zich uit, wordt door hemzelf verkeerd ingeschat en in die positie verschilt hij niet wezenlijk van de positie van waaruit een racist spreekt. De superioriteit van een racist is duidelijk merkbaar, hij laat het verschil toe, zolang dat zich ergens anders bevindt. Zijn positie wordt steeds duidelijker naarmate zijn redevoering intenser wordt, hij spreekt vanuit een uitzonderingspositie, buiten de universele orde die niet dezelfde is als overall elders. Pas van daaruit kan hij allen als gelijken erkennen (Žižek 1998: 15–16, 19–24).

Ook het subject van een multiculturalistisch discours heeft dezelfde opzet, met dit verschil dat die niet zichtbaar is zoals bij een racistisch vertoog. De multiculturalist gelooft in de gelijkwaardigheid van alle culturen en neemt de positie in van de gelijkwaardigheid zelf. Hij is van mening dat hij probleemloos in naam van allen kan spreken en het ontgaat hem, dat hij dat onvermijdelijk doet vanuit een positie die juist van allen verschilt, daarom staat hij er, net als de racist, buiten en dus boven. Beiden ontkennen het verschil waardoor onze universele samenleving wordt bepaald. De multiculturalist neutraliseert elk verschil, de racist is verheven boven dit verschil, aldus De Kesel over Žižeks exposé over de overeenkomsten tussen het racistisch en multiculturalistisch vertoog (De Kessel 1999: 57).

Met andere woorden, het multiculturalisme is een ontkennde, omgekeerde, zichzelf in de staart bijtende vorm van racisme, een racisme op afstand /.../ Het heeft zogenaamd respect voor de identiteit van de Anderen en beschouwt deze als een besloten 'authentieke' gemeenschap waar tegenover hij, als multiculturalist, een afstand bewaart die mogelijk wordt gemaakt door zijn bevoorrechte universele positie. (Žižek 1998: 49)

Žižek attendeert erop dat als het multiculturalisme daadwerkelijk in zijn opzet wil slagen, het politiek actief zou moeten zijn en niet langer mee zou moeten doen aan de depolitisatie.

## **5 De depolitisatie oftewel de culturalisatie van de politiek**

Er bestaan niet alleen foute antwoorden maar ook foute vragen, aldus Žižek. In racistische uitbarstingen ziet men in toenemende mate automatisch het probleem van de intolerantie tegenover andere rassen, religies, culturen, seksuele praktijken of verschillende levensstijlen. Dat is geenszins vanzelfsprekend, beweert Žižek en hij noemt als voorbeeld Martin Luther King, de sleutelfiguur van de Amerikaanse antiracistische strijd, bij wie men het begrip tolerantie niet zo snel tegenkomt (Žižek 2007: 17). Het gaat echter om ongelijkheid, uitbuiting en onrecht. Daarom ligt de oplossing niet in tolerantie, maar in de emancipatorische politieke strijd.

Om te zeggen dat de zwarten van de witten meer tolerantie eisen, zou voor Luther belachelijk en vernederend zijn. Wat hij en zijn medegenoten vorderden was wettelijke en economische gelijkheid en rechtvaardigheid. Waarop bij Žižek vanzelf de vraag opkomt waarom in het huidige discours racisme als intolerantie wordt gezien. Zijn antwoord ligt in de manier waarop de liberale multiculturele ideologie te werk gaat, namelijk als de culturalisatie van de politiek (Žižek 2007: 118–125; Žižek 1998: 19–24). Het is de ideologie van het westers denken waarvan de kracht volgens Žižek juist daarin bestaat dat zij zichzelf als ideologie ontkent. Ze wil liever overeenkomen met de menselijke natuur. Politieke verschillen – voortgekomen uit politieke ongelijkheid of economische uitbuiting – zijn dus genaturaliseerd en geneutraliseerd en zijn tot culturele verschillen verworpen (Žižek in De Brabander 2014: 132). Zij zijn een gegeven en daarom kunnen ze niet worden overbrugd, ze worden slechts getolereerd. De oorzaak van deze culturalisatie is de terugtrekking van en de mislukking van de directe politieke oplossingen zoals de welvaartstaat of verschillende sociale projecten. Tolerantie is hun post-politieke surrogaat, stelt Žižek (Žižek 2007: 125).

## 6 Tolerantie

Žižek beweert vaak dat tolerantie een gedesoriënteerd en misleidend begrip is, dat wel op het juiste probleem wijst. In het tolerantiediscours komt de Ander steeds aan de orde. Hertmans merkt op dat de Ander nog nooit zo alomtegenwoordig is geweest als juist in onze, door het universalisme gevormde wereld en dat we inmiddels allen vertrouwd zijn met de gedachte dat we zelf een vreemde zijn voor onszelf (Hertmans 2002: 28). Volgens Žižek wordt ons door de politiek correcte progressieve academici aangepraat, dat de intolerantie tegenover de Ander is geworteld in onze intolerantie tegenover de "Vreemdeling in Onszelf", in ons onvermogen om geconfronteerd te worden met datgene wat we hebben verdrongen. Op die manier is de politiek-economische strijd dus onmerkbaar veranderd in het pseudo-psychoanalytisch drama van het subject dat onmogelijk met zijn innerlijke trauma's geconfronteerd kan worden, constateert Žižek (2008).

De Ander wordt wel getolereerd, maar tot op zekere hoogte, zolang hij niet een echte Ander is, maar de steriele Ander van de premoderne ecologische wijsheid en de fascinerende rituelen (Žižek 1998: 52). In die zin trekt de filosoof een Žižekiaanse parallel met het alledaagse leven; op de markt komen we een hele reeks producten tegen die gezuiverd zijn van hun giftige of kwaadaardige stoffen: koffie zonder cafeïne, room zonder vet, bier zonder alcohol enz. Žižek vraagt verder: en virtuele seks als seks zonder seks? Of Colin Powells doctrine van oorlogvoering zonder slachtoffers (aan onze zijde, natuurlijk) als oorlogvoering zonder oorlogvoering? Of de hedendaagse redefinitie van politiek als een soort partijloos, boven alle partijen verheven bestuur, als politiek zonder politiek? Dit brengt ons bij een hedendaags tolerant multiculturalisme waarin de Ander gezuiverd is van zijn Anderszijn – de cafeïnevrije Andere (Žižek 2004: 231).

Het algemene beeld van de Ander strookt volgens Hertmans vaker niet dan wel met onze particuliere ervaringen – waardoor vele Europeanen in een moreel dilemma terechtkomen in de trant van: ik heb niets tegen migranten, máár... (Hertmans

2002: 29). In dit verband constateert Žižek dat een van de meest essentiële mensenrechten, dat in een versneld tempo in opkomst is, het recht is om niet lastig te worden gevallen, dat is het recht om op veilige afstand te mogen blijven van de anderen (Žižek 1998: 49; 2007: 42). Gezien de gewelddadige protesten in Europa in verband met de migrantenproblematiek en de reacties erop vraagt Žižek zich af waarom we vandaag de dag te maken hebben met de angst voor de nabijheid van de Ander. Gaat het om het uiteenvallen van de beschermende symbolische muren waardoor de Ander op afstand werd gehouden om niet te dichtbij te komen? De reden hiervoor is te vinden in de botsing van verschillende culturen (Žižek 2007: 54).

Agressieve reacties zijn vaak het gevolg van het feit dat de Ander als een indringer wordt ervaren, die op een andere manier zijn genot reguleert dan wij (andere sociale praktijken en rituelen). En dat doet hij op de manier die ons stoort, daarom moet hij uit de buurt blijven. Vandaar dat Žižek van mening is dat we "wederzijds begrip" zouden moeten aanvullen met "wederzijdse vermijding", met "het bewaren van de passende afstand, met de nieuwe codex van discretie" (Žižek 2007: 55). Hij denkt verder dat afstand houden inherent is aan de Europese sociale structuur dus is het normaal, dat de Ander wordt genegeerd, ook al wonen we schouder aan schouder met hem. In de interactie met de anderen houd ik me aan zekere externe regels zonder met hen de innerlijke wereld te delen 'en misschien is de les van dit alles dat een dosis van vervreemding soms onontbeerlijk is voor een vredige co-existentie van verschillende leefwijzen. Vervreemding is soms geen probleem maar een oplossing' (Žižek 2007: 55).

Hier treedt de bovengenoemde paradox op dat het met de Ander allemaal goed en wel is, als hij niet te indringerig wordt of met andere woorden, zolang hij niet een echte Ander is. De tolerantie krijgt hiermee een nieuwe invulling. De tolerantie tegenover de Ander betekent dat ik niet te dichtbij de Ander mag komen en zijn ruimte binnendringen – ik houd mezelf op een afstand.

In die zin verdedigt ook Hertmans een soort distantie als hij inbrengt dat een cultuur recht heeft op haar eigen wereld, 'zelfs, en misschien vooral, op haar eigen regionalisme (Hertmans 2002: 37). Er is in zijn ogen ook geen noodzaak om zichzelf voortdurend te relativiseren in een universele, internationale context, ze hoeft zich niet voortdurend te spiegelen aan het 'andere' want dat kan alleen 'ontwrichtend en uiteindelijk banaal zijn'. Dit zou goed functioneren zolang ze niet in de internationale arena mee wil tellen. Koestert ze die internationale ambities wel, dan zou ze tot onze neuroses met betrekking tot het 'andere' veroordeeld zijn, aldus Hertmans.

## 7 Besluit

Zoals uit voorgaande blijkt, kunnen we Hertmans' en Žižeks vertoog op het gebied van universalisme (paulinisme), multiculturalisme, tolerantie en participatie (engagement) onder dezelfde noemer scharen, hoewel ze deze thema's uit een verschillende invalshoek benaderen. Ze zijn het beide erover eens dat de problematiek van het multiculturalisme, dat tolerantie, cultuurverschillen en diversiteit op allerlei gebieden veronderstelt, in feite juist zijn tegenpool representeert. Beiden hebben het op dit punt over de egaliserings-tendens of homogenisatie van de wereld door de alomtegenwoordigheid van het kapitalisme als het universele wereldsysteem.

Žižek is ervan overtuigd dat we Europa meer dan ooit nodig hebben, met zijn erfenis van de Verlichting en het humanisme en al die vrijheden die daarvan het gevolg zijn. Het is niet genoeg om elkaar te tolereren. En tegelijkertijd de juiste distantie te bewaren. In Hegeliaanse termen gesproken: we moeten in staat zijn om het particuliere (particuliere culturele achtergrond, zoals sociale, religieuze of etnische positie) te overstijgen, niet op te geven, om tot het universele te komen. Mensen horen tot een bepaalde groep of groepen en tegelijk hebben ze ook een universele dimensie. In de loop van het leven blijf ik niet dezelfde, maar ik blijf mezelf. Onze identiteit bestaat uit meerdere identiteiten die achter elkaar of naast elkaar kunnen bestaan. Volgens Žižek zit precies dezelfde idee in de emancipatorische kern van de christelijke leer: verlaat je vader en je moeder en volg mij, zegt Christus. Met andere woorden: verlaat je gemeenschap om het universalisme van de mensheid te vinden. Deze emancipatie is een krachtige, gewelddadige daad. Zonder geweld, die niet fysiek hoeft te zijn, kun je je niet onttrekken aan je wortels, kun je niet de universele vrijheid ervaren, wat uiteindelijk een immens bevrijdende ervaring is, aldus Žižek (2015).

## BIBLIOGRAFIE

- Richard DE BRABANDER, 2014: *Wie wil er nou niet zelfredzaam zijn? De mythe van zelfredzaamheid*. Antwerpen/Apeldoorn: Garant.
- John D. CAPUTO, 2009: Postcards from Paul: Subtraction versus Grafting. *St. Paul among the Philosophers*. Red. John D. Caputo en Linda Martín Alcoff. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press. 1–26.
- Doug HENWOOD, 2002: I am a Fighting Atheist: Interview with Slavoj Žižek. *Left Business Observer*, 59. Geraadpleegd op 9 juni 2016 van <http://bad.eserver.org/issues/2002/59/zizek.html>.
- Stefan HERTMANS, 1995: *Fuga's en pimpelmezen. Over actualiteit, kunst en kritiek*. Amsterdam: Meulenhoff/Kritak.
- , 2002: *Het putje van Milete*. Amsterdam: Meulenhoff.
- , 2011: *De mobilisatie van Arcadia*. Amsterdam: De Bezige Bij. [E-boek]
- Marc DE KESEL, 1999: Tweemaal voorbij Hegel. Over William Desmond. *Het tragische en het komische en Slavoj Žižek, Pleidooi voor intolerantie*. *De Uil van Minerva* 16. 47–64.
- Romain LEICK, 2015: Unsere Trägheit ist die größte Gefahr (Gespräch mit Slavoj Žižek). *Der Spiegel* (14 maart 2015).
- Slavoj ŽIŽEK, 1998: *Pleidooi voor intolerantie*. Amsterdam: Boom.
- , 2004. Welcome to the Desert of the Real. *A Critical and Cultural Theory. Reader*. (2<sup>e</sup> editie) Red. Antony Easthope en Kate McGowan. Toronto/Buffalo: University of Toronto Press. 231–234.
- , 2006: *The Parallax View*. Cambridge/Massachusetts/London: The MIT Press.
- , 2007: *Nasilje*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- , 2007a: Multiculturalism, Pluralism and Tolerance. *What More Philosophers Think* Red. Julian Baggini en Jeremy Stangroom. London/New York: Continuum. [E-boek].

—, 2008: The Prospects of Radical Politics Today. *International Journal of Baudrillard Studies* 5/1. Geraadpleegd op 10 juni 2016 van [http://www2.ubishops.ca/baudrillardstudies/vol5\\_1/v5-1-article3-zizek.html](http://www2.ubishops.ca/baudrillardstudies/vol5_1/v5-1-article3-zizek.html).

—, 2009: From Job to Christ: A Paulinian Reading of Chesterton. *St. Paul among the Philosophers*. Red. John D. Caputo en Linda Martín Alcoff. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press. 39–60.

## OD ZGODNJEKRŠČANSKEGA DO SEKULARNEGA UNIVERZALIZMA IN POJMA STRPNOSTI PRI SLAVOJU ŽIŽKU IN STEFANU HERTMANSU

Predmet razprave sta univerzalizem in strpnost ter z njima povezani pojavi, kot so zgodnje-krščanski pavlinizem, globalizacija, družbena (ne)angažiranost, (ne)vklučenost in večkulturnost. Zanima nas, kako univerzalizem in strpnost razčlenujeta flamski pisatelj, pesnik in esejist Stefan Hertmans ter filozof Slavoj Žižek. Hertmans od samega začetka spremlja Žižkovo delo in se v svojih esejih do njega tudi opredeljuje. Med njima najdemo vzporednice v zvezi z razumevanjem krščanskega univerzalizma. Slednji je vse prej kot univerzalen, ker po Hertmansu izključuje Drugega iz opredelitev samega sebe ter svojega sistema, in sicer iz pozicije izključenega. Takšna izključenost se obrne sama proti sebi ter izzove posplošeno razdelitev med kristjane in nekristjane. Od zgodnjega krščanstva oz. nastopa apostola Pavla pa vse to današnjega časa se v družbi poraja močna težnja po poenotenju in izenačitvi, kar se odraža v našem družbenem sistemu. Oba misleca vidita težavo globalnega kapitalizma v univerzalizmu, katerega gonilna sila je večkulturnost. Ta predpostavlja kulturne razlike ter strpnost do njih na mnogoterih področjih naše družbe, vendar je ta le navidezna, dejansko pa gre za njeno nasprotje, zato je večkulturnost idealna oblika ideologije globalnega kapitalizma. Večkulturni diskurz je v današnjem času problematičen, ker je pozicija subjekta napačno opredeljena. Nestrpnost do Drugega je pogost pojav in rešitev iz takega položaja ni zgolj v tem, da smo do Drugega strpni in da spodbujamo vzajemno spoštovanje, temveč da smo v odnosu do Drugega tudi v spoštljivi razdalji, kajti po Žižku je vzdrževanje razdalje do Drugega inherentna lastnost evropske družbene strukture. Hkrati pa se je treba podati tudi v emancipatorni boj, ki je globoko ukoreninjen že v zgodnjih krščanskih učenjih: zapusti svojega očeta in mater in se mi pridruži, pravi Kristus. Z drugimi besedami: zapusti svojo družino in skupnost, da boš dosegel univerzalizem človeštva. V hegeljanskem smislu gre za preseganje partikularne identitete (npr. svoje družbene vloge, religiozne ali etnične pozicije) in ne za njeno odrekanje, kajti le to vodi v človeško univerzalno.