

Waarom het christelijk gedachtegoed een strijd waard is

Slavoj Žižek over Gilbert K. Chesterton

MARC DE KESEL

Why is the Christian Legacy Worth Fighting for? Het is de ondertitel van *The Fragile Absolute*, het eerste boek van Slavoj Žižek waarin zijn reflecties over het christendom de boventoon voeren.¹ Sindsdien is het thema een constante in zijn oeuvre. Het christelijk gedachtegoed is een militante strijd waard. Voor iemand die zich uitgeeft voor ‘strijdend atheïst’ is dit geen lichte uitspraak. Opvallend daarbij is dat Žižeks interesse zonder meer de kern van de christelijke leer betreft: de incarnatie en de verrijzenis. In wat volgt, wil ik Žižeks strijd voor het christelijke ideeëngoed aan een kritische lectuur onderwerpen, en volg daarvoor zijn fascinatie voor een christelijke schrijver uit het begin van de twintigste eeuw, Gilbert K. Chesterton.

A

Atheïsme

Žižek citeert herhaaldelijk met instemming uit Chestertons *Orthodoxy* (1908). Een van de passages gaat over het bekende ‘Mijn God, mijn God waarom heb je mij verlaten?’²

Toen de aarde beefde en de zon van de hemel werd weggevaagd, was dat niet bij de kruisiging, maar bij de schreeuw van het kruis: de schreeuw die beleet dat God verlaten was door God. Laten de revolutionairen nu een overtuiging kiezen uit alle geloofsovertuigingen, en een god uit alle goden van deze aarde [...]. Ze zullen geen andere god vinden die tegen zichzelf in opstand gekomen is. Nee [...] laat de atheïsten zelf een god uitkiezen. Zij zullen slechts één godheid vinden, die ooit hun verlatenheid kon uitdruk-

1 S. ŽIŽEK, *The Fragile Absolute, or Why Is the Christian Legacy Worth Fighting For?*, London/

New York 2000.

2 Matteüs 27,46; Marcus 15,34.

ken; slechts één religie waarin God een moment lang atheïst scheen.³

64

Dat Žižek weinig moeite heeft met deze passage die christendom met atheïsme verbindt, heeft te maken met de psychoanalytische theorie van waaruit hij redeneert. Freud stelde al dat het christendom het fantasma waarop religie en samenleving teruggaan, zo niet doorprijkt, dan toch erg duidelijk aan de oppervlakte brengt. De religie mag dan teruggaan op een verdrongen oervadermoord, die verdringing houdt die moord tegelijk in het geheugen.⁴ Het christelijke fantasma is in die zin zelfs ‘verlicht’ te noemen omdat het als religie van Gods Zoon, die Zoon laat sterven. Op die manier geeft het te kennen dat ‘God’ naar een vadermoord verwijst, die alleen met de dood van de zonen – in dit geval van de exemplarische Mensenzoon – kan worden goedgeemaakt. Door God te laten sterven, verbergt het christendom nog nauwelijks dat ‘God’ hier staat voor een radicaal tekort, een ‘afwezigheid aan grond’ waarop het universum rust. Alles wat is, is uit niets geschapen, en dus in niets gegrond. Onder meer in het ‘laatste woord van Christus’ dat Chesterton (en met hem Žižek) citeert, geeft het christendom toe dat zijn fabel niets meer dan een fabel is. God prikt zichzelf door en wordt atheïst.

Daarop komt de incarnatie, het idee waarmee het christendom staat of valt, volgens Žižek neer: God heeft zichzelf dood gemaakt en de mens kan niet langer hopen om ooit nog als God te worden. Dit is de onverteerbare essentie van die religie. In *The Monstrosity of Christ* schrijft hij:

Het punt van de incarnatie is dat men God niet kan worden – niet omdat God verwijlt in een transcendent *Jenseits*, maar omdat God dood is en dus de hele idee om de transcendente God te willen benaderen irrelevant is; de enige identificatie is die met Christus [dit wil zeggen met de dode God].⁵

In Christus wordt ons verlangen naar God teruggefloten. In hem heeft God zichzelf omgebracht, aldus Žižek. God zelf heeft de waan van zijn transcendentie doorgeprikt en is atheïst geworden.

B

Orthodoxie

Wanneer Žižek Chesterton citeert, is het echter niet omdat die laatste zich atheïst zou noemen. Het hele oeuvre van Chesterton is juist een hartstoch-

3 s. ŽIŽEK, ‘From Job to Christ: A Paulinian Reading of Chesterton’, in: *St. Paul among the Philosophers*, ed. J. Caputo/L. Martín Alcoff, Bloomington 2009, 39-58; G.K. CHESTERTON, *Orthodoxie*. Vertaling H. Schaeffer, Kampen 2000, 192.

4 Zie Freuds essay ‘Totem und Tabu’, in: s.

FREUD, *Werken* 6, Amsterdam 2006, 11-166.

5 s. ŽIŽEK, ‘The Fear of Four Words: A Modest Plea for the Hegelian Reading of Christianity’, in: *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?*, ed. C. Davis et al., Cambridge/London 2009, 31 (eigen vertaling).

telijk vertoog tegen atheïsme. Niet toevallig heet het boek waaruit de aangehaalde citaten komen *Orthodoxy*. Orthodoxie, de rechte leer, daar pleit Chesterton voor. Hoewel Chesterton er zelf de nodige reserves tegen koestert, wordt dit boek vaak als een pleidooi voor een restauratie van het christendom gelezen.⁶

Wat fascineert een militant atheïst als Žižek dan in Chesterton? Niet de christelijke orthodoxie als zodanig, maar wel *het punt van waaruit* die wordt benaderd en van waaruit Chestertons hele oeuvre zich ontvouwt. Dat uitgangspunt wordt reeds in de eerste pagina's van het boek gethematiseerd.

Ik heb vaak het idee opgevat, een romantisch verhaal te schrijven over een Engelse eigenaar van een zeiljacht die zich bij het bepalen van zijn koers in geringe mate misrekend had, en Engeland ontdekte terwijl hij in de mening verkeerde dat het een onbekend eiland in de Zuidzee was.⁷

De wereldzeeën afschuimen en aanmeren op de kusten van je eigen vaderland om te denken dat je voet aan wal zet op een nieuw continent: dit is wat Chesterton is overkomen bij zijn ontdekking van het christendom. Hij nam de weg richting ketterij en kwam uit bij orthodoxie.⁸

Volgens Žižek beschrijft Chesterton hier niet enkel een mogelijke ervaring, maar de structuur van wat ervaring zonder meer is, van hoe wij überhaupt in de wereld staan. Dat idee haalt Žižek weer uit de lacaniaanse theorie. Deze stelt dat we ons niet tot de werkelijkheid verhouden vanuit een stevig, in zichzelf gegrond standpunt, het punt waar Descartes het *cogito*, het moderne subject situeerde. De moderniteit heeft, na de dood van God, ook de dood van dit substantiële *cogito* te verwerken gekregen. Wij kijken inderdaad naar de werkelijkheid alsof we erbuiten staan, vanuit een plaats die zich voor die wereld verborgen houdt. Maar waar Descartes op die plaats nog een *substantieel* subject veronderstelt, is het subject voor Lacan puur denkbeeldig. Zijn 'substantie' is louter imaginair. We beelden ons in dat we de 'ruimte' van dit punt invullen met ons reële zelf. Onze identiteit gaat terug op dit met verbeelding en veronderstelling ingevulde 'punt'.

Het is in die zin, aldus Žižek, dat Chestertons denken niet als een restauratiekatholicisme kan worden afgedaan. Wat Chesterton van de orthodoxie heeft geleerd, is wat hij zocht toen zijn hart naar ketterijen uitging. Hij wilde weg van wat hem aan het vertrouwde bond, hij wilde vrijheid. En hij vond die onverwachts in wat hij ontvlucht was, in de orthodoxie. Niet in de orthodoxie zelf, maar in de *blik van buitenaf* die hem op een onbewaakt moment plotseling werd gegund en die hem openbaarde dat de orthodoxie

6 W. ODDIE, *Chesterton and the Romance of Orthodoxy: The Making of GKC 1874-1908*, Oxford 2008.

8 G. DURNEZ, *De lach van Chesterton: Portret van een geestige pennenridder in gevecht met moderne draken*, Tielt 2006, 81.

7 CHESTERTON, *Orthodoxy*, 6.

de vrijheid van die blik niet alleen toeliet, maar ook koesterde en mogelijk maakte. Het werd hem duidelijk dat het doel van de orthodoxie het vrijwaren van de vrijheid is.

Vrijheid is geen goed dat op zichzelf staat, maar bestaat slechts bij de gratie van de ruimte die haar wordt gegeven. Vrijheid is het 'niets' waarop alles rust, zij het een niets dat slechts 'bestaat' dankzij datgene wat erop rust. Op de plaats van dat niets positioneert zich het subject, aldus Lacan. Dit subject vat post in de wereld waarin het leeft (de 'symbolische orde' noemt Lacan dat). Maar die wereld valt niet zonder meer samen met zichzelf: een doctrine bijvoorbeeld slaagt er niet in een sluitend systeem te zijn en laat daardoor een zekere speling toe. Die speling is de vrijheid van het subject, en die vrijheid is dus ook het subject – de drager en grond – van het hele systeem.

Waar het voor Žižek in Chestertons pleidooi voor christelijke orthodoxie om gaat, is niet dat iedereen zich strikt naar die inhoud van de doctrine gaat gedragen, maar wel dat die doctrine – die symbolische orde – zo vorm krijgt dat het subject zich inderdaad én drager van die orde én vrij ten aanzien van die orde kan weten. Chesterton is het met Lacan en Žižek eens dat vrijheid *op zich* een onmogelijke zaak is. Enkel aan zichzelf overgelaten – of om het met Hegel te zeggen: enkel aan haar eigen negativiteit overgelaten – vernietigt de vrijheid zichzelf. Zij is pas mogelijk dankzij iets ten opzichte waarvan ze vrij kan zijn, ten opzichte van wat Lacan een symbolische orde noemt, een orde die vrije dragers/subjecten veronderstelt en tegelijk voor die subjecten een marge van vrijheid garandeert.

Het is in dit licht dat we Chestertons kritiek op het radicale scepticisme en zijn ode aan de religie als hoedster van het (vrije) denken moeten begrijpen. Verwijzend naar dat scepticisme schrijft hij in een passage die door Žižek (gedeeltelijk) wordt geciteerd:

Er is een denken dat het denken stopt. En dit is het enige denken dat gestopt moet worden. Dit is het ultieme kwaad waartegen alle religieuze gezag was gericht. [...] De geloofsbelijdenissen en de kruistochten, hiërarchieën en afschrikwekkende vervolgingen werden niet georganiseerd, zoals men in onwetendheid wel beweert, ter onderdrukking van de rede. Zij werden georganiseerd voor de moeilijke verdediging van de rede. De mens wist, door blind instinct geleid, dat wanneer dingen zomaar in het wilde weg in twijfel worden getrokken, de rede het eerst onder vuur komt te liggen. Het gezag van de priester om zonden te vergeven, het gezag van de pausen om het gezag te bepalen, zelfs dat van de inquisiteurs om schrik in te boezemen: het was slechts duistere defensie, opgetrokken rond een centraal gezag, minder aantoonbaar en bovennatuurlijker dan welk gezag ook: het gezag van de mens om te denken. [...] In zoverre als de religie is verdwenen, is de rede verdwenen.⁹

⁹ CHESTERTON, *Orthodoxie*, 40-41 (aangepaste vertaling); ŽIŽEK, 'From Job to Christ', 49.

Omdat het een symbolische orde is, rust ook een religieuze doctrine in haar tekort, in het punt waar ze niet met zichzelf samenvalt, waar ze vrij is tegenover zichzelf. Daarom heeft ze zelf geen subject/drager en is het aan de mens om die functie op zich te nemen. Hij moet de vrijheid nemen, de doctrine een grondvlak – een platform, een *subjectum* – te geven. Het risico bestaat echter dat hij zich, uit angst voor die vrijheid, de vrijheid permitteert om deze doctrine alsnog een grond *in zichzelf* toe te dichten, om er een volstrekt in zichzelf sluitende doctrine van te maken, waaraan de mens zich enkel nog onderwerpen kan. Chesterton keert zich uitdrukkelijk tegen deze conservatief restauratieve reflex. Zoals hij de doctrine – de orthodoxie – voorstelt, heeft zij haar grondvlak in het menselijk subject en dient zij de vrijheid waarmee de mens zich van de genoemde taak kwijt (en sinds de moderniteit *moet* kwijten) te vrijwaren en te garanderen.

C

Waarheid

Het punt van waaruit Chesterton naar de christelijke orthodoxie kijkt, is het punt van waaruit de ontdekkingsreiziger naar zijn eigen thuisland kijkt in de waan dat het een onbekend exotisch eiland betreft. Maar wat als het thuisland in oorsprong ook vanuit een vergelijkbare blik is *opgebouwd*? Wat als de orthodoxie als zodanig haar oorsprong vindt in een ‘ketterse’ blik? Volgens Žižek rust een symbolische orde in een tekort, een niets, in een punt waar ze precies niet sluit. Het is vanuit dat niets dat ze ontsproten is, dat ze geworden is tot wat ze momenteel is. Haar traditie rust in laatste instantie op radicale andersheid en veranderbaarheid, in ‘revolutie’.

Zo is ook de moderne cultuur – zeker in haar politieke gestalte – niet ontstaan omdat de oude symbolische orde op een bepaald ogenblik meer ruimte – lees: meer vrijheid – gaf aan haar eigenlijke subject, haar tot soeverein verklaarde onderdanen. Zij is modern geworden *dankzij een reeks revoluties*, dit wil zeggen, nadat de bestaande symbolische orde door het gat van haar eigen tekort is weggespoeld. Pas daarna kon men, op de plaats van dat gapende tekort, de taak op zich nemen om drager/subject van de nieuwe symbolische orde te worden – een orde die het subject inderdaad ook opnieuw moest opbouwen.

Maar als dit Žižeks interesse is, waarom is hij dan toch zo geïnteresseerd in *Orthodoxy*, waarin Chesterton zich steevast negatief uitlaat over revolutie en revolutionairen? De reden is dat Žižek wel degelijk ook gefascineerd is door het letterlijk orthodoxe karakter van Chestertons stelling. Die laatste pleit voor het christendom omdat het in zijn ogen *waar* is, *universeel* waar. Het verkondigt een waarheid die boven onze vrije wilskeuze verheven is en die – ondanks het tekort waarin ze rust – een voor iedereen geldend karakter heeft. Orthodoxie is dus niet alleen een behoeder van onze particuliere

vrijheid, zoals Žižeks lacaniaanse interpretatie stelt. Orthodoxie is ook wat ze zegt dat ze is: een ware leer, waaraan ieders particuliere vrijheid zich te onderwerpen heeft.

De ware leer is in het eigen tekort, in niets gefundeerd, maar deze leer is daarom niet minder universeel waar. Nergens ziet Žižek die paradox scherper aan de orde gesteld dan in het christendom. Het christendom pretendeert de ware, boven de tijd verheven leer te verkondigen én verkondigt dat die ware leer een schepping uit het niets is. Dat niets is ook het fundament waarop de waarheid is gegrondvest, een waarheid die daardoor niet naar relativisme gaat neigen, maar streng universeel blijft.

Toen Žižek tien jaar geleden in een interview werd gevraagd waarom hij het christelijke gedachtegoed verdedigt, antwoordde hij prompt: vanwege de verrijzenis en het universele karakter van de waarheid.¹⁰ Het christendom verbindt het idee van een ‘radicale opening’, een niets van waaruit altijd helemaal opnieuw begonnen kan worden met ‘een nieuw soort ethiek’, een ethiek waarin alle regels universeel geldig zijn, een ethiek met een waarheid waaraan mijn particuliere vrijheid zich te onderwerpen heeft. Het niets van de orthodoxie garandeert niet enkel mijn particuliere vrijheid, het fundeert tegelijkertijd ook datgene wat die orthodoxie als zodanig claimt, haar leerstellige waarheid.

Žižeks theoretisch referentiepunt is hier het denken van Alain Badiou. Reeds in zijn eerste *magnus opus: L'être et l'événement* (1988),¹¹ stelde deze Franse filosoof de waarheid – en vooral het universele karakter daarvan – centraal en nam daarmee stelling tegen het toen heersende postmodernisme, zij het zonder iets af te doen aan de radicale eindigheid en ‘relativiteit’ van het menselijke denken. De waarheid, zo stelt Badiou, is niet zoals we ons haar voorstellen, zij is precies wat aan onze voorstelling ontsnapt. Eind achttiende eeuw stelde politiek Europa zichzelf voor als een entiteit die bestond uit drie standen (adel, geestelijkheid en burgerij). Men had niet door dat de waarheid juist te zoeken was bij de niet-gerepresenteerden, de uitge-

10 ‘I’m tempted to say, “the Leninist part.” I am a fighting atheist. My leanings are almost Maoist ones. Churches should be turned into grain silos or palaces of culture. What Christianity did, in a religiously mystified version, is give us the idea of rebirth. Against the pagan notion of destiny, Christianity offered the possibility of a radical opening, that we can find a zero point and clear the table. It introduced a new kind of ethics: not that each of us should do our duty according to our place in society — a good King should be a good King, a good servant a good servant — but instead that irrespective of who I am, I have direct access to universality. This is explosive. What interests me is only this dimension. Of course

it was later taken over by secular philosophers and progressive thinkers. I am not in any way defending the Church as an institution, not even in a minimal way. For an example, let’s take Judith Butler, and her thesis that our sexual identity isn’t part of our nature but is socially constructed. Such a statement, such a feminist position, could only occur against a background of a Christian space.’ Interview van Doug Henwood van de *Left Business Observer*, enkele dagen na ‘9/11’, 2001 (geciteerd uit <bad.eserver.org/issues/2002/59/zizek/html>, geraadpleegd op 22.11.2012)

11 A. BADIOU, *L'être et l'événement*, Paris 1988; A. BADIOU, *Being and event*. Translated by O. Feltham, London/New York 2006.

slotenen van die standen: bij alle anderen dus, of – exacter – bij *allen*, zonder verder onderscheid van rang of stand. De waarheid is dus universeel, maar ze breekt in de geschiedenis binnen als een ‘evenement’, een contingent gebeuren waarvoor het heersende idee over waarheid blind blijft. Tot het evenement openbarst. Waar in 1788 nog gold dat de standen waarin men de mensen had opgedeeld de ware zijnsgrond van de politieke orde was, werd door het revolutionaire evenement van 1789 het idee verwerkelijk dat alle mensen gelijk zijn. Toen kon men er niet meer om heen, aldus Badiou, dat de waarheid van de mens niet lag in *wie of wat* hij is (bijvoorbeeld in zijn stand), maar in het *loutere* – in dit geval: standenloze – *zijn*. De universele waarheid is *ontologisch*. Ze is van de orde van het *zijn*. Alleen laat dat *zijn* zich niet aflezen uit de geijkte representaties ervan, maar enkel uit datgene waardoor die laatste overhoop worden gehaald.

Žižeks interesse in Chestertons *Orthodoxy* moeten we begrijpen in het verlengde van de waarheidsclaim die hij aan Badiou ontleent. Ook zijn inhoudelijke interesse voor het typisch christelijke van *Orthodoxy* is door Badiou's filosofie bemiddeld. Niet toevallig is *Paulus: De fundering van het universalisme* een van de eerste boeken geweest die Žižek las van Badiou.¹² In dit relatief korte boek past Badiou zijn ontologische waarheidstheorie toe op het christendom. Die religie staat of valt met de waarheid die ze verkondigt. Niet een eeuwige waarheid die na generaties studie langzaam is blootgelegd, maar een waarheid die zich op een toevallig moment in de geschiedenis aan een klein groepje enkelingen heeft geopenbaard en die haaks stond op wat de gevestigde machten zich toen als waarheid voorstelden. De waarheid die deze enkelingen verkondigden, beperkte zich niet tot de mensen die zich bekenden tot de Joodse religie waarbinnen ze was gepredikt. Het is juist de apostel Paulus die het tot speerpunt van zijn prediking maakte om te verkondigen dat de waarheid van het evangelie voor Joden én voor Grieken gold – wat in zijn tijd betekende dat zij voor iedereen gold, voor de universele mensheid van de toenmalige (Grieks-Romeinse) wereld. Volgens Badiou is dit de centrale inhoud van Paulus' prediking. De waarheid maakt iedereen tot gelijke. Dit is voor hem de kern van de ‘Blijde Boodschap’.

Een tweede badiouiaans aspect dat Žižek overneemt, is dat de christelijke waarheid – de Blijde Boodschap – haar oorsprong heeft in een contingent evenement. Zij ontspringt aan een gebeuren dat niet te plaatsen is binnen de krijtlijnen van de bestaande voorstellingswereld. De naam voor dit evenement in het christendom is ‘verrijzenis’. Uit datgene wat de bestaande wereld voor dood verklaart, ontstaat het ware leven, het zijn *als zijn*.

Verrijzenis en universaliteit: dit zijn de zaken die Badiou in zijn boek

12 A. BADIOU, *Saint Paul: La fondation de l'universalisme*, Paris 1997; A. BADIOU, *Paulus: De fundering van het universalisme*. Vertaling

D. Hoens/J. de Wit, inleiding en noten D. Hoens, Kampen 2008.

over Paulus als blijvende waarheid van het christendom overhoudt. Het zijn precies ook de zaken uit Chestertons *Orthodoxy* die Žižek te denken geven. De waarheid van Engeland wordt pas zichtbaar voor wie ernaar kijkt als naar een onbewoond eiland, voor wie er met andere woorden het nieuwe in ziet dat hij met diezelfde blik overal elders ook zou zien. De waarheid van de orthodoxie ligt in haar uit het niets verrezen karakter en ze is slechts waar omdat ze eist dat allen zich erin kunnen erkennen als gelijken.

Dit is de *Christian legacy* waarvoor het waard is te vechten. En met die *legacy* moet ook de revolutie gevaloriseerd worden. Geen waarheid zonder revolutie, maar waarheid is evenmin mogelijk zonder traditie die de waarde van de funderende revoluties erkent en in ere houdt. Daarover zijn Žižek en Badiou het eens. Maar over de manier waarop zoiets in zijn werk moet gaan, verschillen beide auteurs behoorlijk van mening.

Voor Badiou liggen de zaken vrij helder omdat hij een duidelijk zicht heeft op het subject van de revolutie, die de trouw aan het evenement gestalte moet geven.¹³ Het grote evenement van de twintigste eeuw is voor Badiou de Oktoberrevolutie in 1917. In dit evenement werd de waarheid die in de Franse Revolutie – en in alle linkse revoluties nadien¹⁴ – was geïntroduceerd, nog eens opnieuw uitgevonden. Deze waarheid werd realiteit dankzij een trouw aan dit evenement. En wie deed dat, wie was het subject van die revolutie? Badiou's antwoord luidt: de militant – niet als enkeling maar als collectiviteit (als *De Partij* bijvoorbeeld).¹⁵ In Badiou's werk wordt dat subject verder nooit geïntroduceerd. Uiteraard onderkent hij het probleem van het geweld en de terreur waaraan een revolutionair bewind zich schuldig kan maken, maar dit heeft in zijn ogen niet rechtstreeks met het probleem van het subject te maken. Dat subject is voor hem niet *uit zichzelf* problematisch. In ieder geval vormen lacaniaanse basisinzichten – de fundamentele gespletenheid van het subject en zijn inherent subversieve conditie (het ondermijnt datgene waarvan het de drager is) niet de kernpunten van Badiou's reflecties over het subject.¹⁶

D

Subject

Bij Žižek ligt dit anders. Hij is gefascineerd door Badiou's manier om tegelijk de universaliteit en de contingentie van de waarheid te denken, maar hij is

13 Voor het concept 'trouw' bij Badiou, zie onder meer A. BADIOU, *L'éthique: Essai sur la conscience du Mal*, Paris 1993, 60-62.

14 Linkse revoluties gaan terug op authentieke 'evenementen' en daarom op waarheid, precies omdat ze de universaliteit als primordiaal programmapunt kennen. Rechtse revoluties als die van de nazi's bijvoorbeeld, procla-

meren een waarheid die in het particuliere blijft steken (en in dit geval het zogeheten Arische ras privilegieert). Zie onder meer BADIOU, *L'éthique*, 65.

15 BADIOU, *L'éthique*, 40.

16 Wat niet wil zeggen dat Badiou geen uitgewerkte subjecttheorie heeft. Zie onder meer A. BADIOU, *Théorie du sujet*, Paris 1982.

tegelijkertijd te sterk doordrongen van Lacans kijk op de problematische natuur van het subject om zich zonder meer in Badious theorie thuis te voelen. Wie het *actief* op zich wil nemen om drager/subject te zijn van de symbolische orde – of in dit geval van de trouw aan het in het evenement onderkende waarheidsmoment – moet een ‘daad’ stellen, aldus Žižek. Een dergelijke daad is hoogst problematisch. Hij veronderstelt immers dat men de waarheid waarvan men de drager meent te zijn tegelijkertijd helemaal loslaat. In een daad moet men het tekort, dat ook aan de waarheid ten grondslag ligt, als tekort op zich nemen en zich daarin zonder meer verliezen. In *The Ticklish Subject*, waar Žižek Badious idee van de ‘trouw aan het waarheidsmoment’ bespreekt, schrijft hij:

Wat als Badious Waarheidsevenement, in zijn meest radicale vorm, een puur formele daad van beslissing is die niet alleen geen grond in een eigenlijk waarheid kent, maar zelfs onverschillig blijft tegenover de precieze status (reëel of fictief) van het Waarheidsevenement waarnaar het verwijst? Wat als we hier te maken hebben met een inherent element van het Waarheidsevenement – wat als de ware trouw aan het evenement ‘dogmatisch’ is in de precieze betekenis van onvoorwaardelijk Geloof, van een houding die niet om een reden vraagt en die juist daarom door geen ‘argumentatie’ te weerleggen valt?¹⁷

Ook Žižek wil graag aannemen dat een revolutie, juist in haar contingentie, een waarheid in zich draagt en dat wij in staat zijn de drager (het subject) van die waarheid te zijn. Maar willen we dat op een *actieve* wijze doen (en dat is nu juist wat een revolutie definieert), dan moet we ons als subject durven verliezen in het tekort waarop die waarheid rust. Hiervoor moeten wij ook onze band met – en trouw aan – die waarheid opgeven. Niet om de waarheid voorgoed buiten spel te zetten, maar om haar integendeel juist een kans te geven. Dit is onmogelijk zonder een *daad*, in de strenge betekenis die Žižek aan die term geeft.

Daarom lag, zo stelt hij, de grootste marxistische revolutie uit de geschiedenis, de Russische Revolutie, niet naadloos in rechte lijn met het marxistische gedachtegoed. Haar basis, wat haar maakt tot wat ze is, ligt in een daad die – juist als daad – de negatie van het marxisme en zijn logica inhield. Volgens Marx kon een socialistische revolutie pas plaatsvinden nadat zich eerst een kapitalistische economie en dito samenleving hadden geïnstalleerd. De inherente dialectische spanningen zouden het systeem dan *logischerwijs* naar een revolutie brengen. Het is wel een problematisch feit dat het Rusland van 1917 nog een boerenstaat was die nauwelijks de feodaliteit achter

17 S. ŽIŽEK, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, London/New York 1999, 144 (eigen vertaling).

zich had. Anders dan in Duitsland bijvoorbeeld, waar de toenmalige marxisten de nakende revolutie verwachtten, was de basisvoorwaarde voor een revolutie in Rusland helemaal niet vervuld.

Toch zet Lenin in oktober 1917 de revolutie in gang. Niet op basis van argumenten die de marxistische doctrine hem aanreikt. Maar ook niet geheel los van die argumenten. Lenin stelt een *daad*, aldus Žižek. Hij neemt een beslissing die geen andere grond heeft dan haar eigen grondeloosheid, ‘niet gebaseerd op een eigenlijke waarheid’ en zelfs ‘onverschillig tegenover de precieze status (reëel of fictief) van het Waarheidsevenement waarnaar ze verwijst’ (om het met de termen van Badiou te stellen uit het citaat hierboven). Het is precies die grondeloze beslissing die Lenins revolutie voor Žižek wel degelijk tot een ware revolutie maakt. Alleen dit soort radicale daad activeert het tekort waarin die waarheid rust en maakt dat – vanuit dit tekort – alles als nieuw kan worden opgebouwd.

Ook de waarheid van universaliteit en verrijzenis die het christendom voorhoudt, gaat voor Žižek terug op zo’n daad, eerder dan op een ‘evenement’ zoals Badiou dat definieert. Paulus is degene die deze daad stelt. Hij is op de hoogte van wat over Christus wordt gezegd, hij moet de voorlopers van de evangelische tekst hebben gekend, maar dat is niet de reden waarom hij zich tot Christus bekennt. Hij doet dat op basis van een daad, die maakt dat hij in zijn brieven met geen woord rept over de levensverhalen die over Christus de ronde doen. Paulus brengt de Blijde Boodschap terug tot de opstanding uit de dood. Met Christus’ verrijzenis is de dood overwonnen en worden tijd en vergankelijkheid ingeruild voor eeuwig leven. Die eschatologische, apocalyptische boodschap doet meteen ook het onderscheid tussen Jood en niet-Jood (voor een volksgodsdienst als het jodendom van essentieel belang) wegvallen en zorgt ervoor dat de waarheid voortaan als universeel wordt erkend. Verrijzenis en universaliteit: die waarheid van het christendom gaat voor Žižek terug op een daad.

Tegelijkertijd houdt Žižek echter niet op zijn idee over de ‘daad’ ook telkens opnieuw te problematiseren. In naam van een overgave aan het niets dat aan een waarheid ten grondslag ligt, kan een op die basis genomen beslissing ook gemakkelijk pretenderen de spreekbuis van de waarheid zelf te zijn. Dit is wat Žižek de ‘perverse kern van het christendom’ noemt.¹⁸ Het waarheidsgehalte van het christendom gaat terug op een daad die het tekort van die waarheid wel affirmeert, maar er tegelijkertijd toe neigt om in die daad de waarheid toch schijnbaar aan het woord te laten – en haar tekort dus te ontkennen.

¹⁸ Dit is bijvoorbeeld de ondertitel van S. ŽIŽEK, *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*, Cambridge/London 2003.

E
Zondag

Hier dringt zich voor Žižek een andere referentie aan Chesterton op. Het betreft *The Man Who Was Thursday*, een roman die hij gelijktijdig met *Orthodoxy* schreef.¹⁹ De hoofdpersoon, Syme, een politierechercheur met filosofische interesse, krijgt een job aangeboden bij Scotland Yard, bij een speciale eenheid die spoorwerk doet naar intellectueel terrorisme. De leider van de eenheid, die Syme nooit te zien krijgt omdat hij enkel in een pikdonkere kamer met zijn personeel communiceert, is ervan overtuigd dat er een samenzwering van anarchisten gaande is en dat het zaak is om het *filosofische* hart van die samenzwering te detecteren. Een collega licht Syme in over het soort werk dat van een ‘filosofische politieagent’ wordt verwacht:

Het [...] is zowel stoutmoediger als subtieler dan dat van een normale detective. Een normale detective gaat naar kleine huisjes om dieven te arresteren, wij gaan naar artistieke feestjes om pessimisten te ontdekken. Een normale detective ontdekt in een boekhouding of een dagboek dat een misdaad is gepleegd. Wij ontdekken in een bundel met sonnetten dat een misdaad gepleegd zal worden. Wij moeten achterhalen wat de oorsprong is van de verwerpelijke gedachten die de mensen uiteindelijk drijven tot intellectueel fanatisme en intellectuele misdaden.²⁰

Die speciale eenheid is op zoek naar ‘deconstructie-filosofen’, want die zijn ‘veel gevaarlijker dan eigenlijke terroristen’, zo becommentarieert Žižek die passage.²¹ De grootste dreiging voor cultuur en samenleving komt van denkers en sceptici, van hen die eraan twifelen of eigendom wel eigendom, moord wel moord, misdaad wel misdaad is. Zij zijn oneindig veel gevaarlijker dan gewone dieven en moordenaars die ten minste nog een besef hebben van wat fout is. Symes collega vervolgt:

Wij zeggen dat de meest gevaarlijke misdadiger momenteel de volkomen wetteloze moderne filosoof is. Vergeleken met hem zijn inbrekers en bigamisten in wezen keurige mannen, ik heb medelijden met ze. Zij aanvaardden het wezenlijke ideaal van de mens, ze zoeken het alleen in een verkeerde richting. Dieven hebben respect voor eigendom. Ze willen alleen maar dat het eigendom hún bezit wordt, zodat ze er nog meer waar-

19 G.K. CHESTERTON, *De man die Donderdag was: Een nachtmerrrie*. Vertaling J. Wigman, Leiden 2000.

20 CHESTERTON, *De man die Donderdag was*, 54; zie ook ŽIŽEK, ‘From Job to Christ’, 40; ŽIŽEK, ‘The Fear of Four Words’, 43-44. Žižek

citeert en bespreekt deze – en volgende – passage ook in *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, London/ New York 2012, 295-296.

21 ŽIŽEK, ‘From Job to Christ’, 40; ŽIŽEK, ‘The Fear of Four Words’, 44.

dering voor kunnen hebben. Maar filosofen houden niet van eigendom als eigendom, zij willen elk idee van persoonlijk eigendom vernietigen. [...] Een boosaardige filosoof echter probeert de dingen niet te veranderen, maar te vernietigen. Ja, de moderne wereld heeft de politietaken die werkelijk onderdrukkend en schandelijk zijn, het kwellen van armen en het bespieden van ongelukkigen, in stand gehouden. En de waardigere taken, het straffen van de machtige verraders in de staat en de machtige kettters in de kerk, worden niet meer vervuld. De modernisten zeggen: we moeten de kettters niet straffen. Mijn enige twijfel is of we wel het recht hebben om iemand anders te straffen.²²

In dit soort kringen moet Syme 'speciale eenheid' infiltreren om zo het kwaad in zijn kern bloot te leggen en het van binnenuit te bestrijden. En speurder Syme heeft geluk want een reeks toevallige ontmoetingen brengt hem al gauw in contact met een radicaal-anarchistische organisatie en door de speling van het lot wordt hij, undercover, verkozen als lid van de zevenkoppige 'Centraal Anarchistische Raad', waarvan de leden de namen van de week dragen. Syme vervangt de net overleden Donderdag (vandaar de titel van de roman). Zo komt hij in contact met Zondag, de leider, die net een nieuwe strategie heeft uitgestippeld. Hij laat de wekelijkse vergaderingen van de raad niet langer doorgaan op geheime locaties maar – voor iedereen zichtbaar – op het balkon van een centraal gelegen hotel. Precies op die manier, zo redeneert hij, zullen ze het meest verborgen blijven. Niemand zal immers zo gek zijn onze openlijke discussies en plannen over anarchistische aanslagen ernstig te nemen.

Wanneer Zondag op zo'n vergadering een van de raadsleden als een undercover politierechercheur ontmaskert, slaat Syme de schrik om het hart. Maar hij ontdekt ook al snel dat hij binnen dit gezelschap bepaald niet de enige is. Hoofdstuk na hoofdstuk wordt duidelijk dat alle leden van de Centrale Anarchistische Raad undercover rechercheurs zijn. Ze nemen dan ook het besluit om tijdens de volgende vergadering open kaart te spelen en van Zondag te eisen rekenschap te geven. Op die bewuste samenkomst weet Zondag evenwel te ontsnappen, maar niet zonder hen tot hun verbazing mee te delen dat hij het is die hen bij Scotland Yard heeft aangenomen als lid van de speciale eenheid 'intellectueel anarchisme'. Na een wilde achtervolging vinden ze hem terug in zijn domein ver buiten Londen, waar hij, zonder het met zoveel woorden te zeggen, bevestigt dat hij niemand minder is dan het hoofd van de antianarchistische cel bij de politie.

Wat heeft Chesterton met zijn 'nachtmerrie' willen zeggen? Heeft hij hier zijn centrale these uit *Orthodoxy* toegepast op zijn tegenstanders? Dit lijkt het geval te zijn. Als de juiste blik op de orthodoxie die van de ketter is die hier tegenaan kijkt als tegen een exotische vreemdheid, dan doet de juis-

²² CHESTERTON, *De man die Donderdag was*, 54-56; zie ook ŽIŽEK, 'From Job to Christ', 40; ŽIŽEK, 'The Fear of Four Words', 44.

te blik op de anarchie iets vergelijkbaars, maar dan niet vanuit de kant van de ketters, maar vanuit de orthodoxie. Het orthodoxe standpunt is, met andere woorden, bij uitstek geschikt om een juiste kijk op het anarchisme te ontwikkelen. Niet toevallig wordt de sterkste anarchistische groep dus door een topman van de politie geleid en zijn de leden juist zo doortastend in hun anarchistische acties omdat zij als politie buitenstaanders en tegenstanders van het anarchisme zijn. Dat zij onderling van elkaar niet weten dat zij tot de orthodoxie behoren, versterkt nog de druk om zichzelf *rücksichtslos* als anarchist te gedragen – met de passie van een zeiler die zonder het te beseffen zijn eigen thuisland ontdekt.

Maar blaast Chesterton daarmee zijn eigen stelling niet op? Belandt hij niet zelf in het ‘wetteloos moderne’ scepticisme dat hij juist wil tegengaan? Organiseert Zondag zijn goedbedoelde actie niet vanuit het kwade dat hij zegt te bestrijden en maakt dit zijn actie niet onontwarbaar dubieus?

Chesterton gaat nooit zo ver in zijn suggesties, maar de vraag dringt zich op of hij in zijn verhaal de verdediging van het goede niet inderdaad in de handen van het kwade legt. De *malin génie* beoogt in Chestertons verhaal uiteindelijk wel het goede, maar had in principe evenzeer (en zonder met welke reden ook rekening te moeten houden) voor het kwade kunnen opteren en de superanarchist kunnen blijven die hij feitelijk speelt. Zondag gaat ervan uit dat zijn misdaad (zijn anarchisme) het goede dient en schort zodoende (minstens formeel) het onderscheid tussen goed en kwaad op. Hij doet daarbij precies hetzelfde als de intellectuele anarchist die hij zegt te bestrijden. Exacter nog: Zondag veronderstelt dat de grond van het goede – en dus van de wet – niets minder dan het kwade is. Aan de morele wet ligt een kracht ten grondslag die niet onder die wet valt en daarom als kwaad moet worden bestempeld.²³ Zoals Paulus ergens schrijft: ‘De kracht van de zonde is de wet’.²⁴ Dit is in elk geval Žižeks conclusie:

[...] wat Chesterton niet inziet, is dat de ‘geuniversaliseerde misdaad’ die hij projecteert in de ‘wetteloze moderne filosofie’ en haar politiek equivalent, [i.e.] de anarchistische beweging die zich tot doel stelt de totaliteit van het beschaafde leven te vernietigen, *reeds gerealiseerd is in de gedaante van het bestaande recht [rule of law]*, zodat het antagonisme tussen wet en misdaad zich toont als iets wat inherent tot de misdaad behoort [...].²⁵

23 Dit is een klassiek thema in de moraalfilosofie. Denk maar aan Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt* (W. BENJAMIN, *Maar een storm waait uit het paradijs: Filosofische essays over taal en geschiedenis*. Vertaling I. van der Burg/M. Wildschut, Nijmegen 1996, 53-79) en Jacques Derrida, *Force de loi* (J. DERRIDA,

Kracht van wet: Het mystieke fundament van het gezag. Vertaling R. Sneller, Kampen/Antwerpen 2001).

24 1 Korintiërs 15,56.

25 ŽIŽEK, ‘From Job to Christ’, 41; 2009: 45 (Žižek cursiveert; eigen vertaling); zie ook ŽIŽEK, *Less than Nothing*, 296.

Chesterton gaat niet zo ver. Al is het alternatief dat hij voorstelt weinig overtuigend. De ontmoeting van de zes chercheurs/anarchisten met Zondag aan het eind van de roman baadt in een al te sacrale sfeer die vooral moet verhullen dat de auteur zelf geen raad weet met de provocatieve parallel tussen wet en anarchie die zijn verhaal heeft ontwikkeld. Gehuld in een gewaad dat past bij hun respectievelijke namen en verwijst naar de scheppingsact die God op die dag volgens het verhaal in Genesis heeft verricht, nemen ze deel aan een soort liturgie waar ook de plaatselijke bevolking bij betrokken wordt en die vooral toelaat dat Zondag zich in mystiek zwijgen blijft hullen. Zondag blijft een enigma.²⁶

Voor Žižek maakt Chestertons verhaal duidelijk dat een daad, precies omdat hij loslaat wat hij wil bewerkstelligen, gevaarlijk met het kwade flirt. Maar de vraag blijft of die daad dit kwaad überhaupt wel meester kan worden. Kan het subject van die daad de perverse positie vermijden die hem, 'springend' in het niets van de waarheid, onverkort doet spreken in naam van de waarheid? Staat hij uit naam van de waarheid waarvoor hij vecht niet voor zichzelf het kwaad toe dat hij aan het bestrijden is?

Dat lijkt het euvel waaraan Zondag zich schuldig maakt. Zich installerend buiten de waarheid, geheel in het kamp van de leugen en gebruikmakend van haar verzamelde wapenarsenaal, waant hij zich nog steeds de volle profeet van de waarheid. Hij laat de waarheid zelf het te bestrijden kwaad uitvoeren en verheft daardoor het kwaad tot waarheid. Door zich helemaal in het kwaad – het tekort – te storten, handelt hij alsof er helemaal geen tekort meer is en ook de waarheid, waarvan hij zich de drager waant, niet meer door enig tekort getekend is. Het plot van Chestertons roman stevent regelrecht op die conclusie af. De auteur kan die enkel vermijden – en zo zijn romanfiguur en zijn roman als zodanig – dankzij een mystiek-religieuze sluier waarachter hij de profeet van de waarheid sacraal laat zwijgen.

In *Orthodoxy* verdedigt Chesterton de religie als datgene wat de vrijheid van de mens – het punt van waaruit hij de wereld als nieuw ziet – in bescherming neemt. In *The Man Who Was Thursday* ontwikkelt hij die vrijheid en werkt hij het punt van waaruit de wereld als nieuw kan verschijnen verder uit. Maar wanneer dat punt alles gemeen lijkt te hebben met de positie van waaruit zijn tegenstanders tegen de wereld aankijken, grijpt hij naar sacraliteit en religie om dat niet te hoeven zien. Anders dan hij in *Orthodoxy* verdedigde, dient religie dan om de vrijheid toe te dekken. Het verhaal strandt in een devote liturgie zonder eigenlijk object. Wat de zeven in gewaden gehulde leden samen met het aanwezige dorp vereren, wordt nergens expliciet gezegd. Nu Chesterton het dubieuze karakter van dat scep-

²⁶ Zie het vijftiende en laatste hoofdstuk van de roman; CHESTERTON, *De man die Donderdag was*, 227-237.

tische en vrije punt moet toegeven, rest hem blijkbaar niets anders dan de hele zaak met een lege ceremoniële vroomheid toe te dekken.

Žižeks daad heeft evenmin een object, maar als Žižek het christendom op een daad laat teruggaan, is dat niet om die objectloosheid of dat verlies religieus toe te dekken. Integendeel, als religie en christendom een strijd waard zijn, is het omdat ze die objectloosheid of dit verlies juist centraal stellen en in het centrum van de aandacht houden.

Daarom is de religie waarvoor het waard is te vechten volgens Žižek nooit zonder geweld. Het is haar taak om het geweld van de daad waarin elke orde is gegrond, levendig te houden. Niet om dat geweld goed te praten, maar om die orde aan het niet toe te eigenen tekort te herinneren waarin ze desondanks is gegrond. Op die manier kan de religie verhinderen dat die orde zich, via haar tekort, de rechtstreekse spreekbuis van de waarheid waant.

Omdat het risico van een perverse subjectpositie bij religie – en a fortiori bij het christendom – zo groot is, zijn religie en christendom zulke centrale thema's bij Žižek. Niet omdat religie dat probleem oplost, maar omdat ze zo overduidelijk met dat probleem worstelt.

Het feit dat hij de worsteling expliciteert, is een van de redenen om Žižeks denken militant te verdedigen.

SUMMARY

Marc De Kesel, *Why the Christian Legacy Is Worth Fighting For: Slavoj Žižek on Gilbert K. Chesterton*

Contemplating a total annihilation of institutionalized Christianity, Slavoj Žižek declares he would not lament its passing for one second, being the atheist that he is. Yet, in many of his writings of the last decade, he openly defends the Christian legacy. This defence started in *The Fragile Absolute* (2000), presented as a book answering the question 'Why the Christian legacy is worth fighting for' (its subtitle), and it still continues in, for instance, *The Monstrosity of Christ* (2009) with John Milbank, and *God in Pain* (2012) with the Croatian theologian Boris Gunjević. But how can he be a militant atheist and at the same time fight for the preservation of the Christian legacy? To understand that paradox, one has to take into account the Hegelian and Lacanian background of Žižek's thought. Like Hegel and Lacan, Žižek defines Christianity as the religion of God's death and resurrection, which makes it an inherently revolutionary religion, enabling a radically new world in every single moment. But Žižek is also interested in a second feature of Christianity: that it is a religion of truth, of universal truth, since Christ died and was resurrected for 'both Greek and Jew', as Saint Paul repeatedly writes. Resurrection and universal equality: those two ideas of the Christian legacy are worth fighting for, even if one is a convinced atheist, Žižek believes. Since the emergence of modernity, defending universal equality has become self-evident, but it may be less clear why this should still be linked to Christianity. The opposite goes for 'resurrection'. It is the central concept of Christian doctrine, but to most of us it is an enigma what this idea has to do with modernity. In this essay, Marc De Kesel offers a critical discussion of Žižek's arguments in favour of a positive appreciation of the Christian legacy. It will at the same time introduce the core of the Žižekian thought and the central problem to his entire oeuvre. In that perspective, a focus on Žižek's reading of G.K. Chesterton's *Orthodoxy* (1908) is very enlightening. It offers an excellent introduction

into Žižek's own reflection on the current value of Christian thought. Yet, reading Chesterton's novel of the same year, *The Man Who Was Thursday*, Žižek discovers the problematic core of his defence of Christian 'orthodoxy', enabling him to refine his own appreciation of the Christian Legacy.

MARC DE KESEL (1957) is docent filosofie aan de Arteveldehogeschool Gent en senior onderzoeker aan de Faculteit Theologie en Religiewetenschappen van de Katholieke Universiteit Leuven. Zijn onderzoeksdomeinen zijn continentale filosofie, religietheorie, Holocauststudies, psychoanalyse, kunst- en cultuurkritiek. Recente publicaties van zijn hand zijn: *Goden breken: Essays over Monotheïsme* (Amsterdam 2010); *Auschwitz mon amour: Over Shoah, fictie en liefde* (Amsterdam 2012); *Žižek* (Amsterdam 2012); *Niets dan liefde: Het vileine wonder van de gift* (Amsterdam 2012). Zijn adres is: Clarissenstraat 16, 9000 Gent (BE); e-mail: marcdekesel@scarlet.be.