

DE 'HA' VAN HEGEL

DE GRAPPIGE STRUCTUUR VAN REFLEXIVITEIT BINNEN HEGELS FILOSOFIE

Lander Demonie

Studentennummer: 02005429

Promotor(en): Prof. dr. Gertrudis Van de Vijver, drs. Kobe Keymeulen

Lezer: Arthur Sollie

Masterproef voorgelegd voor het behalen van de graad master in de wijsbegeerte

Academiejaar: 2024 – 2025

Wordcount 1: 30.676

Wordcount 2: 37.980

Voorwoord

“It is worth noting that Wittgenstein once said that a serious and good philosophical work could be written that would consist entirely of jokes.”¹

Hoewel dit een voorwoord is, voelt dit eerder aan als een *na*-woord. Deze masterproef is het resultaat van een uit de hand gelopen hobby. Een extase die zich geuit heeft in een studie, en die met het voorleggen van dit proefschrift tot een pointe komt. Filosofie is voor mij altijd onlosmakelijk verbonden geweest met grappen en grollen – hoewel de structurele gelijkenis tussen beide voor lange tijd onduidelijk was. Daarom is deze masterproef niet het einde, maar een reflectie op een punt dat immer aanwezig is. Deze opdracht kon onmogelijk alleen uitgevoerd worden.

Allereerst wil ik prof. Gertrudis Van de Vijver bedanken om de hier voorliggende masterproef te begeleiden en om me te wijzen op zowel de ernst als de komedie van het filosoferen. Daarnaast wil ik drs. Kobe Keymeulen bedanken, enerzijds om als co-promotor op te treden, anderzijds om doorheen de opleiding en de masterproef het enthousiasme voor de filosofie aan te wakkeren binnen de klasmuren en daarbuiten. Verder wil ik Arthur Sollie bedanken om als derde lezer op te treden en deze tekst te evalueren.

Vijf jaar filosofie kan niet beëindigd worden zonder enkele mensen in het bijzonder te bedanken. Kilian en Wannes. Bedankt om als geestelijke vaders op te treden. Zonder onze kennismaking op ‘De Skjève Conventie’ was het vuur bij de Goden gebleven. Bedankt om me al jonglerend en grappend te leren dat filosofie de vijfde essentie is.

Seppe, Iben, Benjamin, tante Hilde. Bedankt om de tijd te nemen voor het nalezen van deze masterproef en taalkundige, inhoudelijke tekorten en komische “te-velen” aan te wijzen waar deze niet constitutief zijn. Alle overige tekortkomingen zijn mijn verantwoordelijkheid.

Roxane, Toon, Femmi, Milan, Nicolas, Pepijn, Benjamin. Bedankt voor het weekend aan zee, om me ervan te weerhouden effectief een haan aan Asclepius te offeren, om de vriendschap en de passie voor filosofie te belichamen. Alsook bedankt om mijn grappen aan te horen, en af en toe te doen alsof ze grappig zijn.

¹ Norman Adrian Malcolm, ‘Ludwig Wittgenstein: a memoir’ (London: Oxford university press, 1958), 29.

Mama, papa, Marieke. Bedankt om me onvoorwaardelijk te steunen in mijn opleiding en daarnaast – zowel materieel als immaterieel. Woorden volstaan niet om jullie belang uit te drukken.

“How do you pick up the threads of an old life?”

Inhoudstafel

Voorwoord	I
Inhoudstafel	III
Lijst van conventies	V
Inleiding	1
1 De geboorte van de komedie: waarom schrijven over grappen?	5
1.1 De Vreemde Eend in de Bijt	5
1.2 De komedie en de grap	10
1.2.1 De komedie	11
1.2.2 De grap	15
1.3 Conclusie	20
2 De pointe van Hegels filosofie: <i>Phänomenologie</i> en <i>Logik</i> als grappig	21
2.1 Fenomenaal grappig: de set-up van de <i>Phänomenologie</i>	22
2.1.1 De <i>Phänomenologie</i> : geestige vorming	22
2.1.2 Een komische methode: dialectiek	29
2.1.3 De komische receptie van de <i>Phänomenologie</i>	35
2.1.4 De <i>punch-line</i> van de <i>Phänomenologie</i> : <i>Geist</i> en dialectiek	41
2.2 Meer lachen met Hegel: speculatieve logica	46
2.2.1 De relatie tussen speculatieve en transcendentale logica	47
2.2.2 Waarmee moet de grap aanvangen?	53
2.2.3 De vreemde eend van de bijt: contradictie, dialectiek en grappen	57
2.3 Conclusie	67
3 Reflexiviteit en haar relatie met het onbewuste	68
3.1 Hegeliaanse en Freudiaanse logica: a happy marriage?	68
3.1.1 Hegel and Freud walk into a bar... ..	68

3.1.2	De grap en haar relatie met het onbewuste	74
3.2	<i>It's the economy</i>	78
3.3	Conclusie	85
De Laatste Act: besluit		86
	Het besluit	86
	Suggesties voor vervolgonderzoek.....	88
Bibliografie.....		90

Lijst van conventies

Citeren gebeurt aan de hand van de *Chicago Manual of Style 17th (full note)*. Dit houdt in dat een bron bij de eerste citatie in haar volledigheid vermeld wordt. De daaropvolgende vermeldingen verwijzen naar een afgekorte titel. Bij het opeenvolgend vermelden van één bron wordt een eerste keer nog de (afgekorte) titel gegeven, en vervolgens enkel de naam van de auteur.

In deze masterproef hanteer ik drie uitzonderingen hierop. Een eerste uitzondering wordt gebruikt bij het verwijzen naar Hegels *Vorlesungen über die Ästhetik* en de *Phänomenologie des Geistes*. In citaties wordt dit afgekort als VÄ en PhG, gevolgd door het volume en het paginanummer. De editie die hiervoor gebruikt wordt, is de Suhrkamp-uitgave van het verzameld werk van Hegel. Een tweede uitzondering wordt gebruikt voor Hegels *Wissenschaft der Logik*. Hiervoor wordt verwezen naar het verzamelde werk (*Gesammelte Werke; GW*) van Felix Meiner, gevolgd door de band en het paginanummer. Een laatste uitzondering geldt voor het werk van Immanuel Kant. Daarvoor wordt verwezen volgens de regels van de *Akademieausgabe*.² Wat de *Kritik der reinen Vernunft* betreft, wordt er conventioneel verwezen naar de A-editie (1781) en de B-editie (1787). In citaties wordt de *Kritik der reinen Vernunft* afgekort als KrV. De gebruikte uitgaven zijn te vinden in de bibliografie.

In de tekst wordt bij de eerste vermelding van een van de onderstaande werken een eerste keer de volledige titel gegeven met uitgavedatum. De daaropvolgende vermeldingen worden afgekort.

Lijst van afkortingen:

<i>VÄ</i>	<i>Vorlesungen über die Ästhetik</i> (Hegel, 1818-1829)
<i>PhG</i>	<i>Phänomenologie des Geistes</i> (Hegel, 1807)
<i>Logik</i>	<i>Wissenschaft der Logik</i> (Hegel, 1812-1816)
<i>KrV</i>	<i>Kritik der reinen Vernunft</i> (Kant, 1781/1787)

² Kant, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. vols. Berlin 1900ff., z.d.

Inleiding

“Wablieft en wablaft zaten op een boom. Wablaft valt van de boom. Wie blijft er nog over?” Hoewel dit op het eerste gezicht een flauw begin van deze masterproef lijkt te zijn, is er iets diep filosofisch aan deze inaugurele grap. Zoals te zien aan de titel van deze masterproef, behandelt deze dissertatie het grappige potentieel van reflexiviteit binnen het denken van Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Wat deze masterproef beoogt, is geen klassieke uiteenzetting van de rol die humor – denk aan ironie en satire – in het filosofische landschap neemt. Wat ik wel tracht te doen, is het grappige potentieel van Hegels filosofie verduidelijken. Dat houdt in dat speculatieve logica op zichzelf gezien een *grappige activiteit* is. Ik spreek hier, voorlopig, in brede termen over de grappige aard van een filosofisch denken, maar de keuze om Hegel hierbij te betrekken, is allesbehalve arbitrair. Verschillende auteurs na Hegel verwijzen naar deze filosoof als een van de meest komische genieën uit de wijsbegeerte.³ Hegel zelf was, daarnaast, een van de weinige filosofen die de (Griekse) komedies serieus nam en die een noemenswaardige plaats gunde in zijn denken. Wat ik in deze masterproef beoog, is enerzijds aandachtig zijn voor de expliciet komische aspecten van Hegels denken. Daarnaast ga ik ervan uit dat er in Hegels denken een onuitgesproken grappige laag zit. Hoe die vork in de steel zit, zal in het verloop van de masterproef duidelijk worden. Wat ik hier al kan meegeven, is dat Hegel de structuur van ons denken serieus nam en erin slaagde een ‘denken over denken’ te ontwikkelen dat reageert op hoe filosofie voordien bedreven werd.⁴

De reactie van Hegel op voorgaande denkers kan omschreven worden als ‘complex’.⁵ Die complexiteit is iets wat op zich een bron voor verscheidene vormen van humor vormt. Denk aan de vele internetmemes die binnen een niche-algoritme verschijnen op sociale media, het lachen onder filosofiestudenten met de malle teksten uit Hegels oeuvre en het gniffelen tijdens de lessen bij voorbeelden die aangehaald worden om zijn denken te begrijpen.⁶ Bovenstaande

³ Een voorbeeld van een auteur die dat expliciet vermeldt, is Bertold Brecht in zijn *Flüchtlingsgespräche*. Bertolt Brecht, *Flüchtlingsgespräche*, Erweiterte Ausgabe, 5. Auflage, Suhrkamp-Taschenbuch 3129 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016). Waar dat precies staat, komt verder in deze masterproef aan bod.

⁴ Hoe ‘denken’ op te vatten is, komt ter sprake in hoofdstuk 2.

⁵ Bijvoorbeeld: “*This statement nicely encapsulates the unique difficulty of grasping Hegel’s philosophy: just when one understands, he seems at that moment to be saying the opposite of what one has understood.*” Todd McGowan, *Emancipation after Hegel: Achieving a Contradictory Revolution* (New York: Columbia University Press, 2019), 39.

⁶ Om even anekdotisch, maar illustratief te schrijven: onlangs zag ik een ‘Hegelmeme’ passeren met de tekst: “*They can’t criticize your philosophical system if they don’t understand your philosophical system.*” Een variant

respons – “Wablieft?” – wordt veel uitgelokt bij het doorploegen van deze denker. De bron van hilariteit bij deze denker moet serieus genomen worden, en is volgens mij te wijten aan de inherent grappige structuur van een denken over denken. Deze structuur trachten te articuleren en begrijpelijk te maken, is wat ik betracht in deze masterproef.

Alvorens over te gaan naar de masterproef zelf, wil ik eerst enkele keuzes en methodes verantwoorden. Eerst en vooral erken ik dat er verschillende vormen van humor zijn – voorbeelden zijn ironie, satire, cartoons, slapstick, internetmemes ... Ik koos ervoor om me (conceptueel) te beperken tot een differentiatie tussen de grap en de komedie. De voornaamste reden daarvoor is dat er al voldoende wetenschappelijke literatuur bestaat over die twee concepten. Dat maakte het mogelijk het voorliggende onderzoek uit te voeren. Elke vorm van humor heeft iets gemeenschappelijks: ze hebben als doel mensen te laten lachen. Verder erken ik ook dat er verschillende aspecten meespelen om een geslaagde komedie of grap te hebben (denk, bijvoorbeeld, aan ritme, inhoud, ‘een gevoel voor humor’, een podiumprésence). Maar de vragen die deze masterproef leiden, zijn de volgende: wat kan een analyse van het grappige als filosofisch concept betekenen, en hoe heeft het komisch event *structureel* iets filosofisch – en omgekeerd: hoe is (Hegels) filosofie *structureel* grappig? Om dat te onderzoeken, lijkt het me overbodig om het esthetische gehalte en de ambacht van het komisch event bij dit onderzoek te betrekken, hoewel ik erken dat die zeker aanwezig zijn. Terminologisch: een komisch event vat ik op als een samenkomen van verschillende registers waaruit *iets* grappigs verschijnt dat er voordien niet was. Grappig en komisch worden in deze masterproef als synoniemen gebruikt. Een differentiatie van deze termen wordt gemaakt op basis van verwijzingen naar de (Engelstalige) literatuur. Bijvoorbeeld: ‘comic event’ wordt vertaald als komisch event, ‘the comic’ als komisch ... Om te verwijzen naar iets wat structureel lijkt op het subgenre van de komedie, gebruik ik de term ‘komedisch’ (x is komedisch).⁷ Om te verwijzen naar iets wat structureel lijkt op de grap, gebruik ik de term ‘grapmatig’ (y is grapmatig). Samengevat: wat grapmatig is, is ook komisch/grappig, maar niet alles wat grappig/komisch is, is grapmatig. Wat dat onderscheid precies betekent, wordt doorheen de masterproef duidelijk.

hierop is: “*They can’t criticize your philosophical system if it’s entirely presuppositionless.*” Wat dat laatste betekent, komt verder aan bod.

⁷ Deze laatste term werd in samenspraak met co-promotor drs. Keymeulen verkozen als de meeste geschikte vertaling.

Hiermee samenhangend: een tegenwerping die ik (af en toe) te horen kreeg bij het uitleggen van de opzet van deze masterproef, is of het theoretiseren over de grap haar geen oneer aandoet, tenietdoet aan datgene waar grappen door leven, namelijk een plotse onderbreking. Een onderzoek hoeft, echter, niet te betekenen dat het fenomeen zelf ‘minder grappig’ wordt. Een grap blijft grappig. Wat ik heb trachten te doen, is dat moment van *stilstand* (het event) te begrijpen vanuit een filosofisch denkkader in de hoop de link tussen beide (het komisch event en het theoretiseren van dat event) te verhelderen. Een nadenken over de grap is een onderbreken van het onderbreken. Wat die tegenwerpingen beogen, is het onderbreken van het onderbreken *onderbreken*. Ik zou dus eerder geneigd zijn te stellen dat dit derde onderbreken overbodig is en de onderneming en het onderwerp van deze masterproef werkelijk oneer aandoet. Toch ga ik ervan uit dat het schrijven over de grap en de komedie noodzakelijkerwijs gepaard gaat met het vermelden van grappen waar dat geoorloofd is en de *sérieux* van het onderwerp niet in de weg staat. Daarom zie ik de voorbeelden van grappen in deze masterproef als integraal onderdeel van de masterproef zelf, dus niet alleen illustratief. Wat ik hieromtrent aan de lezer wil meegeven, is dat elke grap die in deze masterproef vermeld en/of gemaakt wordt, een weloverwogen keuze was, waarbij ik bij het vermelden van de grap ervan uitging dat die niet de flow van het lezen en reflecteren onderbreekt.

Om het bovenstaande te bereiken, is deze masterproef opgedeeld in drie hoofdstukken. In **hoofdstuk 1** wordt de filosofische origine van een (theoretische) interesse in de grap en de komedie geschetst. Daarin wordt eerst, kort, vermeld wat de gebreken zijn van bestaande concepties rond humor, en welke meerwaarde het denkkader heeft waarbinnen ik in deze masterproef de grap en de komedie tracht te begrijpen. In dit hoofdstuk worden tevens de komedie en de grap als onderscheiden concepten geïntroduceerd, en wordt beargumenteerd waarom dat een zinvol onderscheid is.

In **hoofdstuk 2** wordt er gekeken naar Hegels filosofische systeem om te zien hoe de reflexieve beweging op zichzelf zowel komedisch als grappig is. Daarvoor baseer ik me op primaire literatuur en tracht ik Hegels denken vanuit eerste hand te begrijpen vooraleer ik het denkkader dat in het eerste hoofdstuk geschetst werd, gebruik om de komedie en de grap te begrijpen. Dit hoofdstuk is opgedeeld in twee onderdelen. In een eerste onderdeel wordt er gekeken naar bestaande relazen die Hegels denken als komedisch beschouwen. In een tweede onderdeel tracht ik de reflexieve beweging als komisch te begrijpen vanuit Hegels reactie op traditionele logica's, en hoe zijn speculatieve logica hem noodzakelijk een grappige denker maakt.

Hoofdstuk 3 ten slotte heeft als doel te verklaren wat er precies gebeurt als we lachen met een komisch event. Daarvoor baseer ik me op bestaande theorieën over de lach – vertrekkende vanuit een psychoanalytische hoek. Die keuze werd gemaakt in de overtuiging dat een Hegeliaans en een psychoanalytisch denken sterke gelijkenissen vertonen. Dat wordt verhelderd in een eerste onderdeel van dit hoofdstuk. Het tweede onderdeel zal vanuit dat psychoanalytisch denken de lach theoretiseren, veronderstellend dat de lach de grap maakt.

Na elk hoofdstuk volgt een conclusie. Het geheel wordt afgerond met een algemeen besluit en enkele suggesties voor vervolgonderzoek

1 De geboorte van de komedie: waarom schrijven over grappen?

Aangezien een inleiding als doel heeft een algemeen overzicht voor te schotelen over een filosofisch werk, maar geen plaats biedt om de origine van het werk als geheel te duiden, is dit eerste hoofdstuk gewijd aan wat ik een ‘filosofisch voorspel’ noem. In dit ‘voorspel’ verklaar ik graag iets uitgebreider dan in een inleiding gebruikelijk is, de keuze voor dit onderwerp, alsook de methode en de filosofisch interessante positie van de grap. De voornaamste reden hiervoor is dat humor een weinig onderzocht filosofisch concept is.⁸ Verder zal dit inleidende hoofdstuk dienen ter oriëntatie en als *motief* voor deze masterproef door een eerste conceptuele scherpstelling tussen de komedie en de grap te introduceren. Een hoofdstuk wijden aan de ‘filosofische’ herkomst van de interesse in het grappige, lijkt me dus omwille van bovenstaande redenen verantwoord.

1.1 De Vreemde Eend in de Bijt⁹

“*Although most people value humor, philosophers have said little about it, and what they have said is largely critical.*”¹⁰ Hiermee begint *Stanford Encyclopedia* (SEP) zijn artikel ‘Philosophy of Humor’. Een belangrijke reden voor de verwaarloosde positie van humor in het filosofische/academische landschap, die in dat artikel wordt aangehaald, is de receptie van Plato. Het lachen zou, volgens Plato, blijk geven van een gebrek aan rationele zelfcontrole. In diens visie is die zelfcontrole nodig om een staat te leiden: tijdens het lachen toont de leider een bepaalde zwakte die een reactie van de ‘onderdanen’ kan uitlokken. Met het oog op het behoud van de staat dient men het lachen tot een minimum te beperken. Uiteraard zijn, volgens Plato, enkel de filosofen in staat tot een gezaghebbende functie. Die focus op zelfcontrole was maar al te geliefd binnen de christelijke doctrine en bij de scholastieke filosofen. Matigheid is een deugd, en excessief lachen toont aan dat men niet in staat is tot een matig leven – wat negatief is. Een gelijkaardige negatieve reputatie van humor en lachen werd verder overgenomen door

⁸ John Morreall, ‘Philosophy of Humor’, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, onder redactie van Edward N. Zalta en Uri Nodelman, Fall 2024 (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2024), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/humor/.a>.

⁹ De opzet van deze paragraaf is voor een groot stuk schatplichtig aan een artikel van co-promotor drs. Kobe Keymeulen: Kobe Keymeulen, ‘Analysis, Hegel and the Seventh Art’, *Psychoanalytische Perspectieven* 39, nr. 2 (2021): 217-37.

¹⁰ Morreall, ‘Philosophy of Humor’.

bijvoorbeeld René Descartes (1596-1650). Descartes zag lachen als een uitdrukking van minachting en ridiculiteit. Denk bijvoorbeeld aan mensen met bepaalde fysieke deformaties, waarvan Descartes stelde dat ze iets ‘lachwekkends’ hebben en bijgevolg object van ridiculiteit zijn.¹¹

Een historische uiteenzetting van de filosofie van humor is allerm minst mijn bedoeling. Deze inleidende paragraaf heeft louter als doel twee observaties te delen. Een daarvan is dat er binnen filosofie van de humor meer aandacht is voor de reactie die humor uitlokt (zoals lachen), eerder dan de grap/humor als theoretisch concept. Een tweede zaak is de politieke/religieuze dimensie die humor heeft. Bij Plato is humor in de eerste plaats niet schadelijk voor het individu op zich, maar schadelijk *in functie van* de staat. Christelijke/katholieke opvattingen introduceren een soortgelijke moraliserende dimensie. Overdadig lachen geeft blijk van een ‘gebrekkige ziel’ en is in dat opzicht moreel verderfelijk.¹² Daarom is het niet verwonderlijk dat de kloosterregel van Benedictus – een soort do’s-and-don’ts-lijst voor middeleeuwse kloosterordes – een regel bevat die het volgende stelt: “De tiende trap van nederigheid bestaat hierin, dat de monnik niet gemakkelijk klaar staat om te lachen, omdat er geschreven staat: *‘De dwaas schatert het uit als hij lacht’*.”¹³ Een vraag die bij dergelijke concepties op de achtergrond blijft, is wat een theoretische analyse van de grap zelf zou inhouden.

Het punt dat ik hier wil maken, is simpel: er is meer aandacht voor de maatschappelijke functie van humor en de lach dan voor een conceptuele verkenning van wat de grap *an sich* inhoudt en welke mechanismen er binnen de grap werkzaam zijn. Bestaande relazen gaan in op de lach en het maatschappelijke effect. Toch is het in het hedendaagse filosofische/academische landschap niet ongebruikelijk grappen te gebruiken als methode om een standpunt te illustreren. De Sloveense filosoof Slavoj Žižek (1949-...) staat erom bekend zijn filosofische posities te verschonen met grappen. Het is dan ook niet verwonderlijk dat MIT Press in 2014 een boek uitbracht waarin de lolligheden van deze filosoof verzameld werden.¹⁴ Hoewel men op het eerste gezicht zou kunnen denken dat dit puur entertainend is, is er toch iets meer aan de hand. Binnen de Ljubljana School of Psychoanalysis (of kortweg: de Sloveense School) is de grap

¹¹ Morreall.

¹² Morreall.

¹³ ‘De kloosterregel van de H. Benedictus’, geraadpleegd 13 december 2024, <https://www.tenbunderen.be/benedictusregel.html>.

¹⁴ Slavoj Žižek, Audun Mortensen, en Momus, *Žižek’s Jokes: Did You Hear the One about Hegel and Negation?* The MIT Press Ser (Cambridge: The MIT Press, 2014).

een wezenlijk onderdeel van het (filosofische) *denken*, en omwille van die reden wordt er aandacht besteed aan mogelijke theoretische onderbouwingen van dat concept.¹⁵ Een voorbeeld van een dergelijke onderbouw, die als uitgangspunt voor deze masterproef kan tellen, kan men vinden bij een *partner in crime* van Žižek: Alenka Zupančič (1966-...). In de introductie van haar boek *The Odd One In: On Comedy* (2008) schrijft Zupančič dat een belichting van de conceptuele punten binnen het uitoefenen van de *comedy* van belang is voor het begrijpen van (1) comedy in het algemeen en (2) filosofisch denken. In tegenstelling tot de tragedie, waar de mens een uitzonderlijk statuut toegekend krijgt, zien we in comedy een reductie van de mens *tot de eigen natuur*. Comedy (waarvan de grap een onderdeel is) toont dat die natuur verre van natuurlijk en consistent is. Een wezenlijk onderdeel van de menselijke manier van denken bestaat uit een gebrek aan eender welke wetmatigheid: contradictie en discrepantie zijn dé kenmerken bij uitstek – die we vervolgens werkzaam zien in, bijvoorbeeld, de grap.¹⁶ Die kenmerken zijn de voedingsbodem van comedy: comedy werkt omwille van een *materiële cut* (contradictie) die immer aanwezig is.¹⁷

Hoe die cut werkzaam is binnen de grap, kunnen we wellicht beter begrijpen met een voorbeeld. Een Duitstalige mop gaat als volgt:

Wo wirst du am schnellsten high? Am Bahnhof. Ein *Zug* und du bist weg.

Een taalkundige verheldering: het gecursiveerde woord ‘Zug’ slaat hier op de materiële cut verantwoordelijk voor het slagen van de grap. Het Duitse woord ‘Zug’ betekent zowel ‘trein’ als ‘trekje’ – dat laatste verwijzend naar het inhaleren van cannabinoïden. Binnen comedy/de grap is er niet meteen sprake van een vlotte overgang van toestand A naar toestand B. Die overgang is eerder discontinu van aard. Zupančič spreekt in dat opzicht over *kortsluitingen* die een onmiddellijke verbinding tussen verschillende heterogene registers installeren.¹⁸ In dit voorbeeld hebben we register A dat aan ‘Zug’ de betekenis van ‘trein’ geeft. In register B krijgt ‘Zug’ de betekenis van ‘trekje’. De reden waarom de bovenstaande grap kan functioneren als

¹⁵ De Sloveense School kenmerkt zich door drie uitgangspunten: (1) een psychoanalytische (Lacaniaanse) lezing van klassiek filosofische teksten, (2) Lacaniaanse ideologiekritiek en (3) Lacaniaanse analyses van cultuur en kunst (in het bijzonder: cinema). Slavoj Žižek, Elizabeth Wright, en Edmond Leo Wright, *The Žižek Reader*, Blackwell Readers (Oxford: Blackwell, 1999), 1-2.

¹⁶ Alenka Zupančič, *The Odd One In: On Comedy*, Short Circuits (Cambridge, Mass: MIT Press, 2008), 7-9.

¹⁷ Zupančič, 8.

¹⁸ Zupančič, 8.

grap, is omdat er een onmiddellijke, discontinue overgang van register A naar register B plaatsvindt (en vice versa).

Wat context bij deze conceptie van de grap kan misschien enkele zaken verduidelijken. Door te focussen op het discontinue, onmiddellijke en contradictoire karakter van comedy verzet Zupančič zich tegen onze (kapitalistische) socio-economische ideologie. Volgens Zupančič is er binnen deze ideologie sprake van een *rhetoric of happiness*: positieve gevoelens worden tot in het extreme gepromoot. Negatieve gevoelens, ongelukkig zijn, een tekort ervaren ... worden geïnterpreteerd als een corruptie van ons zijn, met als gevolg dat een bepaalde moraal wordt geïntroduceerd: wie zich slecht voelt (en daar niets aan wil veranderen), is een slecht persoon. Of zoals Zupančič zelf schrijft:

(...) who dares to raise her voice and say that as a matter of fact, she is not happy, and that she can't manage to – or, worse, doesn't even care to – transform all the disappointments of her life into a positive experience to be invested in the future?¹⁹

Gevoelens krijgen een morele lading, en dat is kenmerkend voor onze hedendaagse (westerse) ideologie. Deze beweging gaat gepaard met een kritiek op de *naturalisering* van positieve gevoelens zoals succes. Socio-economische verschillen die zich uiten in onze manier van leven, worden gereduceerd tot *quasi-biologische verschillen tussen mensen*. Een nevenverschijnsel van die tendens is de interesse voor het privéleven van succesvolle mensen. Denk bijvoorbeeld aan programma's als *The Kardashians* of *De Verhulstjes*, waarbij er een onmiddellijke connectie geïnstalleerd wordt tussen de socio-economische waarde en de 'manier van leven' van *succesvolle* mensen. Dergelijke programma's lijken erop gericht te zijn de socio-economische status van die personen niet enkel te promoten, maar ook als bovengeschied te stellen, en aldus een nieuwe vorm van *racisme* te introduceren. Nieuwe rassen worden geproduceerd (sociale, economische, politieke...), en er wordt gesegregeerd tussen die rassen.²⁰ In tegenstelling tot klassiek racisme (wat omschreven kan worden als: biologische kenmerken verheffen tot symbolische punten in een sociale hiërarchie) is er sprake van een naturalisatie van verschillen *binnen* de sociale structuur.²¹

¹⁹ Zupančič, 5.

²⁰ Zupančič, 5-7.

²¹ Zupančič, 6.

Het is geen groot geheim dat comedy voor positieve gevoelens zorgt. Na het vertellen van een grap wordt er (meestal) gelachen, goeie grappen worden met graagte herhaald en culturele centra programmeren maar al te graag ‘iets om te lachen’. De vraag die zich, gegeven de bovenstaande redenering, stelt, is “(...) *whether promoting comedy is not part of the same process?*”²² Hoewel comedy voor positieve gevoelens zorgt (lachen), heeft het, aldus Zupančič, weinig affiniteit hiermee. Men kan lachen om een grap, en die lach kan losstaan van hoe we ons voelen. We zagen al dat comedy leeft omwille van principes die veraf lijken te staan van ‘succes’. Het overdadig promoten van positiviteit kan comedy enkel in de weg staan: geen conflict, geen comedy. Een klimaat creëren waarin er geen ruimte is voor discrepantie en contradictie, gaat dus in tegen de voedingsbodem van comedy. Hiermee wil Zupančič de kritische rol van comedy eer aandoen – wat van comedy iets subversiefs maakt: het gaat voorbij aan de hedendaagse ideologie. Niet omwille van een soort relativisme (comedy relateert de dingen), maar het subversieve karakter lijkt zich te situeren op *conceptueel niveau*: de principes waardoor comedy werkt, gaan in op hoe positiviteit doorgaans voorgesteld wordt, namelijk als een spontaan, natuurlijk proces.²³ Wat zich in het verloop van *The Odd One In* ontwikkelt, is een verdere exploratie van de materiële cut, de discrepantie werkzaam binnen het komische. Omwille van die reden kenmerkt Zupančič haar positie via een exploratie van verscheidene antagonismen: eindigheid/oneindigheid, universeel/concreet, ander/Ander. Het komische spreken/denken is uniek omdat het die dualismen confronteert met elkaar, maar in de confrontatie (*short-circuit*) speelt met een *gap*, een punt waar verschillende registers niet tot elkaar te herleiden zijn, maar waar hun tegenstelling wel behouden blijft.²⁴

In deze masterproef is ideologiekritiek minder van toepassing, maar dat sluit niet uit, zoals ook Zupančič benadrukt, dat de onderliggende principes van comedy subversief zijn, en dat een exploratie hiervan die subversieve kant kan tonen. De hoofdvraag die deze masterproef zal leiden, is wat die principes van de grap en de komedie precies inhouden binnen Hegels systeem? Belangrijk is om die aard te verkennen omdat dat ons toelaat (1) om over de grap *als filosofisch concept* te spreken, en niet (expliciet) over ‘de lach’ of ‘vrijheid van meningsuiting’, en (2) om iets te zeggen over de aard van de verhouding tussen de komedie, de grap en denken. ‘Concreet’ houdt dat in dat ik de comedy van Hegels filosofie nader zal bekijken vanwege diens belang

²² Zupančič, 7.

²³ Zupančič, *The Odd One In*.

²⁴ Zupančič, 215.

voor de Sloveense School, zijn aandacht voor de komedie en het belang van contradictie in deze analyse. Het Ljubljana-paradigma en het belang van discontinuïteit binnen ons denken krijgen expliciet een plaats binnen de psychoanalyse. Omwille van die reden zal de link met Sigmund Freud (1856-1939) en Jacques Lacan (1901-1981) nooit ver weg zijn en, indien gepast, expliciet worden gemaakt.

Vooraleer er echter iets gezegd kan worden over de relatie tussen de grap en ons denken, is het noodzakelijk om het verschil tussen de komedie en de grap te duiden. Verder laat dat toe de expliciet komische aspecten van Hegels filosofie nader te bekijken.

1.2 De komedie en de grap

In de introductie van haar ‘moppenboek’ geeft Zupančič een terminologische verheldering met de lezer mee:

Although I also use the word comedy to designate the comic genre in general (which can include all these modes as well [jokes, irony, humor]), there is also a much more specific way in which the terms ‘comedy’ and ‘comical’ are used in this book. Its presupposition is a profound conceptual conviction that the ‘comical’ is itself a specific mode of ‘comedy’ (in the broad sense), different from the procedures of jokes, irony, and humor taken in their specificity.²⁵

In deze paragraaf maakt Zupančič duidelijk dat ze in *The Odd One In* voornamelijk geïnteresseerd is in *het komische* als verschijningsvorm van comedy – én dat het komische verschilt van wat er, bijvoorbeeld, gebeurt in de grap. Differentiaties tussen andere verschijningsvormen van comedy (ironie, humor) zijn niet van tel. Behalve één uitzondering: de grap. Aan dit concept hecht Zupančič wel belang: “*The difference between comedy and jokes is discussed directly and at considerable length, which is not so much the case with other neighboring concepts.*”²⁶ Deze belofte maakt Zupančič waar in het derde hoofdstuk van haar boek.²⁷ Er is binnen het Ljubljana-paradigma, echter, geen eensgezindheid over de verschillende komische structuren. Todd McGowan (1967-...) gaat tot op zekere hoogte in op Zupančič: comedy is een singulier fenomeen. Gegeven deze stelling zou de structuur van grappen, humor en comedy gelijkaardig zijn. Bovendien overstijgt deze structuur de

²⁵Zupančič, 9.

²⁶Zupančič, 9.

²⁷Zupančič, hfdst. III Conceptualizations.

verschillende manifestaties van comedy. Subcategorieën zouden enkel verwarrend zijn omdat hierbij wordt voorbijgegaan aan hetgeen deze verschillende vormen verbindt.²⁸

Het is verleidelijk om bij een masterproef die vanuit een Hegeliaanse insteek de grap tracht te begrijpen, te denken aan de komedie. Ik ga er echter van uit, net als Zupančič, dat de komedie en de grap twee verschillende structuren hebben, en dat een differentiatie tussen deze concepten vruchtbaar is. Om dit te argumenteren, zal ik verwijzen naar de expliciet komische aspecten in Hegels filosofie.

1.2.1 De komedie

Hoewel zijn reputatie anders doet vermoeden, is Hegel de filosoof van de komedie. McGowan, bijvoorbeeld, zal stellen dat Hegels filosofische systeem hem noodzakelijkerwijs dreef richting de komedie.²⁹ Wat ik hier poog te tonen, is wat de komedie bij Hegel precies betekent, zonder uitspraken te doen over zijn systeem als geheel. Hiervoor baseer ik me op Stephen Houlgates interpretatie van de Hegeliaanse komedie – die zich op zijn beurt baseert op Hegels esthetische schriften/lezingen. Om een accuraat beeld te krijgen van de Hegeliaanse komedie, zullen deze esthetische schriften als primaire bron ook een plaats krijgen.

In Houlgates lezing wordt een eerste kenmerk van de komedie belicht: het is geen tragedie. Het *eigenlijke* thema van de Griekse tragedies is het Goddelijke (*das Göttliche*) in de vorm van gerechtvaardigde motieven – denk bijvoorbeeld aan de staat. Deze motieven worden belichaamd in menselijke actoren.³⁰ Koppigheid is, helaas, een even menselijke eigenschap, en bijgevolg slagen de actoren er vervolgens in om zichzelf te fnuiken voor een zeker motief/ideaal. Dit falen heeft als gevolg dat de ethische houdingen van de tentoongestelde actoren evenzeer ondermijnd worden.³¹ In de tragedie is er, dus, een tegenstelling tussen

²⁸ Todd McGowan, *Only a Joke Can Save Us: A Theory of Comedy*, Diaeresis (Evanston, Ill: Northwestern University Press, 2017), 18. Gegeven de Engelstalige context is dit standpunt begrijpelijk. In het Nederlands wordt de term ‘comedy’ wél gedifferentieerd van komedie. Comedy verwijst in de Nederlandstalige context eerder naar een specifieke uitingsvorm van een vorm van humor. Denk bijvoorbeeld aan stand-upcomedy.

²⁹ McGowan, 89. McGowan werkt, net als Zupančič, binnen het kader van de Ljubljana School. Zijn theoretische onderbouw voor comedy bevat nog enkele dieperliggende verschillen/spanningen. Hierop kom ik in hoofdstuk 2 van deze masterproef terug.

³⁰ “ (...) *das eigentliche Thema der ursprünglichen Tragödie sei das Göttliche; aber nicht das Göttliche, wie es den Inhalt des religiösen Bewußtseins als solchen ausmacht, sondern wie es in die Welt, in das individuelle Handeln eintritt* (...) ” VÄ 3; 522.

³¹ Stephen Houlgate, ‘Hegel on Comedy: From Art to Religion’, *Revue internationale de philosophie* 309, nr. 3 (9 oktober 2024): hfdst. The comic character, <https://doi.org/10.3917/rip.309.0091>.

enerzijds de wil om een ideaal na te streven (koppigheid) en anderzijds het onvermogen om dit te bereiken.

Een dergelijke tegenstelling is een tweede belangrijk kenmerk van de komedie.³² Er is echter een verschil met de tragedie: in de komedie wordt de absurditeit van deze tegenstelling getoond.³³ Binnen een bepaalde vorm van de komedie kan een doel zonder substantie (*Substanzlos*) of nietig (*nichtig*) zijn.³⁴ In zijn *Vorlesungen über die Ästhetik* (1818-1829; hierna *VÄ*) geeft Hegel het voorbeeld van gierigheid. Het doel dat een gierige persoon voor ogen heeft – geld besparen – is ridicuul omdat de persoon in kwestie genot zoekt door middel van onthouding; andere zaken die een concrete bevrediging met zich meebrengen, worden simpelweg genegeerd in functie van het ideaal ‘rijkdom’. Er wordt, zo zegt Hegel, een ‘dode abstractie’ (*tote Abstraktion*) gemaakt van het idee ‘rijkdom’ naar ‘geld op zich’, en het komedische karakter blijft daaraan vasthouden. In deze redenering is een duidelijke tegenspraak te herkennen. Het doel – rijkdom – wordt geïnterpreteerd als ‘geld besparen’ door ‘monniksgewijs’ andere behoeften zoals eten en sociaal contact radicaal te beperken. Wat is het voordeel van gierig zijn als dit ten koste gaat van alle andere behoeften? Wat hier komedisch aan is, is:

(...) wenn an sich kleine und nichtige Zwecke zwar mit dem Anschein von großen Ernst und umfassenden Anstalten zustande gebracht werden sollen, dem Subjekt, aber, wenn es sein Vorhaben verfehlt, eben weil es etwas in sich Geringfügiges wollte, in der Tat nichts zugrunde geht, so daß es sich in freier Heiterkeit aus diesem Untergange erheben kann.³⁵

Wat de gierigaard komedisch maakt, is, dus, dat dit onbeduidende en nietszeggende ideaal met volle overgave en ernst nagestreefd wordt. Wat echter opvallender is, is dat wanneer de persoon er niet in slaagt diens ideaal te bereiken, en het ideaal dus ondermijnd wordt, die persoon

³² Zupančič erkent ook dat dit een gemeenschappelijkheid is tussen de komedie en de tragedie. “*What tragedy and comedy do have in common is that they are both based upon, and turn around some fundamental discrepancy, incongruity, mismatch, discordance.*” Zupančič, *The Odd One In*, 129. In paragraaf 1.1 werd dit belangrijke element (de fundamentele discrepantie werkzaam in comedy) geduid binnen het kader van ideologiekritiek.

³³ Deze verwoording ontleen ik aan een artikel van Mark W. Roche dat dieper ingaat op de verschillende vormen van de Hegeliaanse komedie. Mark W. Roche, ‘Hegel’s Theory of Comedy in the Context of Hegelian and Modern Reflections on Comedy’, *Revue internationale de philosophie* 221, nr. 3 (2002): 415, <https://doi.org/10.3917/rip.221.0411>. In die tekst gaat Roche dieper in op de verschillende types van de komedie. In deze masterproef volstaat het om in grote lijnen de Hegeliaanse komedie te bespreken, en niet te differentiëren tussen de verschillende vormen van de komedie. Toch is het artikel van Roche vermeldenswaardig vanwege de invloed die het gehad heeft op de receptie van de Hegeliaanse komedie in studies rond dit onderwerp.

³⁴ Houlgate, ‘Hegel on Comedy’, 93.

³⁵ *VÄ* 3: 529.

gewoonweg met vol jolijt weer verder gaat met diens leventje. Waarom? Omdat er niets beduidends verloren gaat.³⁶ Het komedische karakter presenteert hierbij een gevoel van ‘onbekommerdheid’: het al of niet falen van het bereiken van het ideaal heeft geen al te grote impact op het functioneren van het komedische karakter. Zoals Houlgate stelt: er is geen fundamenteel gevoel van ongeluk dat gepaard gaat in hun falen – wat wel het geval is in de tragedie. Het komedische karakter weet dat hun doelen niet alomvattend zijn, en kan die zonder grote problemen laten varen.³⁷ Onbekommerdheid is dus het derde kenmerk van de komedie.

Een laatste kenmerk: erkenning van iemands eigen *shenanigans* is het criterium bij uitstek, de norm die bepaalt of iets waarlijk komedisch is of niet. Individuen kunnen namelijk komedisch zijn zonder dit per definitie expliciet te erkennen. Een erkenning van iemands *follies* kan zich uiten in de bovengenoemde onbekommerdheid: het *letting go of things* getuigt van relativering, en dit betekent dat de persoon in kwestie reflecteert over diens acties en doelstellingen en erkent dat die triviaal zijn.³⁸ Door die onbekommerdheid met het belang van de zaak verkrijgt het personage een zekere vorm van vrijheid. Hegel schrijft in dat opzicht het volgende: “*Die gemäße reale Gegenwart des substantiellen ist daraus verschwunden; wenn nun das an sich Wesenlose sich durch sich selbst um seine Scheinexistenz bringt, so macht das Subjekt sich auch dieser Auflösung Meister und bleibt in sich unangefochten und Wohlgemut.*”³⁹ Het komedische subject blijft zichzelf meester doordat het zich niet inlaat met het falen van diens actie. In de tragedie blijft het subject koppig vasthouden aan een ideaal (rechtvaardigheid, om binnen het voorbeeld van de staat te blijven), waardoor het een deel van diens vrijheid verliest: alles wat het subject doet, staat in functie van dat ideaal. Het falen van het bereiken van dat ideaal resulteert in een complete destructie van het subject. In de komedie faalt het subject ook in het bereiken van een ideaal. Het enige verschil is, echter, dat het komedische subject de trivialiteit van de zaak (al dan niet expliciet) erkent, waardoor dit falen niet leidt tot een complete destructie.

Houlgate, in de woorden van Hegel, verduidelijkt dit punt aan de hand van Don Quichote.⁴⁰ In de bijna tweehonderd jaar na Hegels dood zijn er, gelukkig, tal van andere voorbeelden waarin een Hegeliaans komedisch karakter voorgesteld wordt. Laat me even toe te verwijzen naar de

³⁶ VÄ 3: 529.

³⁷ Houlgate, ‘Hegel on Comedy’, 96.

³⁸ Houlgate, 99.

³⁹ VÄ 3: 531.

⁴⁰ Houlgate, ‘Hegel on Comedy’, 99-100.

magistrale aflevering van het Belgische cabaretkwartet Neveneffecten: ‘De Landing’. In deze aflevering maken we kennis met vier Belgische soldaten die uitgekozen zijn om de kust van Normandië te bezetten. Een van de vier soldaten – Raf – is echter blind. Belangrijke informatie: Raf heeft gelogen over zijn ‘blind zijn’ en tracht dit (toch wel belangrijke) gegeven verborgen te houden uit angst om afgewezen te worden. In een poging zijn blindheid te verbergen, zet hij de wekker op het verkeerde uur waardoor de soldaten de uittocht richting Normandië missen, laat hij een gevangene ontsnappen, verzamelt hij muziekinstrumenten met de illusie dat het wapens van de tegenstander zijn... Op een gegeven moment valt Raf toch door de mand en hebben zijn kameraden door dat hij blind is. Hierna volgt een hilarische dialoog waarin Raf er standvastig aan vasthoudt dat hij “perfect zelfstandig is”, terwijl de overige soldaten hem bestoken met allerlei situaties en handelingen die hij als blind persoon niet kan doen. De dialoog eindigt dan ook met de volgende uitspraak van Raf: “Behalve hordelopen, kruiswoordraadsels oplossen, kalligrafie, petanque en schermen... Noem eens één ding...”

Het bovenstaande zou het mogelijk moeten maken de figuur van Raf als Hegeliaans komedisch te analyseren. Het primaire doel van Rafs onderneming lijkt niet ‘rechtvaardigheid’ of ‘patriottisme’ te zijn. Correkter is om te stellen dat Raf zijn zelfstandigheid als blind persoon als doel heeft. De tegenspraak die hier voor het komedische effect zorgt, zit erin dat hij dit tracht te doen door ten oorlog te gaan.⁴¹ Dit ideaal wordt, logischerwijs, ondermijnd door onder andere zijn kameraden, die hem telkens confronteren met zaken waarin hij noodzakelijk faalt. Zijn laatste reactie (“Behalve... Noem eens één ding...”) toont dat het falen van zijn pogingen om het ideaal te bereiken, hem niet fundamenteel ongelukkig maakt. Sterker nog: Raf is zeker van zijn zaak, en falen houdt hem niet tegen zijn zaak te blijven nastreven (wat in de tragedie wel het geval is). Door standvastig vast te houden aan dit ideaal, is het personage Raf in zekere mate vrijer dan zijn drie kameraden: het fnuiken houdt hem niet tegen.⁴² Doordat hij handelt alsof er niets gebeurd is, toont hij een bepaalde onbekommerdheid met de situatie: het falen wegens het nastreven van een tegenstrijdigheid tussen ideaal en middel heeft geen complete destructie van

⁴¹ Hier zou opgemerkt kunnen worden dat ‘autonomie’ een substantieel doel is van de mens. Het komedische zit hem echter in het idee dat dit doel het best bewezen kan worden door deel te nemen aan een wereldoorlog.

⁴² Hier moet worden opgemerkt dat het falen, zoals Houlgate schrijft, geen noodzakelijke voorwaarde voor een komedisch karakter is. Houlgate verwijst hier naar Halliwell, die op zijn beurt stelt dat veel van de helden in Aristophanes’ komedies wel degelijk slagen in hun missie (Houlgate, ‘Hegel on Comedy’, 100). Toch kan men, in het voorbeeld van Neveneffecten, niet rond het gegeven dat hetgeen Raf een komedisch personage maakt, zijn omgang met dit falen is.

het personage als gevolg. Het personage is niet fundamenteel ongelukkig, gegeven zijn toestand.

Kort samengevat: om de grap te differentiëren van de komedie, kan ik alvast beginnen door te verwijzen naar een bepaalde idiosyncrasie binnen de komedie: er wordt gesproken over een *subject* dat, wegens een tegenstelling tussen een ideaal en de standvastigheid aan dat ideaal, een *komedisch effect* bij de toeschouwer bewerkstelligt. De onbekommerdheid met het al dan niet bereiken van dat ideaal zorgt er, tevens, voor dat we als toeschouwer de handelingen interpreteren als *komedisch*. De komedie is, dus, een genre waarin een tegenstelling plaatsvindt tussen het doel en de middelen om dat doel te bereiken, en waarin deze tegenstelling doorgetrokken wordt zodat een absurditeit wordt getoond.⁴³

Nu kan men de vraag stellen wat de grap precies is...

1.2.2 De grap

Zoals hierboven aangehaald, stelt Zupančič dat er een structureel onderscheid is tussen de grap en de komedie. Om hiervoor te kunnen argumenteren, moet de grap *als concept* allereerst van enige substantie worden voorzien. Hierboven werd vertrokken vanuit de Hegeliaanse opvatting van de komedie. Daarom is het interessant te verwijzen naar waar er iets in de aard van een Hegeliaanse conceptie van de grap te bespeuren is. Hiervoor verwijs ik graag even terug naar Hegels *VÄ*.

Hegel spreekt niet over de grap, maar over subjectieve humor (*subjektive Humor*). Hierin gaat de kunstenaar *iets van zichzelf* produceren. In dit opzicht is subjectieve humor particulier te noemen: het is eigen aan *deze* kunstenaar dat die *deze* interpretatie geeft. Door middel van subjectieve denkflitsen (*Gedankenblitze*) en dolgedraaide opvattingswijzen (*frappanter Auffassungsweisen*), valt hetgeen, normalerwijze, een vaste gestalte in de werkelijkheid aanneemt, uit elkaar. De zelfstandigheid van hetgeen zich ‘objectief’ in de buitenwereld toont, wordt tenietgedaan (*vernichtet*). Hoe deze ‘vernietiging’ tot uiting komt, hangt af van de interpretatie van de auteur, met als gevolg dat die zowel zichzelf als zijn object (*Gegenstände*) prijsgeeft.⁴⁴ Het is, dus, de subjectiviteit van de auteur die de betekenis van het materiaal bepaalt. De humorist oefent een *kracht* uit over de lezers: het ‘publiek’ wordt meegenomen in

⁴³ Cf. *supra*.

⁴⁴ *VÄ* 2: 229-230.

een interpretatie.⁴⁵ Deze interpretatie is contingent: de betekenis die een auteur geeft aan het materiaal in de *Außenwelt* vindt plaats door een buitenissige combinatie (*fremdartige Ordnung*) van ideeën. Het poëtische/humoristische subject toont zichzelf omdat de connecties/associaties die ze maken, niets zeggen over het materiaal *waarover* ze spreken.⁴⁶ De artiest laat zichzelf, op die manier, tonen door *iets niet* te tonen. Dit is een belangrijk verschilpunt tussen het *komedische subject* en het *humoristische subject*: de eerste laat zich in met idealen, de tweede met diens eigen subjectiviteit. In Houlgates lezing van dit onderscheid is er sprake van een verschil in controle: komedische subjecten laten de situatie voor wat ze is en geven hun controle op (onbekommerdheid); humoristische subjecten vinden controle in hun interpretaties van de werkelijkheid. Zoals Houlgate stelt: “(...) *whereas humorists find freedom and mastery in their contingent, finite flights of fancy, comic characters find freedom in detaching themselves from the latter.*”⁴⁷

In mijn interpretatie komt Hegel hier het dichtst bij een mogelijke karakterisering van de grap. Wat kan dit beter illustreren dan een grap erbij te halen? Een grap van de Amerikaanse comedian Steven Wright gaat als volgt.

I went to a museum where they had all the arms and heads
of the statues of the other museums.

Het humoristische subject – Steven Wright – legt de associatie tussen twee ideeën: (1) oude standbeelden ontbreken vaak delen en (2) er is een museum waarvan de collectie gewijd is aan het verzamelen van het gebrek van andere standbeelden. Idee 2 is een voorbeeld van een frappante opvattingswijze. De connectie met idee 1 is, echter, uiterst noodzakelijk om deze grap te laten werken: om iets als merkwaardig te interpreteren, moet er eerst een verwachtingspatroon aanwezig zijn waarbinnen het *merkwaardige* kan plaatsvinden. Kortom, er moet iets zijn waarmee de interpretatie *breekt*. Botweg (maar niet incorrect) zou deze grap als volgt geïnterpreteerd kunnen worden: (1) is de zelfstandige, materiële werkelijkheid, (2) is de eigenzinnige interpretatie die de humorist aan deze werkelijkheid oplegt. De humorist ‘vernietigt’ deze werkelijkheid in de link die hij legt: er is een museum waarin hetgeen ontbreekt aan andere standbeelden, deel van de collectie is. De absurditeit van (2) in relatie tot de realiteit

⁴⁵ Houlgate, ‘Hegel on Comedy’, 105.

⁴⁶ VÄ 2: 229-230.

⁴⁷ Houlgate, ‘Hegel on Comedy’, 107.

van (1) zorgt ervoor dat de toeschouwers moeten lachen.⁴⁸ De associatie die Wright legt, is contingent omdat het een breekpunt is met de manier waarop we regulier naar standbeelden en musea kijken. Omdat het specifiek de auteur ‘Steven Wright’ is die deze link legt, is deze interpretatie eigenzinnig.

Ik ga akkoord met Hegel dat het doorbreken van verwachtingspatronen en de manier waarop een subject de wereld interpreteert belangrijke kenmerken van een grap zijn. Toch zijn er enkele zaken die ontbreken om het belang van de grap te duiden. Naast het feit dat een grap afhankelijk is van de grappenmaker, maakt de grap iets duidelijk over de manier waarop we talig de wereld proberen te structureren – en dit gaat verder dan een simpele interpretatie van een subject. Door te focussen op het subjectieve karakter van humor, lijkt Hegel dit aspect te missen. Het begint ondertussen wat oud nieuws te worden, maar volgens Zupančič is de grap een aparte categorie. De reden is echter geen oud nieuws: het is onderdeel van ons symbolische universum (Symbolische), de linguïstische dimensie die onze ervaring helpt structureren. Een grap wordt geconstrueerd door gebruik te maken van verschillende betekenaars en de contra-intuïtieve manier waarop betekenaars betekenis construeren.⁴⁹ Terminologisch: een betekenaar verwijst hier naar de manier waarop Lacan de term interpreteerde.⁵⁰ Een betekenaar (*signifiant*; *S*), dixit de Saussure, is het akoestische beeld dat verwijst naar een betekende (*signifié*; *s*) – het niet-zichtbare, conceptuele element van taal. Volgens Lacan is de betekenaar primair aan de betekende, en produceert die de betekende. Het is, vervolgens, het effect van de betekenaar dat het onbewuste van het subject constitueert.⁵¹ Eerder werd gezien dat hetgeen comedy drijft, een discontinuïteit, een contradictie is aanwezig in de structuur van het subject. Wat de grap, vervolgens, onderscheidt van andere vormen van comedy, is dat we deze discontinuïteit werkzaam zien op het niveau van de betekenaar: “(...) *jokes always remind us of this or that (unperceived in the routine) peculiarity of the signifying order that constitutes our world, and that we also laugh at this.*”⁵² Omdat deze *peculiarity* eigen is aan het subject, en bovendien

⁴⁸ Dit is uiteraard niet het enige aspect. Steven Wrights typische *deadpan comedy*-stijl is een aspect dat meespeelt bij zijn succes. Ik verwacht daarom ook niet dat de lezer bij het lezen van deze grap schaterert. Wel is het interessant om te kijken naar het technische aspect en binnen dat technische aspect te begrijpen waarom dit als grappig ervaren kan worden.

⁴⁹ Zupančič, *The Odd One In*, 142.

⁵⁰ Het onderscheid betekenaar/betekende kent zijn oorsprong in het werk van de Zwitserse linguïst Ferdinand de Saussure. Dylan Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, Repr (London: Routledge, 1997), sec. Sign.

⁵¹ Evans, sec. Signifier.

⁵² Zupančič, *The Odd One In*, 143.

gearticuleerd wordt, zal Zupančič stellen dat we lachen net omdat er *iets in de vorm van een discontinuïteit* geproduceerd wordt en we ons op het moment van de grap bewust worden van deze discontinuïteit.⁵³ In de grap zien we, naast een product dat we creëren *met behulp van* het symbolische (condensaties, homoniemen ...), het *Symbolische zelf* (met al diens *peculiarities*) werkzaam.⁵⁴ Het bovenstaande voorbeeld van Wright kan ook hier helpen dit idee te begrijpen: (1) standbeelden ontbreken vaak delen en (2) er is een museum met de gebreken van bestaande standbeelden worden gearticuleerd, maar (2) bevat een discontinuïteit ten opzichte van (1), en het is eigen aan het Symbolische dat het leidt tot deze discontinuïteit. Bij het vertellen van deze grap wordt het subject zich *instant* bewust van dit verrassende element, althans op het niveau van de betekenaar.⁵⁵

Gegeven Zupančič' karakterisering van de grap: welke gelijkenis is er tussen subjectieve humor bij Hegel en de grap bij Zupančič? Wel, deze link situeert zich, lijkt me, in de relatie tussen realiteit en merkwaardigheid. Iets kan enkel frappant/merkwaardig zijn indien het breekt met een bepaalde regel. In de karakterisering van de grap, volgens Zupančič, zien we dat het subject zich bewust wordt van een breekpunt eigen aan het Symbolische waarbinnen het subject zich situeert. In deze zin is de betekenaar binnen een grappig spreken altijd *contingent*: het breekt met de regel die ons denken en spreken als spontaan en continu voorstelt. Bij het humoristische subject (Hegel), zoals eerder gezien, wordt een bepaalde realiteit ontkend (*vernicht*) doordat het subject diens eigen interpretatie oplegt aan deze realiteit. De grap – omdat die gebaseerd is op de inherente, ambigue structuur van het Symbolische – legt deze discontinuïteit even bloot. Het humoristische subject is zich, echter, bewust van het spel dat die speelt met deze discontinuïteit van het Symbolische, en op die manier verwerft het subject controle over de werkelijkheid die zich als zelfstandig en onveranderbaar voorstelt.⁵⁶ Hegel zal, in tegenstelling tot Zupančič, stellen dat subjectieve humor een interpretatie van een subject is zonder objectieve waarde.

⁵³ Gegeven rol van de grap binnen ons taalgebruik stelt Lacan in zijn vijfde seminarie (*Les formations de l'inconscient* ; 1957-1958) het volgende : “*La creation du trait d'esprit, nous l'avons vu, est du même ordre que la production d'un symptôme de langage (...)*” (Jacques Lacan, ‘Le séminaire de Jacques Lacan. 5: Les formations de l'inconscient, 1957 - 1958’ (Paris: Éd. du Seuil, 1998), 42.) Een grap wordt hier omschreven als een symptoom van de manier waarop we talig de wereld structureren. Gegeven Zupančič' uiteenzetting, kan dit begrepen worden als een symptoom van een initieel aanwezige discontinuïteit.

⁵⁴ Zupančič, *The Odd One In*, 143.

⁵⁵ Zupančič, 142-43.

⁵⁶ Zie boven. Hier kan ook gesteld worden dat de gelijkenis tussen de komedie en de grap zich situeert in een tegenstelling op verschillende niveaus. In de komedie is er een tegenstelling tussen een ideaal en een subject dat het ideaal tracht te vatten. Bij de grap wordt een tegenstelling zichtbaar die aanwezig is in de linguïstische dimensie die de ervaring van het subject structureert. Deze tegenstelling inherent aan het subject zal in hoofdstuk 3 verder verkend worden.

Zupančič, daarentegen, stelt dat er bij het frappant interpreteren van de realiteit het discontinue karakter van het Symbolische getoond wordt. Deze laatste visie propageert geen subjectiviteit in de vulgaire zin van het woord, maar stelt dat de grap de manier waarop een initieel gespleten subject grip tracht te krijgen op de realiteit, expliciteert. Hoewel Hegel geen al te grote fan was van de grap, ga ik er alsnog vanuit dat Hegels systeem grappig is: er is een onuitgesproken structureel grapmatige werkzaamheid in Hegels systeem. Anderzijds konden we aan de hand van Hegels esthetica aantonen dat er een verschil is tussen enerzijds de komedie en anderzijds de grap. In het volgende deel is het van belang om deze grapmatigheid op te merken binnen Hegels systeem, en daardoor de impliciet grappige aspecten van dat systeem expliciet te maken. Daarnaast is er een meer geëxpliciteerde komedische laag. Beide aspecten zullen in het volgende hoofdstuk aan bod komen.

1.3 Conclusie

Hier geef ik graag een kort overzicht mee van de belangrijkste zaken die in dit hoofdstuk aan bod komen.

Eerst werd de origine van een filosofische verkenning van het concept ‘de grap’ geduid door te verwijzen naar paradigma’s waarbinnen dit concept als concept al verkend wordt. Hierbij werd gewezen op het belang van de Sloveense School. In *The Odd One In* van Alenka Zupančič wordt, onder andere, gewezen op het discontinue en contradictoire karakter van comedy. Comedy werkt door principes die eigen zijn aan het subject: de mens is fundamenteel een contradictoir wezen. Wat er gebeurt in comedy, is dat we deze contradictie werkzaam zien. Door deze gespletenheid werd er verwezen naar een figuur die een centrale plaats zal innemen in deze masterproef: G.W.F. Hegel.

Ten tweede werd een belangrijk conceptueel onderscheid geïntroduceerd tussen de komedie en de grap – dit om de expliciet komische aspecten van Hegels filosofie duidelijk te maken. De komedie is een genre waarin bepaalde karakters voorgesteld worden die falen in het bereiken van hun (substantiële) idealen. Het komedische subject faalt hierin, maar dit betekent geen complete destructie van het subject (wat in de tragedie wel het geval is). De (Hegeliaanse) grap wordt, doorgaans, gebruikt door een humoristisch subject, dat de werkelijkheid interpreteert met merkwuurige opvattingen, en diens publiek meesleurt in deze interpretatie. Met behulp van Zupančič heb ik deze conceptie trachten aan te vullen en te bekritisieren. Het humoristische subject maakt gebruik van de discontinue aard van het Symbolische, en speelt met de overvloed aan betekenaars binnen het Symbolische. Dit laat het subject toe te breken met de spontaan voorgestelde realiteit.

Voortbouwend op deze stelling, zal ik trachten aan te tonen hoe deze discontinuïteit zich niet enkel situeert in de manier waarop het subject zich verhoudt tot het gebruik van betekenaars, maar ook hoe we discontinuïteit en contradictie – twee mechanismen werkzaam binnen de grap – in relatie tot (filosofische) reflexiviteit kunnen zien. Dit houdt in dat reflexiviteit op zichzelf iets grappig is.

2 De pointe van Hegels filosofie: *Phänomenologie* en *Logik* als grappig

In hoofdstuk 1 maakte de lezer kennis met de *expliciet* komische aspecten van Hegels filosofie en hoe zijn theorie van het komedische en humor te linken zijn met hedendaagse theorieën over de grap. Daarin werd gehint naar een belangrijk aspect om Hegels ganse systeem als grappig te beschouwen: contradictie. Hoewel de associatie tussen contradictie en Hegel academische gronden kent (bijvoorbeeld Zupančič, McGowan), kan een blik op de inhoudstafel van, bijvoorbeeld, *Wissenschaft der Logik* (1812-1816; hierna *Logik*) volstaan om te begrijpen waarom Hegel de denker van contradictie is: het eerste hoofdstuk van de Zijnsleer (*Das Sein*; 1812) (*Sein*) wordt ingedeeld in (A) *Sein*, (B) *Nichts* en (C) *Werden*. Of verder: in hoofdstuk 2 (*Das Dasein*) waarin deel C (*Unendlichkeit*) allereerst onderverdeeld wordt in 1. *Endlichkeit und Unendlichkeit*.⁵⁷ Of, om nog een laatste voorbeeld te geven, in *Die Lehre vom Wesen* (1813), waarin het tweede hoofdstuk (*Die Wesenheiten oder die Reflexionsbestimmungen*) de drie delen (A) *Identität*, (B) *Der Unterschied* en (C) *Der Widerspruch* bevat.⁵⁸

Het grappig potentieel van Hegels systeem analyseren vereist dat er aangetoond wordt hoe Hegels systeem op zichzelf grappig is – en welke verschillen er binnen dat systeem mogelijk zijn. Een geesteloze opsomming van de inhoudstafel van de *Logik* (waarvoor mijn excuses) volstaat hiervoor niet om dit punt te bewijzen. Om de relatie tussen reflexiviteit en contradictie en de grap te bekijken, moet aangetoond worden wat er precies grappig is aan reflexiviteit en contradictie. Om dat te doen, wil ik vooreerst verklaren waarom Hegels *Phänomenologie des Geistes* (1807; hierna *PhG*) in de secundaire literatuur als het meest komische wordt beschouwd.⁵⁹ De *PhG* behelst een zekere komedische structuur die in een masterproef over Hegel en de grap niet onbesproken mag blijven. Verder omvat de *PhG* voor het eerst een omschrijving van Hegels methode. Om volledig trouw te blijven aan het structurele aspect van de grap (reflexiviteit en contradictie), is het, lijkt me, vruchtbaarder om een alternatieve denkpiste aan te reiken die (1) Hegels denken in relatie tot zijn ‘ongrappige’ voorgangers duidelijker maakt en (2) expliciteert wat de grappige structuur van reflexiviteit en contradictie

⁵⁷ GW.11.

⁵⁸ GW.11.

⁵⁹ Bijvoorbeeld: “*Though the Phenomenology is Hegel’s most comic book (...).*” McGowan, *Only a Joke Can Save Us*, 92.

precies inhoudt: speculatieve logica. Dat impliceert dat we Hegels filosofie serieus moeten nemen in haar ‘grappig zijn’, en bij het *grappen* Hegels filosofie zullen betrekken. Het eerste hoofdstuk – de expliciet komische elementen binnen Hegels esthetica – staat niet los van dit tweede hoofdstuk. Hierboven werd gesproken over enerzijds de structuur van de komedie, en anderzijds de structuur van de grap. Bij het analyseren van de grappige structuur van Hegels systeem in de *PhG* en de *Logik* speelt deze invloed mee. Maar *first things first*: waarom is de *PhG* grappig?

2.1 Fenomenaal grappig: de set-up van de *Phänomenologie*

Aangezien er canonic verwezen wordt naar Hegels *Phänomenologie* als het werk waarin de hilariteit van deze Pruisische denker het meest tot uiting komt, is het noodzakelijk om te bekijken wat er allemaal grappig is aan de *PhG*. In de secundaire literatuur is dat geen onpopulair standpunt.⁶⁰ Om deze positie te beoordelen, moet er gekeken worden naar de onderneming van de *PhG* en de passages waar er iets dat in de aard van het grappige valt, te bespeuren is, en waarom. Hiervoor gebruik ik de *PhG* als primaire bron en het overzichtswerk van Robert Solomon (*In the Spirit of Hegel*; 1983) als leidraad. Met het oog op het onderwerp van deze masterproef zal ik me daarom beperken tot enkele kerngedachten uit de *PhG*. Een zoveelste analyse van de meester-slaaf-dialectiek zal hier niet ten tonele komen.

2.1.1 De *Phänomenologie*: geestige vorming

De opzet van de *PhG* is, niet verwonderlijk, te vinden in de inleiding: een presentatie (*Darstellung*) van het verschijnende weten (*erscheinenden Wissen*). Met het poneren van deze stelling gaat Hegel verder en geeft hij het begin- en eindpunt van deze onderneming aan. Dit present stellen vangt aan bij het natuurlijke bewustzijn, en baant zich een weg tot het ware weten (*wahren Wissen*). Op deze weg tot het ware weten worden er verschillende vormen present gesteld die voor het bewustzijn verschijnen (*Reihe seiner Gestaltungen*).⁶¹ Verder in de *PhG* wordt het duidelijk wat Hegel bedoelt met deze gestalten: *Bewußtsein*, *Selbstbewußtsein*, *Vernunft*... allemaal vormen die verschijnen aan het bewustzijn. Het is Hegels onderneming om deze verschillende vormen present te stellen. Aangezien deze verschillende gestalten

⁶⁰ Bijvoorbeeld: Jamila M. H. Mascot en Gregor Moder, red., *The Object of Comedy: Philosophies and Performances*, Performance Philosophy (Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019); Zupančič, *The Odd One In*.

⁶¹ *PhG*: 72. Vertalingen in het Nederlands zijn gebaseerd op de Boom-uitgave: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologie van de geest*, vertaald door Willem Visser (Amsterdam: Uitgeverij Boom, 2013).

verschijnen voor het bewustzijn, is de onderneming van de *PhG* een beschrijving van de manier waarop het bewustzijn zijn verschillende verschijningen ervaart *in het bewustzijn zelf*. In nog andere woorden - deze van Hegel:

(...) sie kann von diesem Standpunkte aus als der Weg des natürlichen Bewußtseins das zum wahren Wissen dringt, genommen werden, oder als der Weg der Seele, welche die Reihe ihrer Gestaltungen, als durch ihre Natur ihr vorgesteckter Stationen, durchwandert, daß sie sich zum Geiste läutere, indem sie durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst zur Kenntnis desjenigen gelang, was sie an sich selbst ist.⁶²

Het resultaat van de *PhG* is dat het bewustzijn tot kennis komt van wat dat bewustzijn op zichzelf (*an sich selbst*) is: *wahren Wissen*, zoals hierboven neergepend. Om tot dit resultaat te komen, heeft het bewustzijn ervaring van zichzelf nodig. Ervaring (*Erfahrung*) betekent in deze context niet noodzakelijk ervaring van een empirisch gegeven, zoals een stoel of een dinokoek. Om Hegel te citeren: “*Diese dialektische Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt, insofern ihm der neue wahre Gegenstand daraus entspringt, ist eigentlich dasjenige, was Erfahrung genannt wird.*”⁶³

In dit citaat staan heel wat elementen die kunnen helpen de opzet van de *PhG*, zo goed mogelijk, te begrijpen. Eerst en vooral kan het helpen om mee te geven dat ervaring gepaard gaat met bewustzijn.⁶⁴ Om even bij het voorbeeld van de dinokoek te blijven: het feit dat er een dinokoek voor mij, op een beschikbare afstand, ligt, is anders dan mijn bewustzijn van de dinokoek. Hegels *PhG* nodigt uit om ervaring op te vatten als iets dat zich in het bewustzijn situeert: er is een bewustzijn van een bepaald object (namelijk: een dinokoek), en deze bewustwording van het feit dat er zich iets in het bewustzijn bevindt, is een ervaring die we in dat bewustzijn zelf aan het onderzoeken zijn. Hieraan toegevoegd: de ervaring van verschillende vormen/gestalten aan het bewustzijn gaat samen met een *conceptualisatie* van deze gestalten. Op het moment dat er zich een verschijning aan het bewustzijn voordoet, wordt deze verschijning als concept gedacht.⁶⁵ Voor Hegel is een verschijning van een object onlosmakelijk verbonden met het

⁶² *PhG*: 72.

⁶³ *PhG*: 78.

⁶⁴ In dit opzicht kan het helpen om te weten dat de *PhG* initieel *Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins* getiteld werd. *PhG*: 596.

⁶⁵ Robert Charles Solomon, *In the Spirit of Hegel: A Study of G. W. F. Hegel's "Phenomenology of Spirit"* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1983), 278.

conceptualiseren van dat object.⁶⁶ Om dat ten volle te begrijpen, kan het nuttig zijn om te exploreren wat Hegel op het oog heeft met ‘concept’ (*Begriff*).⁶⁷

Zoals Solomon opmerkt, kan *Begriff* bij Hegel afhankelijk van de context een verschillende betekenis krijgen. Enerzijds kan *Begriff* verwijzen naar het *Absolute*.⁶⁸ *Das Absolute*, bij Hegel, slaat op een algemene, alomvattende conceptie van de realiteit. *Das Absolute* kennen wil zeggen dat we deze alomvattende conceptie van de realiteit *weten* (of daar op zijn minst inzicht in hebben). Dat staat tegenover, bijvoorbeeld, kennis die we verkrijgen via onze zintuigen (perceptie). *Absolutes Wissen* heeft de connotatie van een algemene conceptie van kennis en *das Absolute*.⁶⁹ Om, echter, een notie te hebben van een alomvattende realiteit (*Absolute*), moet de weg van natuurlijk bewustzijn naar absoluut weten doorlopen worden, en tijdens het doorlopen van deze weg zijn er verscheidene *Begriffe* die dienen als mediatie om dat absoluut weten te bereiken. Via conceptualisatie van verschillende verschijningen is het mogelijk om tot *Begriff* als alomvattende conceptie van de realiteit te komen. Op die manier werkt conceptualisatie mediërend: het is door de verschillende conceptualisaties van de verschijningen aan het bewustzijn dat het bewustzijn zijn weg vindt tot het *Absolute*.⁷⁰ Een alomvattende conceptie van de realiteit krijgt pas betekenis indien deze conceptie gesteld is. Zodra die gesteld is, kunnen de verleden conceptualisaties ‘terugkeergewijs’ in functie van dat *Absolute* geplaatst worden. Het is in deze terugkeerbeweging dat deze *Begriffe* hun waarheid tonen – wat deze conceptualisaties in werkelijkheid zijn. Denk hierbij aan een van de bekendste passages uit de *PhG*: “*Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen.*”⁷¹ Wat het *Absolute* in waarheid is, kan pas tot uiting komen indien dat proces een bepaald eindpunt heeft bereikt – en dit resultaat is het aanknopingspunt om het vormingsproces van natuurlijk bewustzijn naar waar weten te begrijpen. Sterker nog: dit resultaat is haar waarheid, en zodra deze waarheid bereikt is, is het mogelijk om een gepaste conceptie (*Begriff*) te hebben van de realiteit. In het laatste hoofdstuk van de *PhG* (*Das absolute Wissen*) komt dit punt nogmaals ter sprake: “*Sie ist der in sich*

⁶⁶ Zoals Solomon schrijft, krijgt ervaring bij Hegel een bredere betekenis dan bij zijn voorgangers aangezien de ervaring haar objecten al includeert. Verder is ervaring voor Hegel iets procesmatigs, en niet iets momentaans: het conceptualiseren van ervaring is deel van die ervaring zelf. Solomon, 278.

⁶⁷ Concept en begrip worden als synoniemen gebruikt.

⁶⁸ Solomon, *In the Spirit of Hegel*, 13.

⁶⁹ Solomon, 274.

⁷⁰ Solomon, 260.

⁷¹ *PhG*: 24.

zurückgehende Kreis, der seinen Anfang voraussetzt und ihn nur im Ende erreicht.”⁷² De *Sie* in dit citaat verwijst naar het procesmatige karakter van de *PhG*. Kennis is deze terugkerende cirkel. Hegel schrijft:

Er ist an sich die Bewegung, die das Erkennen ist, - die Verwandlung jenes *Ansichs* in das *Fürsich*, der *Substanz* in das *Subjekt*, des Gegenstandes des *Bewußtseins* in Gegenstand des *Selbstbewußtseins*, d.h. in ebenso sehr aufgehobenen Gegenstand oder in den *Begriff*.⁷³

Deze terugkerende beweging die als resultaat terug een nieuw begin stelt, gaat gepaard met een vervorming (*Verwandlung*) van een aantal concepten. Substantie wordt subject, *an sich* (ongereflecteerd) wordt *für sich* (gereflecteerd), en een object van bewustzijn wordt een object van zelfbewustzijn. Gegeven deze ‘gedaanteverwisseling’ aan het einde van het proces, kan Hegels *PhG* begrepen worden als een proces van (zelf)bewustwording. Het *Absolute*, op het einde van de cirkel, wordt zich bewust van wat dat *Absolute* in waarheid is, namelijk een bewustwording van zichzelf. Op deze manier wordt het Absolute subject: in deze terugkerende beweging (*an sich* naar *für sich*) wordt het *Absolute* deel van zichzelf (*Sichselbstwerden*) – en dit is zijn waarheid.⁷⁴ Om tot dit inzicht te komen, moet dat *Absolute* zijn vormen tegenkomen. Het doorlopen van de verschillende vormen die als momenten van het *Absolute* present gesteld worden, is een gestage ontwikkeling – een geschiedenis die de vorming zelf van dat begrip van het *Absolute* is. In de *PhG* is de *vorming* van de wijze waarop verschillende verschijningen zich aan ons bewustzijn voortdoen, evenzeer *ervaring* die het bewustzijn opdoet. Deze vorming noemt Hegel “ (...) *die ausführliche Geschichte der Bildung des Bewußtseins selbst zur Wissenschaft*”.⁷⁵ Hier is het van belang om een anachronistisch gevaar te ontruimen: wetenschap (*Wissenschaft*) verwijst hier allerm minst naar de wetten van de zwaartekracht of lichtbreking. *Wissenschaft*, in Hegels 19^e-eeuwse filosofische context, slaat op een alomvattende studie van de verschillende vormen van menselijke kennis *waaronder* (empirische) wetenschap. *Wissenschaft* omvat onder andere kunst, ethiek, religie en filosofie.⁷⁶ Absolute kennis betekent een conceptie hebben van de verschillende vormen van kennis die

⁷² *PhG*: 585.

⁷³ *PhG*: 585.

⁷⁴ *PhG*: 24.

⁷⁵ *PhG*: 73.

⁷⁶ Solomon, *In the Spirit of Hegel*, 173.

verschijnen aan het bewustzijn, en het geheel aan verschillende vormen van menselijke kennis is *Wissenschaft*.

Hier kan de lezer de vraag naar *Geist* opwerpen: waar situeert *Geist* zich in dit proces? Tenslotte is de titel van het werk ‘Fenomenologie van de *Geest*’, niet ‘Fenomenologie van het *Begriff*’ of ‘Fenomenologie van de Wetenschap’. Hierboven werd het ‘fenomenologische’ aspect geduid: het bewustzijn ervaart dingen, en de taak van de *PhG* is om tot een alomvattende conceptie te komen van de dingen die het bewustzijn ervaart. De rol die *Geist* hierin speelt, wordt door Solomon omschreven als “*The world, aware of itself as a self-conscious and comprehensible unity*”.⁷⁷ *Geist* is de drijfveer van de *PhG*: het (zelf)bewustwordingsproces in de *PhG* (van natuurlijk bewustzijn naar absoluut weten) is een zelfbewustwording van *Geist*: de wereld als een zelfbewustzijn. Het is evenzeer *Geist* die de verscheidenheid aan gestalten/vormen verenigt, maar deze verscheidenheid erkent als deelachtig aan zichzelf. Dit idee is te vinden in de volgende passage: “*Der Geist ist hiermit das sich selbst tragende, absolute reale Wesen. Alle bisherigen Gestalten des Bewußtseins sind Abstraktionen desselben; sie sind dies, daß er sich analysiert, seine Momente unterscheidet und bei einzelnen verweilt.*”⁷⁸ Op dit punt in de *PhG* komt *Geist* als een soort *plot-twist* van de onderneming van de *PhG*. De momenten die zich doorheen de *PhG* tonen, zijn niet meer dan abstracties van *Geist*: bewustzijn, zelfbewustzijn en rede. Voor het poneren van deze momenten *als moment* (Hegel gebruikt de term ‘*Isolieren*’), is *Geist* de voorwaarde: deze momenten zijn abstracties van *Geist*.⁷⁹ Abstractie mag hier niet opgevat worden in de zin van abstractie van *Geist* als geheel. Correcter zou zijn om abstractie te interpreteren als delen van *Geist*; als verschillende vormen die present gesteld worden *als momenten*. Hierboven werd al gesteld dat de *PhG* een proces is van bewustwording waarin het bewustzijn tot waarheid komt van wat dat bewustzijn in zichzelf is. De verschillende gestalten in deze weg naar het ware weten zijn momenten van dat proces. Deze momenten worden geïsoleerd, maar verdwijnen wederom. *Geist* is, dus, “*(...) diese Bewegung und Auflösung dieser Momente*”.⁸⁰ Dit alles doet denken aan absoluut weten – en in feite is er geen groot verschil tussen beide termen. *Geist* is, volgens Hegel, de laatste vorm in de ontwikkeling van het bewustzijn:

⁷⁷ Solomon, 284. Eigen cursivering.

⁷⁸ *PhG*: 325.

⁷⁹ *PhG*: 325-326.

⁸⁰ *PhG*: 326.

Diese letzte Gestalt des Geistes, der Geist, der seinem vollständigen und wahren Inhalte zugleich die Form des Selbst gibt und dadurch seinen Begriff ebenso realisiert, als er in dieser Realisierung in seinem Begriffe bleibt, ist das absolute Wissen; es ist der sich in Geistsgestalt wissende Geist oder das begreifende Wissen.⁸¹

Absoluut weten *is Geist* die zichzelf weet, en *Geist* die zichzelf weet, is absoluut weten. Deze zin kan overkomen als nonsensicaal, maar toch is dit een cruciaal deel van de *PhG*. De waarheid van *Geist* is de zekerheid van zichzelf als *Geist*: het proces waarin de verscheidenheid aan gestalten zich toont, is niets meer of minder dan *Geist* die bewust wordt van zichzelf. Een gestalte wordt geponeerd als verschijning aan het bewustzijn en gaat naadloos over naar een andere gestalte van het bewustzijn. Deze verscheidenheid aan gestalten zijn abstracties van *Geist* – en absoluut weten betekent dat *Geist* tot inzicht komt dat deze verscheidenheid, die ze eerst als onderscheiden van zichzelf ziet, toch tot zich neemt. De waarheid van *Geist*, volgens Hegel, is de finale vorm waarin *Geist* de gestalte aanneemt van de zekerheid met zichzelf (*Gewißheit seiner selbst*).⁸² Met andere woorden: *Geist* is de vereniging van de verschillende gestalten van het bewustzijn en het zelfbewustzijn van deze vereniging. Aangezien deze vereniging met de verschillende vormen van het bewustzijn én het zelfbewustzijn van deze vereniging samenvallen, is *Geist* in haar laatste gestalte waar weten (*Absolutes Wissen*). Wat in *Geist* verschijnt, is *Wissenschaft*: een alomvattend begrip van de verschillende disciplines die deel uitmaken van kennis.⁸³

De ontwikkeling van *Geist* die zichzelf leert kennen (een ontwikkeling van zelfidentiteit), wordt vaak aangeduid met de *Bildung*-metafoor. *Bildung* (vorming), in de Duitstalige context, verwijst veelal naar een vormingsproces, vergelijkbaar met ‘opgroeien’.⁸⁴ Denk bijvoorbeeld aan de overgang tussen kindertijd en volwassenheid: dit zijn de ‘vormingsjaren’. Maar denk bijvoorbeeld ook aan een opleiding. Na het verslijten van een aantal jaren op de filosofiebanken wordt gehoopt dat studenten geleidelijk gevormd worden om kennis te hebben over een aantal cruciale gebieden in de geschiedenis van de wijsbegeerte. *Bildung*, in de *PhG*, heeft een gelijkaardige connotatie. Net als de puberjaren of een opleiding gaat het over een vorming. Het

⁸¹ PhG: 582.

⁸² PhG: 582.

⁸³ PhG: 582-583.

⁸⁴ Dit kan op het eerste gezicht verwarrend zijn. Zoals een Duitstalige vriend van me opmerkte, heeft *Bildung* in de gebruikelijke Duitse context met kennis te maken (bijvoorbeeld: weten hoe zich te gedragen). Hoewel opgroeien en *bilden* niet hetzelfde betekenen, zijn ze niet compleet gescheiden van elkaar.

grote verschil is te situeren in de omvang van *Bildung* in de *PhG*: hetgeen zich vormt, is een inzicht in de basisbeginselen van *Wissenschaft*. In dat opzicht schrijft Solomon over *Bildung* als een intern openvouwen van een geïnstalleerde orde.⁸⁵ De wereld, met al haar verschijningen en vormen, is er. *Geist*, als vorming, is het Zelf dat tot inzicht komt van die wereld, en die wereld erkent als deel van haar eigen activiteit – in het bewustzijn.⁸⁶ In dit opzicht is *Bildung* een culturele vorming. Het zelf komt tot weten van zichzelf (zelfbewustzijn en zelfidentiteit) en de betrekking met de wereld die het Zelf tot zich neemt. De cultuur waarin dat Zelf zich situeert, is ook een verschijning voor het bewustzijn – en deze cultuur is evenzeer onderdeel van ons bewustzijn als de onmiddellijke waarneming van een dinokoek in mijn ‘persoonlijke’ bewustzijn. Momenten van ons bewustzijn omvatten ook het feit dat we deel zijn van een groter geheel. *Bildung* van *Geist* vereist een betrokkenheid met de wereld: het is de wereld en al haar verschijningen die deel van dat Zelf (*Geist*) uitmaken. Zoals Hegel schrijft: “*Der Geist ist das sittliche Leben eines Volks, insofern er die unmittelbare Wahrheit ist; das Individuum, das eine Welt ist.*”⁸⁷ *Geist* veronderstelt dat de wereld en personen die deel uitmaken van deze wereld, ook deel zijn van *Geist* – en deze betrokkenheid met de wereld is onderdeel van *Geist* zelf.⁸⁸ *Bildung* van *Geist* vereist dat er na een vorming een bewustzijn ontstaat dat het zelf en de wereld als onderdeel van één geheel omvat. Zoals Solomon illustratief opmerkt, is er zoiets als ‘teamgeest’ (van toepassing bij, bijvoorbeeld, voetbalploegen en nationalisme) dat verder gaat dan (in een zekere zin: voorbijgaat aan) het zelf als individu. Het zelf is leeg indien het niet in een groter verband wordt geplaatst, en moet zich daardoor noodzakelijkerwijs kunnen identificeren met een groter Zelf indien het een identiteit wil hebben.⁸⁹ De zelfbewustwording van *Geist* in de *PhG* is in dat opzicht het zelf dat inziet dat het deelachtig is aan één omvattend Zelf, één omvattend bewustzijn. Dit omvattende bewustzijn gaat noodzakelijk samen met het bewustzijn van een wereld.

Vooraleer ik dit deel afsluit, wil ik kort wijzen op de dubbele betekenis die *Bildung* in de *PhG* kan hebben. Hegel schrijft in het voorwoord van de *PhG* het volgende: “*Der Anfang der Bildung und des Herausarbeitens aus der Unmittelbarkeit des substantiellen Lebens wird immer damit gemacht werden müssen, Kenntnisse allgemeiner Grundsätze und Gesichtspunkte zu erwerben,*

⁸⁵ Solomon, *In the Spirit of Hegel*, 197.

⁸⁶ Solomon, 198.

⁸⁷ *PhG*: 326.

⁸⁸ *PhG*: 327.

⁸⁹ Solomon, *In the Spirit of Hegel*, 202.

(...).”⁹⁰ In deze passage gaat het over het begin (*Anfang*) van *Bildung*, en niet over *Bildung* zelf. Toch geeft Hegel hier antwoord op de vraag die wellicht menig filosofiestudent zich stelt: waarom zouden we de *PhG* moeten lezen? Om tot inzicht te komen van wat de algemene grondbeginselen/principes van een wetenschappelijk systeem zijn. Aangezien Hegel hier spreekt over het *begin* van *Bildung*, kan hieruit afgeleid worden dat Hegel een niet-metaforische betekenis op het oog heeft. De ware vorm van waarheid leren kennen is noodzakelijk indien men tot ‘goede filosoof’ gevormd wil worden – en dit inzicht is het begin van *Bildung*. Hegel betracht de filosofie naar een wetenschappelijk systeem te brengen. Dat is noodzakelijk indien filosofie “*Liebe zum Wissen*” wil zijn.⁹¹ Het eindresultaat van dit systeem is *Absolutes Wissen*: kennis over kennis in het algemeen. *Bildung*, in de *PhG*, kan dus zowel een metaforische betekenis voor de ontwikkeling van *Geist* als een niet-metaforische grondgedachte voor de *PhG* in het algemeen hebben.

Hierboven heb ik me trachten te beperken tot wat ik noodzakelijk acht om de posities in de secundaire literatuur beter te begrijpen en te kunnen beoordelen wat het komische potentieel van de *PhG* betreft. Vooraleer ik hiernaar zal verwijzen, verdient er nog één punt aandacht om Hegels opzet en methode beter te begrijpen, namelijk wat die methode precies inhoudt.

2.1.2 Een komische methode: dialectiek

Hierboven werd kort aangehaald dat, voor Hegel, *conceptualiteit zelf* ervaring is. Zoals Solomon schrijft, is dit de *set-up* van de *PhG*: concepten (*thoughts*) trachten te denken *als* ervaringen in het bewustzijn.⁹² Het present stellen van het verschijnende weten hangt samen met de wijze waarop dat verschijnende weten gepresenteerd wordt, namelijk dialectisch. De première van deze term, in de *PhG*, wordt gegeven in het voorwoord. Daar schrijft Hegel dat dialectiek het present stellen van het terugkeren van het begrip in zichzelf is.⁹³ Indien een concept wordt geponereerd (als moment), is het stellen van een concept een terugkeer van het begrip in zichzelf – en dat is ook ervaring.⁹⁴ In het artikel van de SEP over Hegels dialectiek wordt deze dialectische beweging, net als een goede grap, gekarakteriseerd als bestaande uit

⁹⁰ *PhG*: 13-14.

⁹¹ *PhG*: 14.

⁹² Solomon, *In the Spirit of Hegel*, 285. In de *PhG*, in tegenstelling tot de *Logik*, zijn concepten als ervaringen in het bewustzijn het onderwerp van zijn onderneming (cf. voetnoot 66).

⁹³ *PhG*: 61.

⁹⁴ Cf. *PhG*: 78.

drie momenten. Samengevat: (1) er wordt een concept gefixeerd, stabiel gezet, (2) dit concept gaat over in zijn tegengestelde en (3) de tegenstellingen van (1) en (2) worden verenigd.⁹⁵

Nu niet samengevat. Om stap 1 te begrijpen (en, bijgevolg, de volgende stappen in de dialectiek) wil ik een andere betekenis van ‘concept’ duiden. Hierboven werd gesteld dat *Begriff* kan verwijzen naar een alomvattende conceptie van de realiteit. Verwarrend genoeg kan *Begriff* bij Hegel meerdere betekenissen dragen. Een concept (*Begriff*) kan verwijzen naar een manier om de wereld zoals die zich aan ons voordoet, te begrijpen. Waar deze mosterd, waarschijnlijk, vandaan komt, is bij de denkcategorieën van Immanuel Kant (1724-1804).⁹⁶ Volgens Kant zijn categorieën (*reine Verstandesbegriffe*) regels van ons denken (bijvoorbeeld causaliteit) die helpen om de ervaringsobjecten (tijdruimtelijk gesitueerde objecten) te ordenen.⁹⁷ In stap 1 wordt een concept bepaald, geponeerd als een stabiel iets. Door de eenzijdigheid van deze bepaling ondergaat het concept een verandering in zijn tegengestelde. Gegeven de Kantiaanse invloed, kan deze bepaling begrepen worden als een zelfbetrekking van de categorieën op zichzelf – zonder noodzakelijk tijdruimtelijke objecten in deze soep te mengen. Tijdruimtelijke objecten zijn geen voorwaarde om tot kennis te komen over deze categorieën/concepten.⁹⁸ Vanuit het begrip *zelf* kan er over het begrip worden gedacht, en de betrekking van het begrip op zichzelf is *evenzeer ervaring*. Dat het begrip op zichzelf betrokken is, impliceert dat, indien we ervaring willen opdoen van dat begrip, er bij dit begrip zelf gebleven moet worden. Hoe, binnen Hegels systeem, een begrip bepaald wordt, is eenvoudig, simpel (*einfachen Bestimmungen*).⁹⁹ Een eenvoudige bepaling is wat Hegel een zuivere zelfbeweging (*reine Selbstbewegungen*) noemt: een beweging die gaat *van* het concept *op* het concept, zonder bepalingen te betrekken die buiten het concept zelf liggen.¹⁰⁰ De conceptuele *toolkit* wordt hier op zichzelf betrokken, zonder dat materie de vorm stuurt of de vorm de materie in handen heeft.

⁹⁵ Julie E. Maybee, ‘Hegel’s Dialectics’, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, onder redactie van Edward N. Zalta, Winter 2020 (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2020), <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/hegel-dialectics/>. In paragraaf 2.2 zal ik trachten aan te tonen hoe dialectiek werkzaam is in de ontwikkeling van concepten *an sich*. Belangrijk hier om mee te nemen is dat Hegels systeem, door de levendige aard van concepten, zich noodzakelijkerwijs dialectisch moet voordoen, en dat dit zich al toont in de onderneming van de *PhG*.

⁹⁶ Solomon, *In the Spirit of Hegel*, 13.

⁹⁷ KrV, A80/B106.

⁹⁸ Hierin verschilt Hegels systeem wezenlijk met het transcendentale idealisme van Kant. Volgens Kant zijn ervaringsobjecten een voorwaarde om tot concepten te komen, en vice versa. Een punt dat zich toont in deze cruciale passage van de *KrV*: “*Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind*” (KrV, A51/B75). Het verschil tussen Kant en Hegel komt in paragraaf 2.2.1 verder ter sprake.

⁹⁹ Hegel geeft enkele voorbeelden van eenvoudige bepalingen: *Ansichseins, Fürsichseins, Sichselbstgleichheit* PhG: 56.

¹⁰⁰ PhG: 56.

Breder, in de context van *Wissenschaft* als alomvattende conceptie van de realiteit, kan *Begriff* verwijzen naar begrip van de wereld. *Wissenschaft* laat zich best organiseren via *Begriff* (in de bredere zin).¹⁰¹ Hierboven werd gesteld dat *Begriffe* (conceptualisaties van verschijningen) als mediërend dienen om tot *Begriff* in de bredere zin te komen. De zelfbetrekking van een concept getuigt van een zekere levendigheid aan de kant van het concept. Een wetenschap moet, indien ze serieus genomen dient te worden, zich laten leiden door deze zelforganisatie van *Begriff* op basis van de zuivere zelfbepaling van *Begriff* op zichzelf.

Deze organisatie houdt echter een tweede stap in. (2) kenmerkt zich, omwille van die reden, door *instabiliteit*: het initieel stabiel geponeerde concept wordt geconfronteerd met de eenzijdige bepaling van dat concept zelf, waardoor er een transitie plaatsvindt. Deze eenzijdigheid is, namelijk, een beperking aan de kant van het concept zelf. Hierdoor kan het niet meer als vaststaand beschouwd worden. Deze transitie, aangezien ze voorbijgaat aan de eenzijdigheid van het eerste, bepaalde concept, is een overgang naar het *tegengestelde van dit concept*: het bepalen van een concept als eenzijdig toont op een manier de beperking van dat concept, met als gevolg dat er een negatie bij het concept geplaatst wordt. Aangezien er hier een eerste negatie van het concept speelt (concepten bevatten een bepaalde beperking), is dit een *negatief-rationeel* moment.¹⁰² Ook dit idee is te vinden in de *PhG*. Het stellen van een concept zegt, impliciet, iets over wat het concept *niet* is, maar deze abstractie is onderdeel van het proces. Zoals Hegel schrijft: “*Diese [Wahrheit] schließt also ebenso sehr das Negative in sich, dasjenige, was das Falsche genannt werden würde, wenn es als ein solches betrachtet werden könnte, von dem zu abstrahieren sei.*”¹⁰³ Hetgeen zich niet toont in het poneren van een begrip, toont zich, gegeven dit citaat, evenzeer als deel van het begrip (namelijk: als wat het *niet* is). Met het poneren van een concept verdwijnt er een concept, namelijk datgene wat het concept *niet* is. En toch ontstaat er een ‘nieuw’ moment. Het verschijnen van een verdere bepaling is “*(...) das Entstehen und Vergehen, das selbst nicht entsteht und vergeht, sondern an sich ist, und die Wirklichkeit und Bewegung des Lebens der Wahrheit ausmacht.*”¹⁰⁴ Zoals hierboven geschreven, is de bepaling iets *levendigs*: het concept wordt op zichzelf betrokken en hiervoor moet het concept op zichzelf beweeglijk zijn. Doordat een begrip als eenvoudig moment bepaald moet worden, zit een wezenlijk onderdeel van dat begrip in de verschillende,

¹⁰¹ PhG: 51.

¹⁰² Maybee, ‘Hegel’s Dialectics’.

¹⁰³ PhG: 46.

¹⁰⁴ PhG: 46.

onderscheiden momenten die geleid hebben tot dat ene, bepaalde begrip. Deze onderscheiden momenten zijn onderdeel van de negatie van een bepaald begrip. De relatie tussen wat een begrip is en wat een begrip niet is, wordt door Hegel samengevat in de volgende passage: “*Das Falsche (...) wäre das Andere, das Negative der Substanz, die als Inhalt des Wissens das Wahre ist. Aber die Substanz ist selbst wesentlich das Negative, teils als Unterscheidung und Bestimmung des Inhalts, teils als ein einfaches Unterschieden, d.h. als Selbst und Wissen überhaupt.*”¹⁰⁵ De verhouding van een concept (substantie) tegenover zijn onderscheiden momenten (het negatieve van een bepaald begrip) is evenzeer onderdeel van de waarheid van dat concept. Een wezenlijk deel van substantie zit, zoals hierboven omschreven, in wat die substantie *onderscheidt* van andere substanties (in wat de substantie *niet* is).

Even een intermezzo: kan er niet gezegd worden dat sommige grappen volgens dezelfde logica functioneren? Stel de klassieke grap in de vorm van een dialoog voor, waarbij een kind vraagt aan diens moeder: “Wat is het om te eten?”, de moeder antwoordt: “Stront met bonen”, waarop het kind reageert: “Verdorie. Alweer bonen.”¹⁰⁶ Indien de grap licht aangepast wordt naar: “Wat is het om te eten?”, “Bonen”, “Verdorie, alweer bonen”, wordt er niets wezenlijks gezegd over het gerecht dat klaargemaakt wordt. Er zijn bonen. Punt. De negatie van een schijnbaar essentieel element (dat er feces tussen het gerecht zitten) is een verdere bepaling van het gerecht (het voegt iets toe). Het succes (of liever: de wezenlijkheid) van deze grap is te wijten aan het spel waarin de essentie van een ding zich toont door iets te poneren wat geen deel is van deze essentie. Hier gebeurt er echter een twist: de negatie van een toevoeging is *eigenlijk* wel de essentie van dat concept. In de *PhG* is deze bovenstaande logica van belang. De verschillende, onderscheiden momenten zijn een wezenlijk onderdeel van een bepaalde vorm/*Begriff* – en om een volledig beeld te krijgen van het absolute weten moeten deze onderscheiden momenten present gesteld worden. Dit houdt echter in dat er bij dat ‘present stellen’ gestalten onderscheiden (genegeerd) worden van elkaar – en deze onderscheiden zijn zelf wezenlijk onderdeel van de gestalte die present gesteld is.

In een derde moment – het speculatieve moment – wordt de tegenstelling tussen deze eerste twee momenten verenigd in een verdere bepaling. Deze derde bepaling negeert de contradictie

¹⁰⁵ PhG: 40. In de Duitse editie staat het woord *einfaches* cursief.

¹⁰⁶ Mijn excuses tegenover de lezer voor het vulgaire taalgebruik. Het succes van deze grap is, echter, deels te wijten aan de platitude en de manier waarop hiermee wordt omgegaan. Verander ‘stront’ door ‘uitwerpselen’ en een deel van de spontaniteit van deze grap gaat verloren.

tussen (1) en (2), maar verenigt deze contradictie in een verdere bepaling. Het uiteindelijke resultaat van de *PhG* (en, in algemenere zin, van Hegels systeem) is om een alomvattende bepaling te hebben (cf. *das Begriff*) die al haar deelconcepten als momenten al bevat.¹⁰⁷ Hierboven werd gezien dat *Geist* deze totaliteit van onderscheiden vormen bevat als abstracties van zichzelf – en dat het eindresultaat het inzicht is dat *Geist* subject is die zichzelf geworden is, en al haar onderscheiden momenten erkent als elementen van dit zelfbewustzijn. In de *PhG* stelt Hegel dat deze zelforganisatie zich realiseert in twee bewegingen. Een eerste beweging kenmerkt zich doordat het zijnde (iets wat is) voor zichzelf iets anders wordt, en daarmee een *onderscheiden* en een *poneren* (*setzen*) is. In een tweede beweging maakt dit er-zijnde (*Dasein*, bepaald zijn) zichzelf terug tot moment. Bij de tweede beweging wordt deze eerste beweging van negativiteit teruggekeerd, en wordt ze gezien als een worden (*Werden*) van bepaalde eenvoud. Deze negativiteit, dit onderscheid, zit echter in het zijnde zelf vervat.¹⁰⁸ Omwille van die reden tracht het *begrijpend denken*, wat Hegel onderneemt, de beweeglijkheid van het concept immanent (in het concept zelf) te denken: de inhoud wordt niet afgesnoept van iets wat buiten een bepaald begrip ligt.¹⁰⁹ Om de *Anstrengung des Begriffs* op zich te nemen, moet *Wissenschaft* niet haar inhoud buiten dit begrip zelf zoeken.¹¹⁰ Het uiteindelijke inzicht – de *punch-line* van de dialectiek in de *PhG* – is dat hetgeen de verschillende gestalten onderscheidt, *eigenlijk Geist* is, die subject wordt: de vereniging van de verscheiden geponeerde gestalten (tegenstellingen) zijn onderdeel van *Geist* zelf.

Een grappend voorbeeld om dit samenvattend te illustreren:

Mark, een man met dementie, komt een café binnen, gaat zitten aan de toog en bestelt een pint. Op een gegeven moment komt Willem, een persoon zonder dementie, naast Mark zitten. Willem vraagt aan Mark: “Ken je toevallig een goede grap?” Hierop zegt Mark: “Jazeker! Mark, een man met dementie, komt een café binnen...”

Hetgeen deze grap succesvol maakt, ligt enerzijds in het gebrek aan een duidelijke *punch-line*, die op zich de *punch-line* is. Bij de *set-up* wordt duidelijk gemaakt dat een man, Mark, dementie heeft en een café binnengaat. De grap die Mark dient te vertellen, is al de grap die verteld wordt. De discontinuïteit bevindt zich hier in het feit dat de toehoorder al vervat zit in de grap zonder

¹⁰⁷ Maybee, ‘Hegel’s Dialectics’.

¹⁰⁸ *PhG*: 51-52.

¹⁰⁹ *PhG*: 52.

¹¹⁰ *PhG*: 56.

dat eerst goed en wel te beseffen. Nu in Hegeliaanse logica: gelijkaardig aan de *PhG* bestaat de *punch-line* in deze grap uit een proces van zelfbewustwording. Eerst wordt een concept geponeerd (in deze grap voorgesteld als een man met dementie op café). De twist uit zich op het punt waarop Willem vraagt aan Mark om een grap te vertellen, én Mark de grap die verteld wordt, terug aanvangt. Op het einde van de grap (het moment van herhaling) valt de hierboven omschreven derde stap samen met de tweede stap. Er wordt een negatie geponeerd (de grap wordt herhaald), en deze negatie is eveneens hetgeen het begin en het einde van de grap verbindt. Door de negatie wordt een terugkoppeling gemaakt naar het begin. Door deze terugkoppeling komt de toehoorder tot het inzicht dat de vereniging van de negatie van de *punch-line* met het begin van de grap het wezen van de grap uitmaakt.

In een analyse van een gelijkaardige grap omschrijft Žižek in *The Most Sublime Hysteric* (2014) dit proces als volgt: “*Philosophical reflexivity consists in the mediating movement through which the One comes to include its alterity, the Subject appropriates the substantial content opposed to it by positing itself as the unity of itself and its other.*”¹¹¹ Dezelfde logica is te vinden bij zowel de bovenstaande grap als de *PhG*. Op het einde wordt het duidelijk dat de waarheid van het proces al in het proces zelf te vinden is. Het subject verenigt zichzelf met het proces dat bestaat uit een verscheidenheid aan momenten. Het zelfbewustwordingsproces van het subject, dus, houdt in dat het subject deze verscheidenheid erkent als delen van zichzelf. Op die manier heeft Mark een gelijkaardige rol als *Geist* in de *PhG*. *Geist* hoort herhaaldelijk dezelfde grap, en op het einde van de *PhG* wordt het voor *Geist* duidelijk dat het *Geist* zelf is die deze grap aan het vertellen is – en wordt *Geist* subject.

Hegels punt lijkt te zijn dat deze vorming noodzakelijkerwijs dialectisch moet gebeuren. Wat ik hierboven duidelijk heb trachten te maken, is aantonen dat de dialectische methode iets grapmatigs heeft. Samengevat kan gesteld worden dat er in de *PhG* een onderscheid is tussen inhoud (verschijningen voor het bewustzijn) en methode (dialectiek) in tegenstelling tot Hegels *Logik*. Daar komen we later op terug. Het toepassen van de methode op de inhoud laat het toe om te onderzoeken welk komisch potentieel de *PhG* bevat. In de secundaire literatuur wordt dit erkend – maar om dit te evalueren, moet er eerst gekeken worden naar wat er precies in die literatuur staat.

¹¹¹ Slavoj Žižek, *The Most Sublime Hysteric: Hegel with Lacan*, vertaald door Thomas Scott-Railton (Cambridge: Polity, 2014), 108.

2.1.3 De komische receptie van de *Phänomenologie*

Zoals vermeld, wordt er vaak verwezen naar de *PhG* als Hegels meest komische werk. In deze paragraaf wil ik, de bovenstaande achtergrond in het achterhoofd houdende, duiden en beoordelen wat er in deze posities precies naar boven komt. Vanwege inperkingsredenen zal ik focussen op twee denkers die uitvoerig aandacht besteed hebben aan de komedische structuur van de *PhG*: Jamila Mascot en, wederom, Zupančič.

Zupančič zal het komische potentieel van Hegels *PhG* zoeken bij *Geist*. Ze verwijst hier niet meteen naar *Geist* die zichzelf wordt op het einde van de *PhG*, maar naar het hoofdstuk in de *PhG* die deze titel draagt.¹¹² *Der Geist* bevindt zich tussen het hoofdstuk over rede (*V. Gewißheit und Wahrheit der Vernunft*) en religie (*VII. Die Religion*). Zoals Zupančič aangeeft, is *Geist* het bewustzijn van de momenten bewustzijn-zelfbewustzijn-rede. Hierboven werd al gesteld dat deze momenten abstracties zijn van *Geist*. De overgang van rede naar *Geist* is een proces van bewustwording: *Geist* wordt zich bewust van het feit dat deze gestalten deelachtig zijn aan haarzelf, en dat deze gestalten deel uitmaken van de wereld van *Geist*.¹¹³ Hiermee introduceert Zupančič het *wereldse* aspect van *Geist* – een gedachte die in de *PhG* als volgt te vinden is: “*Der Geist ist das sittliche Leben eines Volkes, insofern er die unmittelbare Wahrheit ist; das Individuum, das eine Welt ist.*”¹¹⁴ *Geist* is een overgang van gestalte naar gestalte van zichzelf. Een zelfbewustwording, zoals hierboven omschreven. Deze gestalten zijn deelachtig aan iets, en dit ‘iets’ is de wereld van *Geist*. In dat opzicht is *Geist* onlosmakelijk verbonden met *Bildung*: dit zelfbewustwordingsproces poneert moraliteit als deel van *Geist*.¹¹⁵ Wat Zupančič hier opmerkt, is dat wanneer *Geist* ten tonele komt, er een *shift* plaatsvindt van bewustzijn naar zelfbewustzijn. *Geist* is het inzicht dat de gestalten die zich tot een bepaald punt toonden als gestalten van het bewustzijn, nu verheven worden tot gestalten van *Geist*, die het zelfbewustzijn van deze gestalten is. Hierboven werd naar dit gegeven al verwezen als de *plot-twist* van de *PhG*. De momenten van bewustzijn zijn er slechts doordat *Geist* er de voorwaarde voor vormt. Nu Hegel op het punt is gekomen dat *Geist* zich bewust is van het gegeven dat de momenten van bewustzijn abstracties zijn van haarzelf, verandert er iets. Het *Absolute (Geist)* moet tot

¹¹² Cf. VI: *Der Geist*. *PhG*: 324.

¹¹³ Zupančič, *The Odd One In*, 13.

¹¹⁴ *PhG*: 326.

¹¹⁵ *PhG*: 327.

inzicht komen in wat het voor zichzelf, als bewustzijn, is. Zupančič omschrijft dit als het hoofddoel van de *PhG* vanaf dit punt. Het *Absolute* ...

(...) which has to achieve its self-consciousness. The section on Religion is thus a peculiar Divine Comedy, in which what is at stake is, so to speak, a ‘consciousness-raising’ of the Absolute itself (that is to say, of the Absolute as materially existing in different forms of religion and art).¹¹⁶

Wat hier verandert in vergelijking met de voorgaande delen van de *PhG*, is dat *Geist* zichzelf ziet als onderdeel van het proces dat de verschillende gestalten present stelt. Contextueel: In de *PhG* komt het hoofdstuk over religie (*VII. Die Religion*) vlak na het hoofdstuk dat *Geist* bespreekt (*VI. Der Geist*). In Hegels *PhG* komt de komedie ter sprake in de context van de kunstreligie (*Die Kunstreligion*), vlak voor de geopenbaarde religie (*Die offenbaren Religion*), meer specifiek in het deel over het geestelijke kunstwerk (*geistige Kunstwerk*).¹¹⁷ Op dit vlak is er sprake van een “consciousness-raising” van het *Absolute*. Of, in andere woorden, het is het zelfbewustzijn zelf dat zichzelf ervaart in het bewustzijn. Zupančič spreekt in dat opzicht van een dubbele beweging: enerzijds komt *Geist* tot inzicht dat het niet bestaat buiten de concrete beleving van bewustzijn (in religie, bijvoorbeeld), anderzijds is *Geist* zelf dat zelfbewustworden (cf. *Sichselbstwerden*).¹¹⁸ Deze dubbele beweging kan misschien het best begrepen worden vanuit de bovenvermelde grap. Het moment dat de aanwezigheid van Mark geponeerd wordt, is ‘grappenmaker-Mark’ al aanwezig. ‘Grappenmaker-Mark’ komt pas tevoorschijn op het moment dat deze tweede Mark geponeerd wordt. Bij dit tweede moment ontstaat er het inzicht dat de tweede Mark al bij de eerste Mark aanwezig was. Wat geweest is, wordt pas bij deze tweede beweging een essentieel onderdeel van deze beweging. Hiervoor is deze tweede beweging nodig. Om tot het inzicht te komen dat deze bewegingen tot hetzelfde proces behoren, moeten ze elkaar ontmoeten. Om Zupančič erbij te halen: zij zou spreken over een “paradoxical coincidence” van Mark 1 en Mark 2.¹¹⁹ Dit *toeval* wordt behouden als essentieel onderdeel. Deze derde stap (het speculatieve moment; cf. supra) is wat de *punch-line* van de Mark-grap vormt.

¹¹⁶ Zupančič, *The Odd One In*, 14.

¹¹⁷ *PhG*: 529.

¹¹⁸ Zupančič, *The Odd One In*, 14-17.

¹¹⁹ Zupančič, 16.

So far, so good. In een volgend hoofdstuk zal Zupančič, echter, afwijken van een algemene bespreking van de *PhG*, en richt ze zich op wat Hegel in de *PhG* schrijft over de komedie. In paragraaf 1.2.1 werd Hegels theorie van de komedie al besproken vanuit de *VÄ*. In de *PhG* staat de zelfbewustwording van *Geist* op het spel. Vanuit de algemene opzet van de *PhG* kan het volgende gezegd worden: de komedie verschijnt als een moment (abstractie) van *Geist*. Bij de komedie, gegeven dit proces, gebeurt er iets *bijzonders*. De positie van Zupančič met betrekking tot het komische potentieel van de *PhG* kan als volgt samengevat worden: “(...) *comedy is the universal at work*”.¹²⁰ In de komedie wordt het subject het *Absolute*, en het *Absolute* wordt subject.¹²¹ Het ideale, het absolute, het goddelijke... ontmoet in de komedie zijn concrete gedaante, als subject. Dat vat Zupančič op als een *negatie* van het Goddelijke, geïnspireerd door de volgende passage in de *PhG*:

Das *einzelne Selbst* ist die negative Kraft, durch und in welcher die Götter sowie deren Momente, die daseiende Natur und die Gedanken ihrer Bestimmungen, verschwinden; zugleich ist es nicht die Leerheit des Verschwindens, sondern erhält sich in dieser Nichtigkeit selbst, ist bei sich und die einzige Wirklichkeit.¹²²

Het Zelf van de acteur (het personage) valt samen met de rol die dat personage speelt. Het is niet zo dat, zoals in de tragedie, het personage een bepaald ideaal *vertegenwoordigt* en er alles aan doet dit ideaal te bereiken. Correcter, aldus Zupančič, zou zijn om te stellen dat het personage zichzelf als personage vertegenwoordigt op het podium – en dat dit personage *als personage* de vernietiging (*Nichtigkeit selbst*) is van een (abstracte) vorm van het *Absolute*. Op dit vlak is er sprake van een terugkeer van het algemene in zichzelf (*Rückkehr alles Allgemeinen in die Gewißheit seiner selbst*).¹²³ Het komedische subject is het *Absolute* aan het werk als subject. Waar de tragedie gekenmerkt wordt door een personage dat een bepaald ideaal representeert (zoals rechtvaardigheid en de staat), speelt in de komedie dat personage zelf het ideaal. Daardoor is het geen al te groot probleem dat het komedische personage onvolmaakt is en tekorten heeft. Het *Absolute* als onbereikbaar gegeven “*out there*” verdwijnt en poneert zich *als subject* – en dit subject laat zich in met absurditeiten. In de tragedie, daarentegen, is het personage een vertegenwoordiging van een ideaal. Dat ideaal blijft onbereikbaar en is daardoor

¹²⁰ Zupančič, 27.

¹²¹ Zupančič, 28. Dit staat in contrast met de tragedie, waarin het subject het *Absolute* *tentoonstelt*, en het epos, waarin het subject het *Absolute* verhaalt (*narrates*). Zupančič, 27-28.

¹²² *PhG*: 544.

¹²³ *PhG*: 544.

abstract. In de komedie is daarentegen een beweging te herkennen van het abstract-universele naar het concreet-universele – een beweging van het universele op zichzelf. Doordat het universele zich uit als een beweging op zichzelf, wordt het subject zoals Zupančič schrijft:“(…) *in comedy, the universal is on the side of undermining the ‘universal’; the comic movement, its ‘negative power,’ is the movement of the universal itself (and precisely as movement, this universal is also the subject)*”.¹²⁴ De komedie, bij Hegel, heeft op deze manier een structuur die haar onvernietigbaar maakt en een zekere levendigheid heeft. Denk bijvoorbeeld aan het cartoonpersonage ‘Jos, het debiele ei’ van humorist Jeroom. In een van de bekendste avonturen van dit personage is de volgende sequentie te zien. Jos wandelt, valt en breekt. Uit de gebroken eierschalen komt een vogel tevoorschijn. Deze vogel wandelt en legt een ei. Dat ei blijkt Jos te zijn. Kurkdroog eindigt de cartoon met Jos, afgebeeld zoals op het eerste prentje, met een tekstballon waarop te lezen staat: “*weird*”. Er is sprake van een zekere onvernietigbaarheid (Jos breekt, maar later komt Jos tevoorschijn alsof er niets gebeurd is). In de komedie is er een beweging te herkennen waarin het universele niet louter ‘abstract-universeel’ kan blijven en zich concreet moet tonen. Dit concreet-universele is een beweging die het abstract-universele maakt op zichzelf, waarin het enkel kan verschijnen aan het bewustzijn als concrete gedaante. Zoals Zupančič schrijft: “*The turn or shift at stake here is thus not a shift from the universal to something else, but a shift within the universal itself.*”¹²⁵ Wat het abstract-universele mankeert, is een concrete gedaante. Doordat het universele een beweging maakt van zichzelf op zichzelf, zijn abstractie hierdoor verliest, maar desalniettemin universeel blijft, is de gepaste reactie samen te vatten onder “*weird*”. Deze ‘weirde’ beweging is niettemin noodzakelijk voor *Geist* om tot inzicht te komen in wat *Geist* voor zichzelf is.¹²⁶ Zoals gezien, eindigt de *PhG* met een vergelijkbare zelfbewustwording, waarin *Geist* tot inzicht komt dat het *Geist* is die de verschillende gestalten als onderscheiden delen poneert – en *Geist (Absolute)* op die manier subject wordt. Omwille van die reden is het niet vreemd dat Hegels bespreking van de komedie zich vlak voor de *punch-line* van de *PhG* situeert: *Absolutes Wissen*.

Zupančič maakt de link met Hegels esthetische schriften niet. Toch lijken de *PhG* en de *VÄ* – hoewel ze een andere insteek hebben – niet incompatibel met elkaar. Zoals gezien in hoofdstuk

¹²⁴ Zupančič, *The Odd One In*, 28.

¹²⁵ Zupančič, 38.

¹²⁶ Zupančič zal stellen dat deze concretisering van het universele een materialisering van *Geist* is. Dit wordt duidelijk wanneer de link tussen het komische en een mentale capaciteit linguïstisch geuit wordt in termen als ‘*mot d’esprit*’, ‘*Witzig*’, ‘*Geistreich*’ of het Nederlandstalige ‘geestig’. Zupančič, 38.

1, is de komedische held een personage dat een bepaald ideaal nastreeft, maar door de nietigheid van dat ideaal en de koppigheid van dat personage om een ideaal te bereiken in tegenspraak komt en faalt. Dit falen gaat voor het personage gepaard met een bepaalde onbekommerdheid. Eenzelfde ‘je m’en foutisme’ is te vinden in de komedische structuur van het concreet-universele. Het universele ondermijnt zichzelf, maar in dit ondermijnen wordt het ‘concreet’ en geeft het blijk van een bepaalde ‘levendigheid’: er wordt een andere gestalte geponeerd nadat de initieel abstracte vorm ontkend werd. De concrete vorm van het universele *is* de essentie van het universele – met als gevolg dat er voor het bewustzijn een vorm geponeerd wordt waarin het universele *aan het werk* is.¹²⁷ Een komedie laat een universeel idee doorschijnen als subject, en in deze concretisering wordt ze de inherente waarheid van het universele.¹²⁸ Op die manier getuigt dit van een zekere onbekommerdheid aan de kant van het universele. Deze onachtzaamheid kan er, echter, enkel zijn indien er ook een tegenstelling aanwezig is. In dit geval is er een tegenstelling aanwezig tussen enerzijds het universele en anderzijds het falen van dat universele in zijn concrete gestalte. De concrete gedaante en het falen dat daarbij hoort, zijn echter zelf een uiting van het universele. Om het met de woorden van Zupančič te zeggen: “(...) *the universal itself is precisely as idiotic as its concrete and individual appearance*”.¹²⁹ Deze *idiotie* houdt het universele echter niet tegen om universeel te zijn – en op die manier is het universele ‘onbekommerd’ wat zijn eigen falen aanbelangt. Om het wat grappend te zeggen: het concreet-universele is de ezel die zich aan dezelfde steen stoot, en nog eens stoot, en nog eens stoot... en desalniettemin ezel blijft. Een link met het komedische karakter vanuit Hegels esthetica staat het hoofdargument van Zupančič niet noodzakelijk in de weg, en kan dit zelfs verhelderen.

Jamila Mascats komedische lezing van de *PhG* volgt tot op zekere hoogte de punten die Zupančič maakt. Toch zijn er enkele verschillen. Mascat zal, bijvoorbeeld, verwijzen naar Hegels esthetica en haar lezing van de *PhG* daarop baseren. Zoals eerder gezien, krijgt het komedische subject in Hegels esthetica een speciale plaats: het subject gaat voor een bepaald ideaal, maar door de contradictie tussen de doelen die het subject stelt en de middelen om dat doel te bereiken is het komedische subject gedoemd om te falen in diens missie. Op die manier

¹²⁷ Cf. supra. Zoals eerder gezien, is deze gestalte deelachtig aan *Geist*, die het concreet-universele (de komedie) poneert als een van haar momenten om tot absoluut weten te komen.

¹²⁸ Zupančič, *The Odd One In*, 37-38. Zupančič merkt op dat dit zich uit in de manier waarop komedies getiteld zijn (“tramp”, “worker”, “misanthrope”...). Zupančič, 37.

¹²⁹ Zupančič, *The Odd One In*, 38.

is er sprake van een “*self-negating subjectivity*”: het subject zal zichzelf niet volledig identificeren met deze doelen waardoor er een bepaalde lichtzinnigheid ontstaat.¹³⁰ Volgens Mascat legt deze algemene structuur van de komedie de pretenties van het subject bloot, gepaard met diens ongegronde opvattingen en overtuigingen. Het komedische subject erkent de tegenstelling tussen diens acties en het doel door lichtzinnigheid. Dit betekent niet dat de komedie een cultus van individualiteit bewierookt, maar net de paradox tussen de pretenties van het komedische subject en diens ongegronde opvattingen ontmaskert.¹³¹ Met andere woorden: de komedie heeft het talent om contradicties in ons *handelen* te tonen en te expliciteren. In de *PhG* is een soortgelijke structuur op te merken, argumenteert Mascat. De weg van het natuurlijke bewustzijn naar het absolute weten wordt gekenmerkt doordat het natuurlijke bewustzijn *faalt* in zijn onderneming: de ontwikkeling van natuurlijk bewustzijn als waarheid (zekerheid van zichzelf) draait uit in een gestalte waarin het (natuurlijke) bewustzijn zichzelf als zekerheid van zichzelf *negeert*.¹³² Het natuurlijke bewustzijn probeert zichzelf het object (concept) van absoluut weten (*Begriff*) toe te eigenen. In deze betrekking op zichzelf merkt het echter zijn eigen eenzijdigheid op, met als gevolg dat het natuurlijke bewustzijn faalt in het bereiken van *Begriff*. Hierdoor is bewustzijn genoodzaakt zijn vorm aan te passen opdat deze wel een adequate conceptie van kennis kan bereiken.¹³³ Mascat vat het als volgt samen:

Here, as in comedy, when *something comes to nothing*, then *something else comes from this nothing*. Subjectively, from the viewpoint of consciousness, its own experience of self-negation is perceived as a mere failure, since natural consciousness ignores the secret presence of the *cunning* at work through the entire process as the immanent activity accounting for the positing and dissolving of each determinacy and for the transforming of each concrete content into a moment of the whole (51).”¹³⁴

Het bewustzijn doorloopt een weg naar absoluut weten waarin het constant over zijn eigen veters struikelt. Hierdoor past dit natuurlijke bewustzijn zijn vorm aan (*Bildung*). De methode die Hegel hiervoor gebruikt, lijkt daarom komischer te zijn dan eerst gedacht: de

¹³⁰ Jamila M. H. Mascat, ‘Hegel and the Misadventures of Consciousness: On Comedy and Revolutionary Partisanship’, in *The Object of Comedy: Philosophies and Performances*, onder redactie van Jamila M. H. Mascat en Gregor Moder (Cham: Springer International Publishing, 2019), 60, https://doi.org/10.1007/978-3-030-27742-0_4. Deze lichtzinnigheid is herkenbaar in de onbekommerdheid van het subject met diens eigen falen.

¹³¹ Mascat, 61.

¹³² Mascat, 67.

¹³³ Mascat, 67-68.

¹³⁴ Mascat, 68. Hierbij wil ik verwijzen naar de gelijkenis met de passage in de *PhG* waar Hegel zijn dialectische methode karakteriseert als “(...) *das Entstehen und Vergehen, das selbst nicht entsteht und vergeht*”. *PhG*: 46.

aanpassing gebeurt met behulp van contradictie, negatie en *Aufhebung*. Bewustzijn tracht tot absoluut weten te komen door een eerste gestalte als object (concept) te betrekken op zichzelf, maar in deze betrekking de eenzijdigheid (en, bijgevolg, de beperking) van dat concept in te zien.¹³⁵ Om in termen van het komedische subject en hetgeen we daaromtrent al zagen, te spreken: in deze eenvoudige betrekking faalt het bewustzijn om een alomvattende conceptie van kennis (*Begriff*) te hebben, waardoor het van vorm verandert. Dit gaat gepaard met een bepaalde onbekommerdheid: het natuurlijke bewustzijn blijft maar falen. Wat vervolgens gebeurt in de sectie van de *PhG* waarin de komedie besproken wordt, is een positieve waardering van dit falen. Het komedische karakter is *joviaal*, en in deze jovialiteit erkent die de bekommerdheden die het niet-komedische subject kan hebben.¹³⁶ Aangezien Mascát Zupančič volgt in haar interpretatie van de komedie als negatie van het abstract-universele, lijkt het me gepast om deze jovialiteit als volgt op te vatten: het abstract-universele stelt zich als concreet-universeel voor, en wordt daarin subject dat ondanks alles diens universaliteit behoudt en uitdraagt.¹³⁷

2.1.4 De *punch-line* van de *Phänomenologie*: *Geist* en dialectiek

Uit het bovenstaande kunnen we, op basis van het geïntroduceerde onderscheid tussen de komedie en de grap, oordelen dat er in de *PhG* een *komedische* structuur te herkennen is (en geen grapmatige).

Om Zupančič' these te versterken, lijkt het me behulpzaam de volgende vraag te stellen: waar situeert *ervaring* zich in haar karakterisering van het statuut van het komische binnen Hegels *PhG*? Zoals gezien, is het doel van de *PhG* dat het bewustzijn tot inzicht komt in wat dat bewustzijn op zichzelf is. Hiervoor heeft het bewustzijn *noodzakelijk* ervaring nodig.¹³⁸ Gegeven dit cruciale element in Hegels *PhG*, is het opmerkelijk dat de komedie als ervaring die het bewustzijn opdoet, ontbreekt in Zupančič' bespreking.¹³⁹ Vanuit Zupančič'

¹³⁵ Mascát, 66.

¹³⁶ Mascát, 63-64.

¹³⁷ Aangezien er iets verloren gaat in de komedie, zal Mascát stellen dat de tegenpool van het komedische bewustzijn te vinden is in het ongelukkige bewustzijn (*unglückliche Bewußtsein*). Daarin erkent het bewustzijn dat het iets verloren heeft bij het poneren van het komedische bewustzijn. Het komedische bewustzijn en het ongelukkige bewustzijn zijn daarom niet los van elkaar te denken: ze zijn elkaars dubbel. Mascát, 64.

¹³⁸ Zoals hierboven gezien, betekent ervaring bij Hegel een dialectische beweging waarin het bewustzijn een beweging maakt op zichzelf, waarbij een nieuw object voor dat bewustzijn ontstaat (cf. *PhG*: 78).

¹³⁹ Een dergelijke kritiek is ook te vinden bij Maciej Huzarski. Maciej Huzarski, 'Symptomatic Comedy. On Alenka Zupančič's *The Odd One In and Happiness*', *Open Philosophy* 7, nr. 1 (1 januari 2024), <https://doi.org/10.1515/opphil-2024-0010>.Huza).

karakterisering van *comedy* als het samenkomen van twee heterogene registers (bijvoorbeeld: concreet en universeel) kan gesteld worden dat Zupančič het materiële punt van comedy mist: het feit dat het samenkomen van deze registers een ervaring is die zich uit in gelach. Zoals Huzarski schrijft:

The gag does not exist without the body, and we claim that neither does comedy. Just as the piece of music (while can be analysed without listening to the particular and unique execution of the sequence of notes) is meant to be heard, the comedy is meant to be experienced.¹⁴⁰

Hiermee bedoelt Huzarski dat de conceptuele verkenning van comedy een beperking is: het mist namelijk de lichamelijke/materiële kant, de fysiologische respons (lachen) die evenzeer iets komisch maakt. Huzarski zal zijn kritiek voornamelijk baseren op de psychoanalyse.¹⁴¹ Hoewel ik deels akkoord ga met Huzarski's punt, wil ik toch de rol van ervaring vanuit een Hegeliaans/dialectisch punt belichten. Deze insteek laat ons toe iets te zeggen over het moment waarop genot geproduceerd wordt bij het ervaren van een conceptuele discontinuïteit.

Zoals eerder gezien, is de *PhG* een presentatie (*Darstellung*) van verschijningsvormen (gestalten) aan ons bewustzijn. Wanneer een gestalte aan het bewustzijn verschijnt, krijgt dat bewustzijn ervaring van wat dat bewustzijn op zichzelf is. Deze ervaring is, zoals gezien, een dialectische beweging. De komedie, zoals omschreven in de *PhG*, is, bijgevolg, evenzeer een vorm van *Geist* die dient als ervaring voor absolute kennis. Onlosmakelijk verbonden met deze opzet is de dialectische methode. Verder werd al in paragraaf 2.1.2 deze dialectische beweging omschreven als *grappig*: *grappen* werken omdat ze een Hegeliaanse dialectische logica volgen. In de *PhG* is deze *logische* beweging de ervaring die het bewustzijn opdoet, te herkennen als immanente zelfbeweging van dit bewustzijn. De ervaring van een komedie is (in het beste geval) lachen. We lachen om komedies, en hoe meer we lachen, hoe beter de komedie. Een neveneffect hiervan is genot: mensen genieten van grappen en grollen. Genot, hier opgevat in de Lacaniaanse betekenis van *jouissance*, verwijst naar gevoelens die gepaard gaan met de bevrediging van een bepaalde behoefte – meestal biologisch (en seksueel) van aard.¹⁴² In *The Odd One In* spreekt Zupančič over een surplus-*jouissance*: naast de bevrediging van een

¹⁴⁰ Huzarski, 7.

¹⁴¹ Huzarski zal stellen dat het gebrek aan een notie van ervaring in Zupančič' ganse werk voornamelijk implicaties heeft op enerzijds de relatie met de ander en anderzijds geluk. Huzarski, 7.

¹⁴² Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, sec. *Jouissance*.

behoefte die voortkomt uit een biologische nood, is er een bevrediging die niet biologisch van aard is. De biologische behoeftebevrediging wordt vergezeld van een supplement, iets wat we niet gevraagd hebben maar desalniettemin verschijnt – en dit supplement volgt zijn eigen logica.¹⁴³ In de komedie wordt dit supplement geëxpliciteerd. Door het samenkomen van twee verschillende registers (cf. *short-circuit*) wordt er betekenis gecreëerd op een plaats waar die in een spontaan en natuurlijk proces niet verwacht wordt. Er ontstaat onverwacht betekenis die desalniettemin *sense* maakt.¹⁴⁴ Het concreet-universele is op die manier een moment waarop er betekenis gecreëerd wordt waar die buiten de verwachting staat, maar desalniettemin er *is*. Zoals gezien, wordt in een dialectisch proces een concept geponeerd en genegeerd: het poneren is een negeren, maar bij het poneren ontstaat een nieuw moment, een verdere bepaling.¹⁴⁵ Verder betekent dit dat hetgeen genegeerd wordt, zelf wezenlijk onderdeel is van het geponeerde concept.

Zupančič' karakterisering van het komische als concreet-universele kan gelezen worden als een dialectische verhouding tussen het universele en het concrete – en daarbij komt ervaring wel centraal te staan (althans in de *PhG*). Bij het poneren van comedy als het concreet-universele ontstaat een begrip van wat het universele wezenlijk is, namelijk *niet abstract*. Het universele kan zich enkel poneren als concrete gedaante opdat het bewustzijn dit universele zou kunnen vatten. Op die manier komt *Geist* dichter bij het absolute weten: de concrete gestalte is de enige manier waarop het universele zich kan uiten en een object voor het bewustzijn kan worden. Het erkennen van het feit dat het universele zich niet kan voltrekken zonder zijn concrete gedaante is een dialectisch moment waarbij een concept en zijn tegengestelde (concepten) geponeerd worden als wezenlijk onderdeel van elkaars bepaling. In de komedie, in vergelijking met andere momenten, wordt *Geist* zich bewust van deze beweging – en op die manier vormt dit een wezenlijk onderdeel voor *Geist* in haar ontwikkeling tot absoluut weten. Zoals Hegel schrijft:

Das vernünftige *Denken* enthebt das göttliche Wesen seiner zufälligen Gestalt (...) Die Bewegung dieser Abstraktion ist das Bewußtsein der Dialektik, welche diese Maximen und

¹⁴³ Zupančič, *The Odd One In*, 189.

¹⁴⁴ Huzarski's punt in zijn kritiek is dat dit surplus-genot wel degelijk lichamelijk van aard is – en Zupančič hier voorbijgaat aan de belichaamde ervaring (geluk) van comedy. Ik ga akkoord met Huzarski's kritiek dat Zupančič de komische ervaring centraler kon stellen, maar wil hierbij niet louter focussen op het lichamelijke. Wel: op Hegel, waarbij, indien er op het conceptuele niveau gebleven wordt, er evenzeer sprake is van ervaring (cf. *supra*).

¹⁴⁵ Cf. *PhG*: 46. In de *PhG* houdt dit verder bepalen in dat er een nieuwe gestalte voor het bewustzijn ontstaat.

gesetze an ihnen haben, und hierdurch des Verschwindens der absoluten Gültigkeit, in der sie vorher erschienen.¹⁴⁶

Wat hierin centraal staat, is dat het Goddelijke (ideale, universele) verloren is geraakt en slechts overblijft met een naakte gestalte (*Nacktheit ihres unmittelbaren Daseins*).¹⁴⁷ In deze gestalte wordt *Geist* zich bewust van het feit dat het universele inhoudt dat een deel van haar Goddelijkheid (universaliteit) verloren gaat, maar dat dit verlies een wezenlijk onderdeel van zichzelf is. Het register van het universele valt voor het bewustzijn samen met het register van het concrete – en dit samenvallen als dialectisch moment is ervaring voor bewustzijn. Er ontstaat een object voor het bewustzijn waarin het bewustzijn zichzelf ervaart als bewustzijn – en dit object wordt logischerwijs ook geconceptualiseerd.

Durch die Religion der Kunst ist der Geist aus der Form der *Substanz* in die des *Subjekts* getreten, denn sie *bringt* seine Gestalt *hervor* und setzt also in ihr das *Tun* oder das *Selbstbewußtsein*, das in der furchtbaren Substanz nur verschwindet und im Vertrauen sich nicht selbst erfaßt.¹⁴⁸

De vorm die de komedie aanneemt, laat *Geist* toe subject (zichzelf) te worden omdat het zichzelf in een concrete gestalte als vorm van bewustzijn kan poneren en dit kan *conceptualiseren* – en bij Hegel betekent een mogelijkheid tot conceptualiseren evenzeer ervaring.¹⁴⁹ Een komisch moment creëert, bijgevolg, genot omdat het net het punt is waarop het negatieve – hetgeen geen onderdeel is van de gestalte – zich poneert als essentieel onderdeel van de gestalte. Het subject wordt hierbij geconfronteerd met diens eigen negativiteit omdat het merkt dat het *zelf die negativiteit is* – en dit punt komt onverwacht, maar maakt desalniettemin *sense*.¹⁵⁰ Het einde van de *PhG* vormt, volgens Žižek, daarom de *pointe* van *Geist*. Absolute kennis is kennis waarin het subject tot inzicht komt dat diens zoektocht naar absolute kennis al een verlies van deze kennis met zich meedraagt. Het bewustzijn ‘on-ontvreemdt’ zich van zijn

¹⁴⁶ PhG: 543.

¹⁴⁷ PhG: 543.

¹⁴⁸ PhG: 545.

¹⁴⁹ Voor Huzarski is er een onderscheid tussen conceptuele en materiële ervaring. Vanuit een Hegeliaans denkkader is dit onderscheid minder scherp aangezien een verschijning van een object gepaard gaat met een conceptualisering van dit object – en deze conceptualisering een essentieel onderdeel is van hoe het bewustzijn het object ervaart dat voor zich verschijnt.

¹⁵⁰ Het vernederlandsen van het Engelstalige gezegde ‘*makes sense*’ is een bewuste keuze. Wat er gebeurt in de comedy van de *Geist*, is dat er een bepaalde betekenis *geproduceerd* wordt op het moment dat het subject diens eigen negativiteit als onderdeel van zichzelf ziet. Dit produceren van betekenis gaat gepaard met een surplus-genot dat zonder dit ‘product’ afwezig blijft. Aangezien het Nederlands geen equivalent heeft van de dubbele betekenis die gepaard gaat met het Engelstalige ‘*to make sense*’, kies ik hier voor het beste van beide werelden.

object: er was altijd iets verloren, en de objecten die voor het bewustzijn verschijnen, dienen enkel om de initiële *gap* te dichten. Absolute kennis houdt in dat het subject zich identificeert met de *blockage* die *Geist* zichzelf oplegt.¹⁵¹ Met andere woorden: het subject identificeert zich met de *onmogelijkheid om zich te identificeren*. Binnen de komedie wordt het subject zich bewust van het feit dat er iets ontsnapt aan de poging tot zelfidentificatie. Op die manier is eender welk komisch moment (een grap, een komedie) een punt waarop het subject zichzelf bewust wordt van deze constitutieve *negativiteit*: zonder deze *blockage* is er geen subject.¹⁵² Met deze interpretatie in het achterhoofd, kan gezegd worden dat de *pointe* van een komedie een Lacaniaanse betekenis heeft: het element van verrassing (de plaats waar genot ontstaat waar het niet verwacht werd) situeert zich op het einde van dit werk, en dit inzicht constitueert (retroactief) betekenis.¹⁵³ Het verloop van de *PhG* komt hiermee in een volledig nieuw daglicht te staan op het einde van dit werk – hoewel dit daglicht altijd al aanwezig was. Er is niets nieuws onder de zon.

Hoewel dit een mooi en poëtisch einde zou kunnen zijn voor dit hoofdstuk, blijft het vraagstuk open naar hoe we meer kunnen lachen met Hegel. De *PhG* heeft een duidelijke komedische structuur. De *PhG* heeft echter een bepaalde vooringenomenheid: het doel (absoluut weten) staat vast waardoor het onvermijdelijk is dat, gegeven de methode, een *komedische* structuur zich opdringt. In een ander werk waarin Hegels grappige genialiteit tot uiting komt, is het mogelijk om (1) grappige discontinuïteit in relatie tot ons denken (en niet ons bewustzijn) te *denken* en (2) Hegels komische talent in relatie tot ‘ongrappige’ denkers te behandelen. Het gaat hier, uiteraard, over zijn *Logik* – waarbij het minder evident is om op voorhand te spreken van een doel-middelverhouding. Dit heeft als gevolg dat er een andere komische structuur in dit werk te herkennen is.

¹⁵¹ Žižek, *The Most Sublime Hysteric*, 119-20.

¹⁵² Het verschilpunt tussen de komedie en de grap situeert zich op het niveau waarop het subject zich bewust wordt van deze negativiteit. Zoals gezien in hoofdstuk 1, wordt het subject zich bewust van deze negativiteit op het niveau van de betekenaar. In de komedie is deze negativiteit te herkennen in een tegenstrijdigheid tussen doel en middelen (cf. *supra*).

¹⁵³ Zupančič, *The Odd One In*, 132-33.

2.2 Meer lachen met Hegel: speculatieve logica

Sein Buch *Die große Logik* habe ich einmal gelesen, wie ich Rheumatismus hatte und mich selbst nicht bewegen konnte. Es ist eines der größten humoristischen Werke der Weltliteratur. Es behandelt die Lebensweise der Begriffe, dieser schlüpfrigen, unstabilen, verantwortungslosen Existenzen; wie sie einander beschimpfen und mit dem Messer bekämpfen und sich dann zusammen zum Abendessen setzen, als sei nichts gewesen.¹⁵⁴

Akkoord, de *PhG* heeft iets komisch. Om aan te tonen hoe *de grap* het subject confronteert met diens onvolledigheid, volstaat het niet om bij dit bewustzijn te blijven. In het bovenstaande excerpt van een dialoog tussen Ziffel en Kalle – de twee hoofdfiguren van Bertold Brechts *Flüchtlingsgespräche* – komt Hegel ter sprake. Hegels *Logik*, in tegenstelling tot de *PhG*, omschrijft de zuivere gedachten in zichzelf (immanent).¹⁵⁵ Er is geen sprake van verschijningen aan het bewustzijn, ervaringen... Dit laat, echter, toe om na te denken over de grap als immanent aan denken. Speculatieve logica bevat evenzeer iets grappigs: concepten bestrijden elkaar, en nadien zitten ze figuurlijk samen aan tafel alsof er niets gebeurd is. De *Logik*, zoals gezien in de inleiding van dit hoofdstuk, toont dat contradictie, negatie en *Aufhebung* evenzeer immanent zijn voor het denken.¹⁵⁶ In paragraaf 2.1 werd gesteld dat een confrontatie met deze negatieve zelfbeweging eigen is aan het komische. Wat de grap vervolgens onderscheidt van de komedie, is dat deze negativiteit zich toont binnenin het Symbolische. In dit deel wil ik verder gaan dan louter de komedie, en argumenteren dat speculatieve logica het toelaat de negativiteit waarmee we geconfronteerd worden in de grap, te expliciteren. Om te begrijpen hoe deze logica grapmatig is, moet die vooreerst tegengesteld worden aan ‘ongrappige’ transcendentale logica.

¹⁵⁴ Brecht, *Flüchtlingsgespräche*, 80.

¹⁵⁵ Bijvoorbeeld: “Diese geistige Bewegung, die sich in ihrer Einfachheit ihre Bestimmtheit und in dieser ihre Gleichheit mit sich selbst gibt, die somit die immanente Entwicklung des Begriffs ist, ist die absolute Methode des Erkennens und zugleich die immanente Seele des Inhaltes selbst.” (GW 11: 7-8.) Een immanente ontwikkeling van het begrip impliceert, dus, dat de inhoud en de methode gelijk zijn aan elkaar. In de *PhG* is er ook sprake van een immanente ontwikkeling van begrippen. Alleen is daar de inhoud anders: het bewustzijn ontwikkelt logischerwijs (immanent en begrippelijk) richting het absoluut weten. Hartelijk dank aan Iben voor deze verhelderende opmerking.

¹⁵⁶ Zoals Mascot in haar artikel met betrekking tot de *PhG* omschrijft, zijn dit de eigenschappen die de *PhG* haar komedische statuut geven. Mascot, ‘Hegel and the Misadventures of Consciousness: On Comedy and Revolutionary Partisanship’, 65.

2.2.1 De relatie tussen speculatieve en transcendentale logica

Er zijn weinig filosofiestudenten die zullen beweren dat er iets grappigs is aan logica. Indien Hegels *Logik* geïnterpreteerd wordt als een grapmatige logica, is het allerm minst de bedoeling om in een computerprogramma bewijzen te maken. Een noodzakelijke voorwaarde voor een logica die grapmatig wil zijn, is dat het doorbreken van verwachtingspatronen (een discontinuïteit) in die logica zelf vervat zit.¹⁵⁷ Hegels speculatieve logica, doordat die verschilt van de klassieke, formele logica, kan een denken zijn dat discontinuïteit in zijn logica betreft. Hiermee reageert Hegel op ‘ongrappige’ denkers zoals Kant. Een aanknopingspunt om dit te begrijpen is te vinden bij McGowan: “*It is as if Kant marries finitude and transcendence, but confines each to separate beds without allowing them to consummate their relationship.*”¹⁵⁸ Hierboven werd al gesteld dat een grap functioneert door het samenkomen van twee heterogene registers. Wat Kant gegeven deze opvatting deed, is het idee van registers introduceren in de filosofie.

Allereerst: het eindige. Aan het begin van de *Transzendente Logik* in de *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787; hierna *KrV*) stelt Kant twee zaken: enerzijds is er iets dat de *mogelijkheid* biedt om impressies te ontvangen (*Rezeptivität/Sinnlichkeit*) en anderzijds is er een vermogen dat toelaat deze impressies te kennen als object (*Spontaneität/Verstand*). Ons *Verstand* laat ons toe een object dat gegeven is (impressie), te denken en te bepalen als object.¹⁵⁹ Kennis is, bijgevolg, mogelijk dankzij deze impressies en de concepten die het mogelijk maken die impressies te denken. Het ene heeft echter geen voorrang op het andere: zonder *Sinnlichkeit* is er geen *Verstand*, en zonder concepten kunnen we het zintuiglijke niet begrijpen. Het ene kader is, met andere woorden, de mogelijkheden voorwaarde om over het andere kader te spreken.¹⁶⁰ Een transcendentale logica dient zich vervolgens bezig te houden met hoe concepten *a priori* (zonder ervaring) objecten in de mogelijke ervaring kunnen ordenen – waarbij deze relatie tussen een object en een concept een zuivere denktact is. Dit houdt in dat de relatie tussen object en concept niet noodzakelijk een directe betrekking heeft

¹⁵⁷ Hier kan de lezer denken aan het idee van inconsistente-adaptieve logica's, zoals ontwikkeld door Diderik Batens. (bijvoorbeeld: Jean-Yves Beziau, Mihir K. Chakraborty, en Soma Dutta, *New Directions in Paraconsistent Logic*. 5th WCP, Kolkata, India, February 2014, Springer Proceedings in Mathematics & Statistics, v. 152 (New Delhi: Springer India, 2016). Hoewel deze vorm van logica zeker een Hegeliaanse *touch* heeft, is het nog steeds een vorm van formele logica, en staat het ver af van wat logica in de context van het Duitse idealisme betekent.

¹⁵⁸ McGowan, *Only a Joke Can Save Us*, 88.

¹⁵⁹ *KrV*: A50/B74. In paragraaf 2.1.2 werd gesteld dat dit gebeurt aan de hand van categorieën: concepten om de tijdruimtelijke objecten te ordenen. In Hegels *Logik* wordt de rol van concepten radicaal herdacht.

¹⁶⁰ *KrV*: A50/B74-A51/B75.

op ervaringsobjecten: een transcendente logica heeft als ambitie aan te tonen hoe concepten *a priori* (zuivere verstandsbegrippen) *kunnen* verwijzen naar *mogelijke* objecten van ervaring.¹⁶¹ Het ervaringsaspect vormt op die manier een beperking ten aanzien van het conceptuele: om over kennis te spreken, moeten we veronderstellen dat onze concepten enkel toegepast kunnen worden op mogelijke objecten van ervaring. Buiten de ervaring kunnen we onmogelijk spreken over kennis.¹⁶² Kennisobjecten zijn noodzakelijk objecten gesitueerd in een eindig bepaalde sfeer (tijd en ruimte).

Het tweede register – transcendentie – is gescheiden van het register van het eindige. Dit betekent dat er moeilijkheden optreden indien het register van het eindige zich inmengt met het register van transcendentie. Een concept (*Verstandesbegriffe*) *synthetiseert* de meervuldigheid aan verschijningen in de zintuiglijkheid in een eenheid. Op een gelijkaardige manier – en hier komt het huwelijk tussen eindigheid en transcendentie – zit het in de natuur van de rede (*Vernunft*) om de grens van ervaring te overschrijden en de categorieën (*Verstandesbegriffe*) toe te passen buiten haar rechtsgeldige positie (tijd en ruimte). Dit worden dan geen categorieën, maar ideeën (*Vernunftideen*) genoemd. Een *Vernunftidee* is, kort gesteld, een ‘begrip van een begrip’: hetgeen de totaliteit aan begrippen tracht te verenigen in één alomvattend begrip (bijvoorbeeld God).¹⁶³ De klassieke metafysica maakte de fout (volgens Kant) om God, de ziel en de wereld het statuut van een eenheidsbegrip te geven – en bijgevolg aan deze begrippen eigenschappen toe te kennen die enkel gelden voor ervaringsobjecten (zoals ‘God is eeuwig’ of ‘het subject is enkelvoudig’).¹⁶⁴ Een begrip heeft echter een bepaalde jurisdictie: indien we kennis willen hebben, kan dit begrip enkel toegepast worden op ervaringsobjecten. Een begrip van begrippen is daarom binnen het Kantiaanse denken onmogelijk als kennisobject.¹⁶⁵ In de *Transzendente Dialektik* toont Kant aan hoe de rede in problemen komt indien het voorwaarden *an sich* als geheel tracht te denken in een eenheid. Om Brechts citaat erbij te halen: indien bij Kant begrippen vechten

¹⁶¹ KrV: A55/B79-A57/B81.

¹⁶² Belangrijk om op te merken: voor Kant gaat ervaring gepaard met het gesitueerd zijn in tijd en ruimte – een onderwerp dat in de *Transzendente Ästhetik* aan bod komt. KrV: A19/B33.

¹⁶³ KrV: A327/B383-B384.

¹⁶⁴ Denk bijvoorbeeld aan Anselmus’ Godsbewijs: vanuit het begrip ‘God’ wordt een bewijs geleverd waardoor we kunnen weten dat God bestaat. Of Descartes, die aan het denkende subject de eigenschappen ‘eenheid’ en ‘bestaan’ toekent.

¹⁶⁵ De rede tracht dit synthetiserende vermogen door te trekken door een eenheid te zoeken in alle voorwaarden als geheel: de eenheid van het denkende subject (psychologie), de eenheid van alle verschijningen als geheel (kosmologie) en de eenheid van alles wat gedacht kan worden (theologie) (KrV: A334/B391-A335/B392). Dit zorgt noodzakelijk voor denkfouten, die Kant omschrijft in zijn *Transzendente Dialektik*.

met elkaar, gaan ze niet gezellig aan de keukentafel zitten alsof er niets gebeurd is, maar slapen ze apart omdat ze een contractuele inbreuk hebben gedaan. Er is, dus, bij Kant een strikte scheiding tussen het register van de eindigheid, van de ervaring en het register van de transcendentie, hetgeen onze ervaring (en, bijgevolg, het rechtsgeldige gebruik van onze begrippen) te boven gaat. Wanneer het ene register toenadering zoekt tot het andere – een verwijt dat Kant bijvoorbeeld richt ten aanzien van de rationele psychologie – treden de categorieën buiten hun rechtsgeldige positie en is de aanspraak die deze vorm van denken op kennis maakt, ongeldig. Het transcendente kan onmogelijk vanuit het eindige worden begrepen omdat het eindige zich beperkt tot ervaringsobjecten. De rede laat *Verstand* echter toe om over haar grenzen heen te treden. Kant kan dus niet grappig zijn omdat het moment wanneer er tegenstellingen en contradicties optreden in zijn systeem, die het ganse systeem zouden weerleggen.¹⁶⁶ Het eindige en het transcendente zijn onverzoenbaar met elkaar wat kennis betreft, maar hangen desalniettemin samen. In McGowans woorden: gebrek (eindigheid) en exces (transcendentie) zijn verbonden met elkaar, maar hebben geen jurisdictie in elkaars domein. Hiermee reageert Kant op de klassieke metafysica, die het ene (eindige) vanuit het andere (transcendente) tracht te verklaren.

De speculatieve logica van Hegel bouwt verder op het Kantianisme, maar zal de rechtsgeldigheid van begrippen niet beperken tot ervaringsobjecten. Hegel, net als Kant, zal zich verzetten tegen de klassieke metafysica. De klassieke metafysica, volgens Hegel, gaat ervan uit dat er een overeenstemming is tussen het denken en de dingen (subject en object, vorm en materie). De metafysica van voor Kant en Hegel beweert dat het onderscheid tussen het denken en de realiteit (de dingen) één en dezelfde inhoud hebben.¹⁶⁷ De Kantiaanse wending, in Hegels woorden, is een eerste kritiek op het klassieke ‘duo’ denken-object. Het verstand (denken) krijgt een rechtsgeldige positie, namelijk de zintuiglijke realiteit, en dit toewijzen van een rechtsgeldige positie voor het verstand is te danken aan de rede.¹⁶⁸ Een logische gevolgtrekking van deze kritiek met betrekking tot de rechtsgeldige positie van het

¹⁶⁶ Een voorbeeld van hoe dergelijke contradicties verworpen worden in Kants *KrV*, is te vinden in de *Antinomien*. Daarin presenteert Kant twee tegenstrijdige argumentatieschema's voor een gegeven stelling. Vervolgens toont Kant dat beide stellingen één grove fout begaan: ze hanteren een major op transcendentiaal niveau en een minor op empirisch niveau. Het probleem hierbij is dat deze argumentatieschema's geen onderscheid maken tussen een voorwaarde en het voorwaardelijke – wat een cruciaal gegeven is binnen het transcendentiaal idealisme. *KrV*: A497/B525-A508/B536.

¹⁶⁷ GW 11:16-18.

¹⁶⁸ GW 11: 17-18. In dat opzicht kan de ‘der’ in de titel van het werk *Kritik der reinen Vernunft* opgevat worden als een kritiek *door* de zuivere rede.

verstand is dat de denkvormen (categorieën) geen toepassing kunnen hebben op *Dinge an sich* – objecten die losstaan van tijd en ruimte, en bijgevolg geen kennisobject kunnen zijn. Een ander gevolg hiervan is dat de denkvormen op zichzelf (*an ihnen selbst*) evenmin geldigheid hebben, aangezien deze vormen voor een rechtsgeldig gebruik enkel in relatie tot ervaringsobjecten moeten kunnen staan. De kritiek van de zuivere rede heeft, bijgevolg, een zinloos resultaat: ze blijft steken bij een oude metafysica die de dualiteit tussen denken en object hanteert.

Allein indem sie für die subjektive Vernunft und für die Erfahrung als geltend gelassen werden, so hat die Kritik keine Änderung an ihnen selbst bewirkt, sondern läßt sie für das Subjekt in derselben Gestalt, wie sie sonst für das Objekt galten.¹⁶⁹

Het onderscheid tussen het eindige en het transcendente (en eender welke dualiteit) zit in hetzelfde schuitje: beide zijn tot stand gekomen in het verstand.¹⁷⁰ Zowel het eindige als het oneindige zijn ontstaan uit hetzelfde *denken (Verstand)* – en Kant gaat niet ver genoeg om dat denken *door te denken*. De beperking van het verstand tot ervaringsobjecten is, in Hegels perspectief, een gebrek aan Kants systeem. Bijvoorbeeld: de faculteit van het verstand bepaalt zichzelf als hetgeen zonder aanschouwingen leeg is. Dit onderscheid (tussen vorm en inhoud) is er een dat zijn grond vindt in het verstand. Houlgate zal in dat opzicht stellen dat Kants *KrV* volgens Hegel niet *kritisch* genoeg is. Een waarlijk kritische filosofie moet – indien ze werkelijk wil afstappen van een metafysica die in dualiteiten blijft denken, de bron van deze dualiteiten verder onderzoeken. Deze bron situeert zich in het verstand.¹⁷¹ We kunnen concepten doordenken zonder te verwijzen naar zintuiglijkheid (*Sinnlichkeit*). Indien we de logische vorm van de categorieën willen kennen, kunnen we bij deze categorieën zelf te rade gaan.¹⁷²

Hegels *Logik* vertrekt vanuit dit opzicht van de *PhG*. Zoals eerder gezien, komt het bewustzijn op het einde van de *PhG* tot *Begriff* – een alomvattende conceptie van de realiteit

¹⁶⁹ GW 11: 18-19.

¹⁷⁰ GW 11: 18-19.

¹⁷¹ Stephen Houlgate, *Hegel on Being* (London New York (N.Y.): Bloomsbury Academic, 2022), 24-25.

¹⁷² Houlgate merkt in dit verband op dat een kritisch onderscheiden van concepten die tegenover elkaar staan, al duidelijk wordt wanneer we kijken naar de manier waarop de *Logik* is opgebouwd. In de *Lehre vom Wesen*, bijvoorbeeld, zijn de categorieën van vorm en inhoud naast elkaar te vinden, als onlosmakelijk verbonden en verenigd (Houlgate, 25.). Aan het begin van dit hoofdstuk werd duidelijk gemaakt dat dit gepaard gaat met een filosofisch systeem dat tegengestelde posities als twee zijden van dezelfde munt ziet, en daardoor werkelijk grappig kan zijn.

waarin substantie en subject, zekerheid en waarheid van zichzelf verenigd worden. Dit houdt in dat *Geist* zich met zichzelf identificeert (absoluut weten; *Begriff*). Hierin wordt al de weg bereid naar een speculatieve logica: de momenten van *Geist* worden verenigd in een eenvoudige eenheid. Zoals Hegel schrijft in de *PhG*: “*Sie fallen nicht mehr in den Gegensatz des Seins und Wissens auseinander, sondern bleiben in der Einfachheit des Wissens, sind das Wahre in der Form des Wahren, und ihre Verschiedenheit ist nur Verschiedenheit des Inhalts.*”¹⁷³ Op het einde van de *PhG* ontwikkelt *Geist* een element van kennis (*Wissen*) – en dit is de voorbereiding voor een *Wissenschaft* van de logica. Het resultaat van de *PhG* was, namelijk, begrip (*Begriff*) van absolute kennis (*Wissenschaft*) hebben. Wat Hegel in de *Logik* betracht, is een dergelijke *Wissenschaft* uitwerken die vertrekt vanuit de eenheid van de verschillende gestalten die het bewustzijn ervaart. Deze eenheid is de zekerheid van zichzelf als waarheid. Zoals Hegel schrijft in de *Logik*:

Die Logik ist die reine Wissenschaft, das reine Wissen in seinem Umfang und seiner Ausbreitung. Das reine Wissen ist die zur Wahrheit gewordene Gewißheit oder die Gewißheit, die dem Gegenstand nicht mehr gegenüber ist, sondern ihn innerlich gemacht hat, ihn als sich selbst weiß, und die auf der anderen Seite ebenso das Wissen von sich als einem, das dem Gegenständlichen gegenüber und nur dessen Vernichtung sei, aufgeben, sich entäußert hat und Einheit mit seiner Entäußerung ist.¹⁷⁴

Deze eenheid die haar verscheidenheid aan gestalten in zich opgenomen heeft, is een begrip van wetenschap. Of, zoals Hegel zou zeggen, zuiver weten (*reine Wissen*): eenvoudige onmiddellijkheid.¹⁷⁵ Dit zuivere weten, volgens Hegel, *veronderstelt* een alomvattende conceptie van kennis (*Begriff*) zoals bewustzijn die ervaart – het inzicht dat subject en substantie (het bewustzijn waarbinnen objecten verschijnen en deze objecten zelf) één zijn. Hegels *Logik* moet alsnog vertrekken van een zekere *veronderstellingsloosheid* indien het deze eenheid serieus wil nemen.¹⁷⁶ Om werkelijk veronderstellingsloos te zijn, moeten we abstraheren van de inhoud van deze eenheid en ze opvatten als eenvoudig en onmiddellijk. Dat eenvoudige onmiddellijke is voor Hegel Zijn (*Sein*).¹⁷⁷ Samengevat: de *PhG* toonde dat

¹⁷³ *PhG*: 39.

¹⁷⁴ *GW* 11: 33.

¹⁷⁵ *GW* 11: 33.

¹⁷⁶ “(...) *der Anfang der absoluten Wissenschaft muß selbst absoluter Anfang sein, er darf nichts voraussetzen.*” *GW* 11: 33.

¹⁷⁷ *GW* 11: 33. Starten bij het eenvoudige onmiddellijke gaat gepaard met een kritiek op Kants kritische filosofie, aangezien Hegel in de *Logik* een ware kritiek van de denkcategorieën uitvoert. Zoals Houlgate schrijft: “*Kant’s*

absolute kennis zich in een eenheid bevindt van verschillende verschijningsvormen aan het bewustzijn om op die manier een *Begriff* van *Wissenschaft* te hebben. De *Logik* neemt van de *PhG* over dat absolute kennis (*Wissenschaft*) één is, en bijgevolg in haar ontwikkeling een eenvoudig aanvangspunt moet hebben. Dit aanvangspunt (de zekerheid en de waarheid van zichzelf; eenheid tussen substantie en subject) moet naast eenvoudig ook onmiddellijk (veronderstellingsloos) zijn. Indien er komische gelijkenissen te trekken zijn bij deze werken, ligt dat grotendeels aan de dialectische methode. Hierboven kwam al ter sprake hoe deze methode ervoor zorgt dat de *PhG* een komedische structuur heeft: het bewustzijn in zijn streven naar absoluut weten poneert een vorm, het bewustzijn faalt om zich volledig te identificeren, poneert een andere vorm... Deze dialectiek is, echter, immanent voor het *bewustzijn*, en niet voor de concepten zelf. Verder staat het doel in de *PhG* op voorhand vast, wat het mogelijk maakt een komedische structuur te herkennen in de *PhG*: bewustzijn wil tot absoluut weten komen en faalt daarin. In de *Logik* worden er evenzeer concepten geponeerd die dialectisch overgaan in elkaar, maar deze concepten zijn immanent voor het *denken* (zuivere gedachten).¹⁷⁸ Met andere woorden: het ervaringsaspect wordt tussen haakjes geplaatst, en er wordt gekeken naar hoe concepten *an sich* ontwikkelen. Dit houdt in dat het doel van een *Wissenschaft* niet op voorhand bepaald mag worden. Zoals Hegel verwoordt aan het begin van de *Logik*: “*Das reine Wissen in diese Einheit zusammengegangen, hat alle Beziehung auf ein Anderes und die Vermittlung aufgehoben und ist einfache Unmittelbarkeit.*”¹⁷⁹ Logica, indien het een zuivere wetenschap wil zijn, moet een absoluut beginpunt hebben: het mag niets veronderstellen. Dit absolute beginpunt is Zijn (*Sein*), en dat *Sein* is zonder verdere bepaling en invulling.¹⁸⁰

Dit gezegd zijnde: waarmee moet de grap aanvangen?

critique rests on certain unquestioned assumptions made by the understanding (e.g. that form and matter, or thought and being, are simply distinct) and in this respect it is a dogmatic, question-begging critique. By contrast, Hegel's logic provides a thoroughly non-dogmatic and non-question-begging critique of the categories, because it begins by suspending all determinate assumptions about the latter.” Houlgate, *Hegel on Being*, 48.

¹⁷⁸ Houlgate, 122.

¹⁷⁹ GW 11: 33.

¹⁸⁰ GW 11: 33.

2.2.2 Waarmee moet de grap aanvangen?

Kort gezegd: speculatief denken is grappig omdat het een confrontatie is van het denken *met het denken zelf*.¹⁸¹ Zowel bij het grappen als bij het speculatief denken wordt het subject geconfronteerd met diens eigen subjectiviteit – en deze subjectiviteit laat zich in met negativiteit (een Ander). Omschrijven hoe zowel het denken als de grap dit doen, is de onderneming van deze paragraaf. En hoe dit beter aan te brengen dan met een inaugurele mop? Het is al van pagina 38 geleden dat er gegrapt werd. Dus:

Komt een persoon bij de dokter. De dokter zegt tegen de persoon in kwestie: “Ik heb goed nieuws en slecht nieuws. Het goede nieuws is dat de resultaten van uw onderzoek bekend zijn en dat we tot de vaststelling zijn gekomen dat je nog maar twee maanden te leven hebt.” Volledig in shock, en niet meer wetend wat te doen, vraagt de persoon na enige tijd aan de dokter: “Wat is dan in hemelsnaam het slechte nieuws, dokter?”

Waarop de dokter antwoordt: “Wel, we hadden dit een maand geleden moeten zeggen.”

Hoewel deze kwastige dokter op niet veel gelach van zijn patiënt kan rekenen (en, waarschijnlijk, op een niet zo’n denderende carrière als arts), bevat deze grap een gelijkenis met het begin van Hegels *Logik*. Technisch: er is goed nieuws en slecht nieuws. Het goede nieuws op zichzelf is niet positief. Het slechte nieuws zorgt, echter, voor een transitie wat het goede nieuws betreft. Het goede nieuws is op zichzelf instabiel, en deze grap is een confrontatie met de instabiliteit van wat ‘goed nieuws’ kan betekenen – en dit komt onverwacht, maar maakt desalniettemin *sense*. Op een gelijkaardige manier is het onbepaald onmiddellijke *Sein* het goede nieuws dat onmiddellijk geconfronteerd wordt met zijn eigen negativiteit. Om dit te verduidelijken, laat me toe te verwijzen naar het begin van de *Logik*.

Hegel stelt dat het *zuivere* zijn het absolute beginpunt is van een *zuivere* wetenschap: het zijn *is*.¹⁸² De woorden ‘zuivere’ staan hier doelbewust cursief. Het idee van een zuivere wetenschap is, Kants definitie aannemende, een manier van denken te presenteren die gezuiverd is van eender welke (empirische) veronderstelling (a priori). Het zijn kan niet

¹⁸¹ Volgens McGowan is de grap van Hegels filosofie te situeren in de relatie tussen het transcendente en het eindige binnen het Duitse idealisme: “*Hegel must be funny because he theorizes the intersection of transcendence and finitude.*” McGowan, *Only a Joke Can Save Us*, 89.

¹⁸² Hegels onderneming is om de categorieën van het verstand vanuit deze categorieën zelf te denken. Kant behoeft, om de categorie van ‘bestaan’ te poneren, een ervaringsobject. Kant is volgens Hegel geen zuivere denker, aangezien hij nog steeds afhankelijk is van mogelijke ervaringsobjecten om over de categorieën te spreken. De categorieën *an sich* hebben geen geldigheid (cf. supra).

anders dan *zuiver* gedacht worden bij het begin van een zuivere wetenschap.¹⁸³ Dit heeft als gevolg dat *Sein* zich niet in de *Sinnlichkeit* bevindt (aanschouwing), maar er simpelweg is omdat het denken *Sein* denkt. Dat *Sein* zelf is echter onbepaald. Het *is*.¹⁸⁴ Zoals Hegel schrijft: “*Es ist nichts in ihm anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann, oder es ist nur dieses reine, leere Anschauen selbst. Es ist ebensowenig etwas in ihm zu denken, oder es ist ebenso nur dieses leere Denken.*”¹⁸⁵ Het zuivere zijn kan nog geen betrekking hebben op mogelijke ervaringsobjecten of een zuiver concept zijn omdat het zijn enkel aan zichzelf gelijk kan zijn. Op die manier is het *zuiverder* dan een zuiver verstandsbegrip bij Kant: het is volledig a priori en zonder ervaring. Dit poneren toont, echter, een gebrek van dat *Sein*. Doordat *Sein* gesteld wordt als onmiddellijk, onbepaald en als leeg aanschouwen en denken, is dat zijn zelf *eigenlijk* niets (*Nichts*) – “(...) *und nicht mehr, noch weniger als Nichts*”.¹⁸⁶ *Nichts* zelf is gelijk aan zichzelf (*einfache Gleichheit mit sich selbst*). In deze gelijkheid met zichzelf herkent *Nichts* zich in *Sein*: *Nichts* is. Daarmee is *Nichts* *eigenlijk* hetzelfde als zuiver Zijn.¹⁸⁷ De beweging van *Sein* naar *Nichts*, en van *Nichts* naar *Sein*, is *Werden* – en in deze beweging zijn *Sein* en *Nichts* van elkaar onderscheiden. Vanaf de bepaling van *Werden* worden *Sein* en *Nichts* geponeerd als twee momenten van dat *Werden*, en dit vormt hun waarheid.¹⁸⁸ Sterker nog: in *Werden* worden *Sein* en *Nichts* verenigd (*Einheit des Seins und Nichts*). In deze eenheid kunnen ze als onderscheiden momenten (*Momente*) beschouwd worden.

¹⁸³ Hegel schrijft in dat opzicht dat een *Wissenschaft* noch veronderstellend, noch bemiddeld mag zijn: “*Er muß also durch nichts vermittelt sein, noch einen Grund haben; er soll vielmehr selbst der Grund der ganzen Wissenschaft sein. Er muß daher schlechthin ein Unmittelbares sein oder vielmehr das Unmittelbare selbst.*” (GW 11: 33). Hierboven werd, echter, gezien dat de *Logik* een bepaalde eenvoudigheid van een begrip veronderstelt, dewelke het resultaat is van de *PhG*. Op basis van de vermelde tekstfragmenten uit de *Logik*, volg ik Houlgates interpretatie: “*We must also abstract from the fact that pure being is the result of, and mediated by, phenomenology, and we must take it in its immediacy as pure being. Otherwise, phenomenology would not actually lead us to the start of logic as Hegel understands it.*” Houlgate, *Hegel on Being*, 127.

¹⁸⁴ Dit beginpunt geeft aanleiding tot een ontologische lezing van Hegels *Logik* door mensen als Houlgate. (Houlgate, *Hegel on Being*.) Maar ook binnen de Sloveense School, hoewel daar wordt uitgegaan van een gespleten ontologie. Een verklarende uiteenzetting van deze positie is te vinden in het volgende artikel van McGowan: Todd McGowan, ‘The Insubstantiality of Substance, Or, Why We Should Read Hegel’s Philosophy of Nature’, z.d. Gegeven de (Sloveense) opzet van deze masterproef, volg ik deze ontologische interpretatie. Wel probeer ik in dit deel verder te gaan binnen dat ontologisch denken, en wil ik daarnaast aantonen dat dit gepaard kan gaan met een grapmatige interpretatie van de *Logik*.

¹⁸⁵ GW 11: 43-44.

¹⁸⁶ GW 11: 43-44.

¹⁸⁷ GW 11: 44-45.

¹⁸⁸ GW 11: 44-45.

De centrale term die zich hier, noodzakelijkerwijs, opwerpt, is *Aufhebung*. In de *Logik* schrijft Hegel dat *Aufhebung* “ (...) *soviel als aufbewahren, erhalten bedeutet und soviel als aufhören lassen, ein Ende machen*”.¹⁸⁹ *Aufhebung*, bij Hegel, omvat zowel de betekenis van bewaren als iets ten einde laten komen. Hetgeen verloren is, is de onmiddellijkheid waarin de twee momenten als onmiddellijke momenten geponeerd werden. De *Aufhebung* heeft als resultaat dat *Sein* en *Nichts* louter vanuit de bemiddelde positie van *Werden* bepaald kunnen worden *als* eenheid van tegengestelde momenten.¹⁹⁰ In deze eenheid zijn de tegenstellingen wezenlijk voor elkaars bepaling als moment.¹⁹¹ Dit houdt in dat een verdere bepaling (het speculatieve moment) zowel het positieve moment als de negativiteit van dat positieve moment vanuit de bemiddelde positie als elkaars Ander gezien worden. Deze beweging van een positief-rationeel moment, het gebrek van dat positieve (negatie) en een speculatief moment is waar de *Logik* op gedijt en door leeft.

In de logica van de bovenvermelde grap: het goede nieuws is dat *Sein* is. Het slechte nieuws is dat dit *Sein* door de aard van *Sein Nichts* is. Dat *Sein* en *Nichts* hun waarheid in een derde, bemiddelde term (*Werden*) vinden, is gelijkaardig aan de manier waarop het goede nieuws in relatie met de negatie van het goede nieuws *uiteindelijk* de beste *update* van de gezondheidstoestand van de patiënt blijkt te zijn. *Sein* is op zichzelf *beperkt* tot *Sein* alleen, en haar negatie vloeit immanent uit dat *Sein*. Zonder *Nichts* kan *Sein* niet zijn. Om tot dit inzicht te komen, hebben *Sein* en *Nichts* een bemiddelde term nodig die deze begrippen in relatie tot elkaar kan verenigen. Gelijkaardig: het goede nieuws kan enkel goed nieuws zijn indien het slechte nieuws (eigenlijk maar een maand te leven) erkend wordt als fundamenteel onderdeel van het goede nieuws (twee maanden te leven). In een grap is het begin fundamenteel instabiel, maar desalniettemin cruciaal. Daarom wordt een zekere betrokkenheid verondersteld met de situatie. Op een later punt in het grappen wordt deze betrokkenheid instabiel. Deze instabiliteit is een noodzakelijkheid om een grap te doen werken, maar dit vereist allereerst betrokkenheid.¹⁹²

¹⁸⁹ GW 11: 58.

¹⁹⁰ GW 11: 58.

¹⁹¹ In deze passage schrijft Hegel over enerzijds een “*Entstehen*” en een “*Vergehen*”: uit *Nichts* komt *Sein*, en uit *Sein* komt *Nichts* (GW 11: 56-57). Er kan enkel over deze bewegingen gesproken worden vanuit een bemiddelende bepaling (*Werden*).

¹⁹² Denk hierbij bijvoorbeeld aan komedianten die, vooraleer ze een grap maken, uitleg geven over een bepaalde situatie in de vorm van ‘heb je al gehoord van x of y?’ Dit om in een verdere stap van de grap de onverwachte twist, de instabiliteit van die situatie te tonen en daarbij bloot te leggen hoe deze instabiliteit al in de situatie vervat zit.

Structureel toont deze instabiliteit bij de grap en het begin van de *Logik* iets over hun nauwe verwevenheid. Hoewel er sterke gelijkenissen zijn tussen dit begin van de *Logik* en de *PhG* wat hun komische methode betreft, zijn er toch enkele verschillen. Waar in de *PhG* het bewustzijn faalt om absolute kennis te verkrijgen en in dat falen gestalten blijft poneren, is in de *Logik* het falen *immanent* aan de betrekking van begrippen op zichzelf. Het denken, in een betrekking van dat denken op zichzelf, komt voor een *short-circuit* te staan tussen het register van een positiviteit (het poneren van *Sein*) en een negativiteit (*Nichts* als onlosmakelijk verbonden met dat *Sein*). Om te begrijpen hoe deze registers hier met elkaar botsen, wil ik verwijzen naar McGowan. In McGowans theorie van comedy is er een intersectie tussen enerzijds een gebrek en anderzijds een exces. Deze intersectie verrast ons. Een excessieve reactie op een gebrek, of een gebrek dat gepaard gaat met een exces, is volgens McGowan een *comic event*.¹⁹³ De *punch-line* van een grap slaat (en slaagt), vervolgens, precies op het moment waarop deze intersectie ons verrast.¹⁹⁴ Deze twee verschillende, heterogene registers zijn constitutief voor onze subjectiviteit. Een subject wordt bepaald door *diens onvolledigheid*.¹⁹⁵ Deze twee registers – mijn verlangen en de plaats waar mijn verlangen beantwoord wordt – zijn (infrastructureel) gescheiden van elkaar in een spontane en natuurlijke voorstelling. Wat comedy vervolgens doet, is deze twee registers confronteren met elkaar om het subject te wijzen op deze scheiding. Eenzelfde confrontatie tussen registers is aan het werk aan het begin van de *Logik*. *Sein* wordt geponeerd als positief moment, en onmiddellijk is daar *Nichts* als gebrek van *Sein* (*Sein* is *Nichts*). Het gebrek zelf is, echter, evenzeer gebrekkig (het omvat niet *Sein*). Enkel vanuit een bemiddelde positie wordt dit gebrek opgelost en bewaard (*Aufhebung*). Het *comic event*, de *punch-line* van *Sein* en *Nichts*, situeert zich bijgevolg in deze derde, speculatieve stap, waarbij *Sein* en *Nichts* als wezenlijk voor elkaars bepaling geponeerd worden. Op een gelijkaardige manier vormt een *punch-line* van een grap een wezenlijk moment van het grappen: zonder *punch-line* wordt er geen negativiteit blootgelegd aan de toehoorder; er is geen vreemde eend die plots verschijnt. Een Kantiaanse filosofie tracht gebrek en exces van elkaar gescheiden te houden door rechtsgeldigheid toe te wijzen. Een Kantiaanse poging tot humor en grappen is noodzakelijk gedoemd om te mislukken omdat het de negativiteit van een begrip niet bepaalt als wezenlijk voor dat begrip zelf. *Nichts* en *Sein* zijn twee aparte registers. Neem deze stelling:

¹⁹³ McGowan, *Only a Joke Can Save Us*, 13-14.

¹⁹⁴ McGowan, 9. Hier is een eerste gelijkenis met Zupančič te bespeuren: een komisch moment ontstaat wanneer twee heterogene registers samenkomen, wat het subject van een zeker genot voorziet.

¹⁹⁵ Dit werd aangehaald in paragraaf 1.1 als inleiding op deze masterproef.

‘Wij bestaan, en God kunnen we niet kennen.’ Een Hegeliaanse twist aan deze stelling zou er als volgt kunnen uitzien: ‘God kunnen we niet kennen, maar weet God hiervan?’ Of, om Zupančič’ voorbeeld te gebruiken: “God is dead. And I’m not feeling too well either.”¹⁹⁶ In deze laatste grap is er een intersectie tussen een eindigheid en een oneindigheid, waarbij de scheiding tussen het eindige (ik die me ook niet zo goed voel) en het oneindige (God die dood is) gearticuleerd wordt.¹⁹⁷ Hun waarheid ligt in hun gedeelde articulatie: het feit dat beide kanten als wezenlijk voor elkaar gearticuleerd worden.¹⁹⁸ Een speculatieve logica omvat noodzakelijkerwijs een komisch event omdat ze op elk moment de andere kant van een bepaald concept laat zien en zich door dit immanente gebrek laat ontwikkelen. In de *PhG* ontwikkelen concepten zich door middel van een geïnstalleerd doel (namelijk absolute kennis).

Een onlosmakelijk gevolg van een speculatief en grappig denken is dat dit denken niet alleen leidt tot contradicties, maar deze contradicties als wezenlijk onderdeel van dat denken zelf omvat. Enkel indien contradictie erkend wordt als wezenlijk onderdeel van dat denken, kan het waarlijk grappig zijn. Dit heeft als gevolg dat de vreemde eend niet *binnen* het *Sein* gezocht moet worden, maar dat het *Sein* zelf *is* – een punt dat duidelijk wordt wanneer we kijken naar het tweede deel uit de *Logik (Lehre vom Wesen)*.

2.2.3 De vreemde eend van de bijt: contradictie, dialectiek en grappen

Jean Hyppolite argumenteert in zijn werk *Logique et Existence* (1958) dat de basis van de *Logik* terug te voeren is tot de ontwikkeling van *Sein* naar *Nichts* en hun vereniging in *Werden*.¹⁹⁹ Gegeven deze interpretatie, is de Wezensleer de negatie van het onmiddellijke zijn als totaliteit. *Sein* dat verschijnt aan zichzelf, is identiek met zichzelf. Echter, *Sein* kan, als reflexie, niet volledig identiek aan zichzelf verschijnen. Een intersectie tussen twee tegenstrijdige begrippen komt in de *Logik* duidelijk aan bod in de overgang van identiteit naar contradictie. De bovenstaande uiteenzetting van het begin van de *Logik* als geheel was hiervoor noodzakelijk.

¹⁹⁶ Zupančič, *The Odd One In*, 60.

¹⁹⁷ In Zupančič’ lezing vergelijkt ze deze articulatie met het doorkruisen van een Möbiusband: een oppervlak waarbij er op elk moment twee kanten aanwezig zijn. Op elk punt van het oppervlak kunnen we starten en overgaan naar de andere kant zonder dat zelf door te hebben. In een komische procedure wordt deze overgang zichtbaar gemaakt. (Zupančič, 54-56.) Een Kantiaans denken, in tegenstelling tot de Möbiusband, kan het best voorgesteld worden als een A4-blad waarbij beide zijden radicaal gescheiden zijn van elkaar.

¹⁹⁸ Zupančič, 59.

¹⁹⁹ “*L’opposition de l’être et du néant, puis la première synthèse concrète, le devenir, constituent la base de toute la logique. Mais les 3 termes sont inséparables.*” Jean Hyppolite, *Logique et Existence: essai sur la logique de Hegel*, 4. éd, Épiméthée (Paris: Presses Univ. de France, 2002), 223.

Vooreerst een situering van het tweede deel van de *Logik*. Het tweede deel van de *Logik* – de Wezensleer – is een retroactief terugblikken op de Zijnsleer. Dit terugblikken veronderstelt twee bewegingen: het is een verlaten (*Hinausgehen*) van de Zijnsleer en een betrekken op het *Sein* zelf (*Hineingehens*). De waarheid van *Sein* ligt, bijgevolg, in wat *Sein* geweest is.²⁰⁰ “(...) *das Wesen ist das Vergangene, aber zeitlos vergangene Sein.*”²⁰¹ Wat *Sein* geweest is (*Wesen*), komt als resultaat uit *Sein* zelf. Dit betekent dat alle bepaaldheden van *Sein* – wat in de Zijnsleer bepaald wordt als momenten van *Sein* –opgeheven zijn (*aufgehoben*). Dit heeft als gevolg dat elke bepaling van *Wesen* een ander karakter heeft dan een bepaling van *Sein*: de Wezensleer als herinnering en beweging van *Sein* is de negatie van al het eindige en van de bepaalde momenten van de Zijnsleer. Daarom karakteriseert Hegel *Wesen* als bepalingsloze eenvoudige eenheid: het is een negatie van het reeds bepaalde. Deze negativiteit is echter geen vreemde eend in *Wesen*, maar is *Wesen* zelf als betrekking van *Sein* op zichzelf.²⁰² Deze negativiteit is reflexie (*Reflexion*), en dit heeft als gevolg dat elke bepaling van *Wesen* al gereflecteerd (*reflektierte*) is.²⁰³ *Sein* wordt in haar waarheid als *Wesen* haar eigen negatie. Deze negatie van *Sein* als totaliteit geeft *Sein* het statuut van een verschijning. Hyppolite zal daarom het volgende stellen: “*Toute la logique de l’essence est la logique de l’apparaître, l’être est devenu tout entier apparaître, et l’on peut aussi bien dire, ‘ce n’est qu’une apparence’, et ‘tout est dans l’apparence’.*”²⁰⁴ Het verschijnen van *Sein* als verschijning (*apparence*) en het poneren van *Sein* als *Wesen* (*essence*) zijn deel van dezelfde beweging. Deze dubbele beweging is contradictoair: *Sein* is zowel verschijning als *Wesen*.²⁰⁵ De transitie van *Sein* naar verschijning en wezen is daarom het resultaat van een reflexie die *Sein* op zichzelf betreft – en deze reflexie heeft als momenten identiteit, verscheidenheid en contradictie. In een grappig spreken/denken is de identiteitsrelatie per definitie instabiel. Indien een veronderstelde identiteit (stabiliteit) geponeerd wordt, is de kans groot dat die op een later moment geconfronteerd wordt met haar *anders-zijn*. Hierboven zagen we al enkele grappen waarbij een dergelijke dynamiek te

²⁰⁰ GW 11: 241.

²⁰¹ GW 11: 241.

²⁰² GW 11: 241-242.

²⁰³ GW 11: 242-243.

²⁰⁴ Hyppolite, *Logique et Existence*, 225. In deze passage toont zich een gebrek van de Franse vertaling van de *Logik*: *Wesen* wordt vertaald als *essence*. Echter, *Wesen* heeft in het Duits, naast de vertaling van wezenlijkheid (wat aansluit bij essentie), de betekenis van de verleden tijd van *Sein* (*Gewesen*). Deze taalkundige correctie legt bloot dat in de Wezensleer het *Sein* altijd vanuit een reeds *gewezen* positie reflecteert op wat *Sein* was – een punt dat Hegel zelf expliciteert: “*Die Sprache hat im Zeitwort: Sein, das Wesen in der vergangenen Zeit: gewesen, behalten; denn das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein.*” GW 11: 241.

²⁰⁵ Hyppolite, 225.

herkennen was. In de ontwikkeling van identiteit, als verschijning van Zijn, is een dergelijk *anders-zijn* al aanwezig vanwege de contradictoire beweging: een verschijning en een wezenlijkheid. Een grappig denken – een denken dat zich op elk moment kan confronteren met hoe een Ander geproduceerd wordt – situeert zich, gegeven deze situering van de *Logik*, het duidelijkst in de *Lehre vom Wesen*.²⁰⁶ Dit laat het toe het ontologische aspect van de grap en speculatieve logica centraal te stellen door te tonen dat *Sein* haar Ander produceert.

Een grap veronderstelt dat de ontwikkeling van identiteit noodzakelijk overgaat in contradictie. Identiteit (*Identität*) is de gelijkheid met zichzelf – vergelijkbaar met het begin van de *Logik* (*Sein* is *Sein* als onbepaald onmiddellijk). Aangezien het hier gaat om een *her*-stellen van *Sein*, is dit een zuiver herstellende identiteit (*wesentliche Identität*). Identiteit is, bijgevolg, eenvoudige negativiteit: alle bepaaldheden van *Sein* (zoals verschenen in de Zijnsleer) worden in dit reflexieve moment opgeheven opdat *Sein* identiek met zichzelf kan zijn, of zuivere identiteit met zichzelf is.²⁰⁷ Binnen een identiteitsrelatie gebeurt er op zich niets grappigs: een ding is een ding, God is God, fietsen is fietsen... Het enige grappige potentieel in deze identiteitsrelatie zou kunnen zitten in de banaliteit van deze stelling. Op dit punt in de logica wordt er al vertrokken vanuit een contradictoir moment (zowel verschijning als wezen) waardoor de klassieke invulling van identiteit hier niet geldt. Het is eigen aan speculatieve logica dat ze deze *andere* zijde van identiteit *noodzakelijk* toont. De bepaling van *Sein* als absolute gelijkheid met zichzelf (*Identität*) betekent dat *Identität* al haar eigen negativiteit in zich bevat. Bij het poneren van identiteit wordt al gesteld wat geen onderdeel is van deze identiteit. Dit komt tot uiting in de notie ‘herstellen’: het onderscheid van *Sein* zit al in het poneren van *Sein* als absolute gelijkheid met zichzelf vervat. “*Die Identität ist also an ihr selbst absolute Nichtidentität.*”²⁰⁸ *Wesen*, als negatie van *Sein* (een reflexie op *Sein*) keert terug naar *Sein* zelf, en is daardoor de negatie die zichzelf onmiddellijk negeert. De negatie blijkt,

²⁰⁶ Een mogelijke tegenwerping op deze stelling is dat de overgang van eindigheid naar oneindigheid in de Zijnsleer (gegeven het Kantiaanse denkkader) de grappige twist binnen de *Logik* van Kants transcendentiaal idealisme toont, aangezien daar beide registers (eindige en transcendente) als twee zijden van dezelfde munt bepaald worden. Ik ga er echter van uit dat de Wezensleer, als negatie van de Zijnsleer, interessanter is omdat daarin *Sein* als Ander (verschijning, cf. Hyppolite) geproduceerd wordt (en niet louter de overgang van eindigheid naar oneindigheid als moment binnenin *Sein*). Verder interpreteer ik de overgang van, bijvoorbeeld, eindigheid en oneindigheid als illustratief voor hoe Hegel op een grappige manier Kants positie radicaliseert. De Wezensleer toont, echter, de grap zelf van *Sein* als vertrekpunt en als reflexiviteit: Zijn is verschijning en wezen.

²⁰⁷ GW 11: 260-261. Zoals gezegd, houdt dit een abstractie in van de eerder bepaalde momenten binnen de Zijnsleer.

²⁰⁸ GW 11: 262.

namelijk, identiteit te zijn. Dit houdt een afstoten in van *Sein* (*Sein* is geweest), en een terugkeer naar dat *Sein*. Een “*in sich zurücknehmendes Abstoßen*”, zoals Hegel schrijft.²⁰⁹

Deze betrekking op zichzelf betekent evenzeer een uitsluiten: stellen dat iets een identiteit heeft, is impliciet stellen wat niet deelachtig is aan deze identiteit.²¹⁰ De contradictie is in dit geval een logisch gevolg van het poneren van identiteit: identiteit (negatie van de negatie) betekent een afzetten van iets anders, met als gevolg dat het zichzelf tot Ander van iets *maakt*.²¹¹ De gedachte die deze beweging drijft, is dat een reflexieve beweging (een beweging van *Sein* op zichzelf, als verschijning en wezen) een uitsluitende beweging is: in het her-stellen van *Sein* (*Identität*) vindt een eerste positief moment plaats dat, wederom, een uitsluiten betekent: de gelijkheid met zichzelf als verschijning is niet gelijk aan iets wat niet gelijk kan zijn met zichzelf. Aangezien deze eerste positieve bepaling (gelijkheid met zichzelf) in een reflexieve beweging (*Sein* als verschijning voor zichzelf) een verhouding tegenover niet-identiteit (*Unterschied* en *Verschiedenheit*) inhoudt, is ze wel degelijk betrokken op dit Andere, maar als iets wat ze uitsluit.²¹² Dit heeft als gevolg dat tegenspraak (zie noot 210) – doordat het in *Widerspruch* zichzelf wederom als identiteit poneert, terug naar haar basis keert (*in seinen Grund zurückgegangen*).²¹³ In Hyppolites interpretatie: *Sein* dat verschijnt aan zichzelf, is identiek met zichzelf. Echter, *Sein* kan niet volledig identiek aan zichzelf verschijnen. Dit heeft als resultaat dat *Sein* als identiteit verschilt van zichzelf door zichzelf (*la différence de soi à soi*) – en hieruit ontstaat contradictie. Aangezien de Wezensleer op zich een negatie is van *Sein*, en

²⁰⁹ GW 11: 261-262.

²¹⁰ In de ontwikkeling van identiteit naar contradictie zijn er enkele tussenstappen. Een korte samenvatting volstaat hiervoor: allereerst is er *Unterschied* dat het *Nichts* van *Identität* is (identiteit is geen onderscheid). (GW 11: 266.) *Unterschied* in eenheid met *Identität* is *Verschiedenheit* (GW 11: 272-273). En *Verschiedenheit* in eenheid met *Identität* is tegenspraak (*Gegensatz*): een identiteit (gelijkheid met zichzelf) spreekt een verscheidenheid (iets is verscheiden) tegen (GW 11: 272-273). De hoofdgedachte achter deze opsomming is misschien het best samen te vatten in Hegels woorden:“(…) *es ist insofern das Andere nicht ist; es ist durch das Nichtsein des Anderen das, was es ist; es ist Reflexion in sich.*” (GW 11: 273-274). De reflexie van *Sein* op zichzelf (*Identität*) houdt in dat dit *Sein* is (als verschijning) in zoverre het zich onderscheidt van iets. Dit onderscheiden houdt een afstoten in, waarin een identiteit enkel bepaald kan worden in samenhang met iets waar het zich van onderscheidt.

²¹¹ GW 11: 278-280. In zijn *Anmerkungen* merkt Hegel op dat dit een van de belangrijkste drijfveren van de westerse filosofie is. “*Es ist eine der wichtigsten Erkenntnisse, diese Natur der betrachteten Reflexionsbestimmungen, daß ihre Wahrheit nur in ihrer Beziehung aufeinander und damit darin besteht, daß jede in ihrem Begriffe selbst die andere enthält, einzusehen und festzuhalten; ohne diese Erkenntnis läßt sich eigentlich kein Schritt in der Philosophie tun.*” GW 11: 285.

²¹² “*So ist die ausschließende Reflexion Setzen des Positiven als ausschließend das Andere, so daß dieses Setzen unmittelbar das Setzen seines Anderen, es Ausschließenden ist.*” GW 11: 279-280.

²¹³ GW 11: 281-282.

er in deze reflexieve beweging op zichzelf (verschillend zijn van zichzelf) een extra negatie ontstaat, spreekt Hyppolite hier over een *negatie van een negatie* (oftewel: abstracte negatie).²¹⁴

Het zou begrijpelijk zijn als de lezer bij bovenstaande uitleg niet zou billenkletsen. Toch is de ontwikkeling van identiteit naar contradictie noodzakelijk om de grapmatige structuur van de *Logik* te begrijpen. Wederom, een grapje:

Een persoon met een kikker op zijn hoofd komt bij de dokter. De dokter, verbaasd kijkend naar de persoon, vraagt: “Ik dacht dat je kwam voor schimmel tussen je tenen?”

“Inderdaad, kan je me daarbij helpen?” antwoordt de kikker.

Kortweg zou men kunnen stellen dat de logica van de grap de logica van contradictie in de speculatieve zin is: het poneren van identiteit betekent noodzakelijkerwijs dat identiteit zich poneert als iets wat het onmogelijk kan zijn, waarvan het zichzelf uitsluit (en zichzelf tot Ander maakt). Dit uitsluiten houdt een afzetten in dat wederom constitutief is voor deze identiteitsrelatie (cf. *in seinen Grund zurückgegangen*). Een contradictoir moment is per definitie een moment waarin een Ander gemaakt wordt – en deze logica zit vervat in vrijwel elke grap.²¹⁵ Hierboven wordt al een identiteit geponeerd: de dokter gaat ervan uit dat de persoon diegene is die schimmel tussen diens tenen had. Op het moment waarop deze identiteit geponeerd wordt, verschijnt haar tegenstelling: de kikker heeft de afspraak gemaakt en wil de persoon tussen diens tenen verliezen. In de veronderstelling dat een komisch event structureel onverwacht is, kunnen we dit onverwachte begrijpen vanuit de ontwikkeling van identiteit naar contradictie. De onverwachte twist bij een grap komt tot stand door het poneren van een identiteit geconstitueerd door haar eigen contradictoire aard: niet de kikker, maar de persoon is de Ander die constitutief is voor de identiteit van het organisme met de klacht. Hegels *Logik* articuleert deze constitutieve structuur van identiteit door contradictie. Bij het grappen wordt het subject hiermee geconfronteerd.

Dat deze logica vervat zit in elke grap, betekent dat een grap noodzakelijk moet laten zien hoe de Ander al in een Symbolische structuur vervat zit. In Žižeks lezing van de *Logik* komt deze

²¹⁴ Hyppolite, *Logique et existence*, 225-26. “L’essence est d’ailleurs la contradiction non résolue, puisqu’elle est tout à la fois négation de l’être, et négation de cette négation, négativité, mais abstraite encore, réduite au conflit dialectique pur.” Hyppolite, 226.

²¹⁵ Vergelijk, bijvoorbeeld, met het eerder omschreven surplus-genot dat geproduceerd wordt wanneer we geconfronteerd worden met een ontstaan van betekenis waar die onverwacht was. Dit onverwachte ontstaan (cf. *make sense*) op het niveau van de betekenaar betekent in dit opzicht zichzelf tot Ander *maken*.

structuurgelijkenis tussen de *Logik* en de werking van het Symbolische op de voorgrond. Waardoor het dialectische proces werkt, is een poneren van een karaktertrek, een eigenheid (*trait*; betekenaar). In de ontwikkeling van identiteit is dit duidelijk: *Sein* heeft als kenmerk te zijn, en is dus (reflexief bepaald) identiteit. Identiteit kan zich enkel als zodanig poneren indien het haar gebrek – namelijk verscheiden zijn – erkent als wezenlijk voor identiteit. Het poneren van een begrip houdt, zoals eerder gezien, een confrontatie in met een gebrek van dat begrip. Idem bij het poneren van een betekenaar: een teken (*trait*) krijgt geen betekenis zonder een verscheidenheid aan alternatieve tekens, eigenschappen die geen deel uitmaken van het initieel geponeerde. In de ontwikkeling van *Sein* naar *Verschiedenheit* toont deze verscheidenheid zich als gebrek van identiteit: identiteit kan niet verscheiden zijn. Dit gebrek is echter cruciaal voor de verdere ontwikkeling van begrippen.

If the trait and the place (the lack) were not posited at the same level like this, if the place was not inside the field of the S (signifier) as \$, there would be no reason for the chain to progress to another signifier. The chain of inscriptions is ‘pushed forward’ precisely because the initial and unary inscription is already in itself – to put it in Hegelian terms – mediated by \$, because its identity already represents pure difference.²¹⁶

Een bepaald begrip kan enkel betekenisvol gevat worden indien het gemedieerd wordt door een verder begrip. Identiteit is daarom een representatie van verscheidenheid. De begrippen die volgen uit de eerst geponeerde identiteit, zijn vervolgens louter wijzen om verscheidenheid te inscriberen in identiteit.²¹⁷ In dit trachten te inscriberen slaagt identiteit niet, waardoor het onvermijdelijk in tegenspraak met zichzelf komt: identiteit moet erkennen wat op zichzelf betrokken positief (gelijkheid met zichzelf) en negatief (ongelijkheid met zichzelf) is. Deze zelfbetrekking houdt een uitsluiten in: het positieve sluit het negatieve van zich uit, en vice versa. In Žižeks lezing wijst dit op een gebrek aan bepaling: “(...) *where we had hoped to find a specific determination, a predicate, we find a nothing, the absence of determination.*”²¹⁸ Deze afwezigheid van een (specifiekere) bepaling is daarom een contradictoir moment: identiteit *maakt* zichzelf tot Ander, tot iets waar ze niet tot te bepalen is – en deze afwezigheid is een actief uitsluiten van een Ander. Binnen deze leegte, voortvloeiend uit tautologie, is het subject te situeren, volgens Žižek. “*The subject is the*

²¹⁶ Žižek, *The Most Sublime Hysteric*, 48.

²¹⁷ Žižek, 48.

²¹⁸ Žižek, 48.

emptiness, the lack of a predicate of the universal 'substance'.”²¹⁹ Het universele begrip ‘substantie’, bijvoorbeeld, binnen een identiteitsrelatie, maakt zichzelf tot Ander van het subject, maar hiermee introduceert een poneren van een identiteit een subject doordat het net iets betreft als Ander.

Deze lezing van Žižek laat toe om speculatieve logica en de dialectiek op te vatten als grapmatig (en niet komedisch). In paragraaf 1.2.2 werd gezien dat een grap een moment is waarop een discontinuïteit op linguïstisch/Symbolisch niveau getoond wordt. Een betekenaarslogica heeft dezelfde wijze van functioneren als een speculatief denken. Op het niveau van de betekenaar gebeurt er iets raars: we worden geconfronteerd met een punt waarop een betekenaar er niet in slaagt een eenzijdige, kant-en-klare betekenis te geven. In de *Logik* komt Hegel op eenzelfde resultaat. Het trachten te poneren van een identiteit, een eigenschap van *Sein* (namelijk: dat het *Sein* is) als reflexief moment, houdt in dat haar Ander evenzeer gegeven moet zijn. *Identität* gaat noodzakelijkerwijs over in contradictie – wat betekent dat haar Ander al deel is van zichzelf (met andere woorden: dat *Sein* gebrekkig is). Het poneren van een betekenaar gaat gepaard met een verscheidenheid aan betekenaars zonder dewelke één specifieke betekenaar geen betekenis heeft – en in relatie gezien moet worden met andere betekenaars.²²⁰ Het punt dat ik hierbij wil maken, is niet dat een Hegeliaans begrip (zoals *Identität* en *Sein*) en een Lacaniaanse betekenaar identiek zijn aan elkaar. Een uitweiding hierover zou te veel plaats in beslag nemen. Wel ga ik ervan uit dat er belangrijke gelijkenissen zijn wat de manier van functioneren van beide concepten betreft. Beide worden geconstitueerd door in relatie te staan met andere begrippen en/of betekenaars. Deze structurele gelijkenis tussen de beschrijving van de immanente ontwikkeling van zuivere gedachten en de betekenaarslogica laat zien wat er gebeurt wanneer er gegrapt wordt – en hoe dit grappen herkenbaar is in de manier waarop speculatieve logica functioneert. Niet differentiëren tussen verschillende komische structuren is deze gelijkenis versluieren.

In de grap zien we een betekenaar enerzijds in relatie tot andere elementen (betekenaars), en anderzijds in de dubbelzinnige, onstabiele aard van hoe deze betekenaars constitutief zijn voor betekenis. Een identiteitsrelatie binnen een grappig spreken en denken is, daarom, per definitie instabiel omdat het een reflexie van iets wat *is* op zichzelf (*Sein is Sein*) inhoudt –

²¹⁹ Žižek, 48-49.

²²⁰ Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, sec. Signifier.

en in die reflexie noodzakelijk iets uitsluit, waardoor identiteit verbonden is met contradictie. Een voorbeeld dat enerzijds de grappige aard van de instabiliteit van begrippen en anderzijds de werking van de betekenaar binnen een Lacaniaans kader toont, is de ‘smurfentaal’. Klassiek: de smurfen gebruiken geen werkwoorden zoals wij gewend zijn. Af en toe vervangen ze een klassiek werkwoord door het woord ‘smurfen’. Door de reeks aan betekenaars krijgt de toehoorder echter vat op hetgeen ‘smurfen’ in een bepaalde context betekent. Om een herwerking te nemen van een zin uit deze masterproef: “Absoluut smurfen *is Geist* die zichzelf smurft, en *Geist* die zichzelf smurft, is absoluut smurfen.”²²¹ In deze zin krijgt de betekenaar ‘smurfen’ enkel betekenis doordat ze in een serie aan betekenaars geplaatst wordt (‘Geist’, ‘Absoluut’, ‘is’). Deze zin is, echter, nonsensicaal. Een ganse masterproef schrijven met enkel het werkwoord ‘smurfen’ zou niemand ten goede komen. Dit voorbeeld haal ik echter aan om te tonen dat de betekenis van smurfen hier geconstitueerd wordt door haar verhouding met andere betekenaars. Verder staat ‘smurfen’ hier voor een zekere identiteitsrelatie: smurfen is smurfen. In deze zin wordt de contradictoire aard van deze identiteitsrelatie onmiddellijk duidelijk: smurfen kan vele dingen betekenen en is daarom geen duidelijk afgebakend werkwoord. Doordat de betekenaar ‘smurfen’ per definitie discontinu is indien het in het wilde weg gebruikt wordt, en ons (bijvoorbeeld in de bovenvermelde zin) op Hegeliaanse wijze confronteert met deze discontinuïteit (een identiteit die contradictie in zich bevat), toont deze fictieve taal aan wat er Hegeliaans is aan de structuur van een grap.

Om nog even terug te kijken op de voorgaande auteurs: zowel McGowan als Zupančič erkennen het dialectische aspect van de grap. Bij het grappen worden een veronderstelde lineariteit en noodzakelijkheid verpletterd: een retroactieve constitutie en contingentie beheersen de logica van de grap.²²² Ook bij McGowan betekent het linguïstische kader waarbinnen we betekenis construeren, iets komisch. Het exces van ons taalgebruik zorgt noodzakelijkerwijs voor een productie van *non-sense* binnenin *sense*. Dit talige aspect is evenzeer hetgeen een surplus-genot met zich meebrengt: onze noden en verlangens worden talig gemedieerd. Deze mediatie is een fundamentele vervreemding: het subject neemt

²²¹ Cf. supra.

²²² Zupančič, *The Odd One In*, 141-42. Contingentie en retroactieve constitutie zijn, verder, hetgeen een Hegeliaans denken, in tegenstelling tot Kants transcendente logica, karakteriseren. Op elk punt in de *Logik* (bijvoorbeeld de overgang van *Sein* naar *Nichts*) is er een discontinuïteit aan de kant van een bepaald begrip die het noodzakelijk maakt te vervormen naar diens tegengestelde. Binnen Kants *KrV* is een correct volgen van de regels noodzakelijk om binnen zijn systeem te blijven (door de eerder vermelde rechtsgeldigheid van begrippen).

afstand van diens louter biologische noden en bevrediging (cf. *jouissance*). Deze vervreemding is echter constitutief voor het subject: het subject kan niet zonder deze mediatie.²²³ Wat bij het grappen gebeurt, is een speculatief moment: het subject wordt bewust van de Ander die al in de identiteit vervat zit. In dat opzicht is een *punch-line* van een grap noodzakelijkerwijs een contradictoir moment: een moment waarbinnen de regeltjes even geconfronteerd worden met hun constitutieve vreemde eend – en de Ander zichtbaar maakt. Dit kan enkel indien het komische moment (*punch-line*) een reflexief moment is, aangezien in deze reflexieve beweging *iets* uitgesloten wordt, en in dat uitsluiten zichzelf tot *uitgeslotene* maakt.²²⁴ Hegels speculatieve logica is in dat opzicht een grappige logica omdat het, zoals eerder gezegd, een confrontatie is tussen het denken met dat denken zelf. Dit is een reflexief moment waarbinnen hetgeen is, zichzelf tot Ander maakt door zich te betrekken op zichzelf – en in deze act van het betrekken op zichzelf iets uitsluit. In de grap worden we op betekenaarsniveau bewust van het feit dat er iets *ontsnapt*, dat iets al uitgesloten is. Waar beide auteurs aan voorbijgaan, is dit uitgesproken ontologisch aspect bij het grappen en speculatieve logica. Grappen maken iets duidelijk over de manier waarop een subject talig de wereld en de ervaring tracht te ordenen. Speculatieve logica als immanente ontwikkeling van het begrip, toont hoe een betrekken van het conceptueel kader op zichzelf (denken over denken) een gespleten ontologie impliceert. Het aanvangspunt van de *Logik* is *Sein*, en een betrekking van dat *Sein* op zichzelf is contradictoir. Speculatieve logica en de grap hebben, daarom, als gemeenschappelijk punt dat ze tonen *dat* er een constitutieve Ander zit in de manier waarop we talig en conceptueel de wereld en het denken trachten te structureren.

Wat ik hierboven heb trachten aan te tonen, is een structurele kwestie. De grap weet op een ingenieuze wijze de dubbelzinnigheid van de manier waarop we talig de wereld trachten te denken, aan het licht te brengen door op een onverwacht moment de Ander van dit talige universum te tonen. Hegels *Logik* (en, bijgevolg, reflexiviteit) is grapmatig omdat het noodzakelijk een confrontatie met dit (conceptueel/Symbolisch) uitsluiten betekent. Indien we Hegels speculatieve logica volgen (en Kant radicaliseren), moet de contradictie serieus

²²³ McGowan, *Only a Joke Can Save Us*, 113-14. Deze gedachte is bij Lacan als volgt te vinden: “*De plus, l’objet humain, le monde des objets humains, reste insaisissable comme objet biologique. Or, ce fait se trouve dans cette conjoncture devoir être étroitement, voire indissolublement, mis en relation avec la soumission, la subduction de l’être humain par le phénomène de langage.*”. Lacan, ‘Le séminaire de Jacques Lacan. 5’, 50.

²²⁴ Zie de bespreking van identiteit en contradictie hierboven.

genomen worden. Tijdens het grappen worden we ons bewust van dit uitsluiten, en is het de verrassing dat dit uitsluiten – hoe contradictoir het ook is – desalniettemin *sense* maakt.

2.3 Conclusie

Laat me toe even samen te vatten wat op de voorgaande veertig pagina's allemaal geschreven werd.

Tijdens de bespreking van de *PhG* werd gezien dat er een komedische structuur te herkennen is. In dat werk is het doel duidelijk voorhanden: het bewustzijn moet tot een absoluut weten komen. Hierin faalt het echter. In de secundaire literatuur wordt het komisch potentieel binnen dat falen gezien: het bewustzijn is een komedisch subject dat er maar niet in slaagt, via diens onderscheiden gestalten, tot absoluut weten te komen. Op het einde van de *PhG* komt *Geist*, hetgeen al de bewustzijnsvormen in zich bevat, tot inzicht dat de *blockage* uit *Geist* zelf komt. Dit werd ietwat grappig omschreven als *Geist* die over de eigen veters struikelt – en daarin tot het inzicht komt dat het *Geist* is die zich identificeert met de onmogelijkheid zich te identificeren.

Met het oog op het meer willen lachen met Hegel koos ik ervoor te kijken naar de *Logik*. Weinig auteurs verwijzen naar de *Logik* als een grappig werk. Toch is daar een zekere discontinuïteit werkzaam die eigen is aan de manier waarop het denken zichzelf tracht te denken. Het veronderstellingsloze karakter van de *Logik* laat toe om twee gescheiden registers met elkaar te confronteren waaruit noodzakelijkerwijs een breken met de (klassieke metafysische) regels ontstaat. Binnen een grap is een gelijkaardig breken met de regels werkzaam omdat er een sterke structuurgelijkenis is tussen de manier waarop er Symbolisch betekenis gecreëerd wordt (de logica van de betekenaar) en de manier waarop het denken zichzelf tracht te denken (speculatieve logica). Een speculatief denken laat toe om, binnen het poneren van een begrip, de andere kant van dit begrip te tonen als constitutief voor dat begrip. Binnen een reflexief moment (een *her*-stellen van een begrip) is dit poneren noodzakelijkerwijs een contradictoir moment. Op een gelijkaardige manier slagen grappen er (structureel) in om het subject bewust te maken van hoe die, door middel van het Symbolische, grip tracht te krijgen op zichzelf (en de ingebakken onmogelijkheid hiertoe). Identiteit is in dat opzicht onlosmakelijk verbonden met contradictie – wat binnen Hegels *Logik* een terugkeren naar identiteit impliceert.

Het vermelde had louter betrekking op de structurele gelijkenissen tussen Hegel, de komedie en grappen. In een laatste afsluitend hoofdstuk wil ik toelichten wat het betekent om genot te halen uit het komische. Dit betekent dat het psychoanalytisch luik van deze masterproef centraal komt te staan.

3 Reflexiviteit en haar relatie met het onbewuste

In de vorige twee hoofdstukken werd (1) het paradigma waarbinnen een denken rond de komedie en de grap geschetst en (2) reflexiviteit als komedische en grapmatige beweging omschreven. In hoofdstuk 1 werd gesteld dat een theorie van de lach allerm minst mijn bedoeling is. Hier zal ik deze belofte, helaas, deels moeten verbreken en ben ik geneigd om bondig de lach bij het voorgaande te betrekken. Dit betekent niet dat er hier een geschiedenis van verschillende concepties van de lach te lezen zal zijn. Wel wil ik in dit laatste hoofdstuk verduidelijken wat de lach precies doet. Of het lachen effectief een voorwaarde is om over een grap of een komedie te spreken, laat ik nog even in het midden. In het bovenstaande werd al gehint naar hoe de grap en de lach gelinkt zijn met elkaar: een komisch event (de *punch-line* van een grap) is een moment waarop we geconfronteerd worden met een negativiteit die desalniettemin betekenis maakt, en dit onverwachte verschijnen van betekenis laat ons lachen. Dit gegeven zal van naderbij bekeken worden. Freuds werk over de grap leent zich ertoe om de lach te linken met reflexiviteit. Hiervoor is het noodzakelijk om de link met Hegel te behouden, en te zien in welke mate beide auteurs binnen eenzelfde denken passen. Omwille van die reden zal dit hoofdstuk twee subdelen in beslag nemen. Enerzijds zal ik trachten aan te tonen hoe Hegel en Freud binnen eenzelfde denken passen. Anderzijds zal ik mijn focus behouden op de laatstgenoemde auteur en zijn theorie van de lach bekijken aan de hand van het paradigma dat al aanwezig was in hoofdstukken 1 en 2 van deze masterproef. Dit gebeurt in de veronderstelling dat het onverwachte verschijnen van betekenis sterk gelinkt is aan de subversieve aard van comedy door een onbewust denkproces. Hoe deze aspecten op te vatten zijn, zal in het verloop van dit hoofdstuk duidelijk worden. Aangezien dit hoofdstuk handelt over het bredere komische genre, zal het onderscheid tussen de grap en de komedie hier minder van toepassing zijn.

3.1 Hegeliaanse en Freudiaanse logica: a happy marriage?

3.1.1 Hegel and Freud walk into a bar...

In het vorige hoofdstuk kwam het belang van contradictie en haar relatie tot identiteit binnen een grappig spreken naar boven. In Freuds theorie over de grap en de lach speelt contradictie een cruciale rol. McGowan, bijvoorbeeld, stelt dat het noodzakelijk is om contradictie bij Hegel te begrijpen vanuit een wending naar Freud. Volgens McGowan bevat de Freudiaanse

psychoanalyse de nodige tools om Hegels project te kaderen.²²⁵ Een van de grote moeilijkheden om Hegels filosofie te begrijpen, situeert zich volgens McGowan bij het concept van contradictie. Volgens Hegel is de contradictie de “*driving force of the concept*”.²²⁶ McGowans punt lijkt echter te zijn dat deze drijvende kracht achter Hegels systeem te linken is met Freuds notie van het onbewuste. Het onbewuste is de barricade die het subject ervan weerhoudt tot zelfkennis te komen. Dit onbewuste zou zich tonen in verschillende handelingen – waaronder grappen – die de zelfcontrole van het subject in de weg staan. De onmogelijkheid om tot zelfkennis te komen, is, volgens McGowan, gelijkaardig aan de rol die contradictie speelt binnen een Hegeliaans denken.²²⁷ Het subject wordt gekenmerkt door deze gespletenheid tussen een bewust en een onbewust systeem. In het subject is er zelfs sprake van een strijd tussen deze twee systemen: het subject werkt tegen zichzelf, en dat uit zich in de onmogelijkheid van het subject om diens bewuste zelfbelangen te volgen.²²⁸ Een ander cruciaal element om het onbewuste te karakteriseren, is het feit dat het onbewuste niet bezig is met moraliteit, maar met datgene wat bevredigend is. Het bewuste systeem introduceert de wil van een subject, een intentie om een of ander goed te bereiken. Hierbij wordt het tegengewerkt door onze onbewuste verlangens (*desire*).²²⁹ Deze tweespalt tussen een bewust en een onbewust systeem is contradictoair van aard, en deze contradictie toont zich in handelingen die we stellen: het onbewuste marginaliseert onze bewuste wensen en verlangens in handelingen, waaronder grappen of versprekingen.²³⁰ In het eerste hoofdstuk werd al gewezen op de contradictoire aard van ons mens-zijn en de rol van *comedy* hierin: in comedy is er een reductie van de mens tot de eigen aard, die discontinu en contradictoair is.²³¹ Wat de psychoanalyse doet, is aandachtig zijn voor deze interne contradictie als bron van bevrediging. Het einde van een analyse heeft als doel dat het subject zich kan identificeren met diens symptoom (en niet als iets dat extern aan het subject werd opgelegd), waarin het subject tot de conclusie komt dat het niet kan slagen in volledige zelfkennis. De onbewuste wensen en verlangens zijn eigen aan het subject, en komen niet van iets wat extern opgelegd wordt.²³² Op dat vlak stelt de psychoanalyse de vraag naar waaruit een denken bestaat en hoe het subject dat ervaart. Op een gelijkaardige manier kunnen

²²⁵ McGowan, *Emancipation after Hegel*, 41.

²²⁶ McGowan, 40.

²²⁷ McGowan, 41-42.

²²⁸ McGowan, 42.

²²⁹ McGowan, 42-43.

²³⁰ McGowan, 43.

²³¹ Zie boven.

²³² McGowan, *Emancipation after Hegel*, 45.

we Hegels *PhG* begrijpen, volgens McGowan. De *PhG* is een uiteenzetting van de confrontatie van het subject met verdringing (*repression*): het ‘vervoeren’ van bepaalde herinneringen van het bewuste systeem naar het onbewuste systeem. Met andere woorden: de onderneming van de *PhG* is een confrontatie met de contradictoire aard van ons mens-zijn. Op het einde van de *PhG* komt het subject, vervolgens, tot inzicht dat die onmogelijk tot zelfidentificatie en zelfkennis kan komen.²³³ Parallel aan de manier waarop het einde van een analyse als doel heeft dat het subject zich identificeert met een symptoom. Hetgeen Hegels filosofie radicaal maakt, is dat contradicties geen barrière zijn die we trachten te overkomen, maar iets is wat behouden dient te worden. Een element dat ook bij Freud te herkennen is door de introductie van een bewust systeem en een onbewust systeem – waarin het laatste onze verlangens reguleert.²³⁴

De bovenstaande interpretatie van McGowan kan helpen om Hegels grappige filosofie te linken met Freud. Toch kunnen er, vertrekkende van hoofdstuk 2, enkele opmerkingen geplaatst worden bij McGowans weergave van de positie van Hegel. Eerst en vooral: de “*driving force of the concept*” is, gegeven mijn interpretatie, eerder te vinden bij de term *Aufhebung*. De derde, speculatieve stap van Hegels systeem is een moment waarbinnen een eerste positieve bepaling en het gebrek (het negatieve moment) verenigd worden en in deze vereniging hun waarheid vinden. McGowan lijkt hier te suggereren dat contradictie een op voorhand bepaald principe is waardoor begrippen zich, bijvoorbeeld in de *Logik*, kunnen ontwikkelen. Indien we willen vasthouden aan de radicaliteit van Hegels speculatieve logica, moeten we deze vereniging van twee tegengestelden bepalen als immanent en logisch volgend uit het veronderstellingsloze karakter van de *Logik* – en dus niet als al bepaald principe. Een tweede opmerking heeft betrekking op de plaats van het subject binnen Hegels systeem. Binnen Hegels denken situeert het subject zich, zoals hierboven gezien, ‘tussen de lijntjes’, binnen de afwezigheid van een bepaling.²³⁵ Een contradictie is daarom bij Hegel geen contradictoir subject. Het is eerbiediger tegenover Hegels speculatieve logica om deze contradictie te zien als een logisch noodzakelijk gevolg van een denken dat zich confronteert met een denken, en waarbinnen een subject tevoorschijn moet komen als afwezigheid van bepaling. Deze opmerkingen staan, echter, het belangrijkste punt van McGowan niet in de weg: er is een structurele contradictie – een moment

²³³ McGowan, 47.

²³⁴ McGowan, 47-48. McGowan vermeldt verder Freuds onderscheid tussen een doel (*aim*; *Ziel*) en een object (*object*; *Objekt*). Volgens Freud, in McGowans weergave, kunnen het doel en het object van de drift niet samenvallen. Bevrediging is het doel van elke drift, maar het object is hetgeen waardoor we bevrediging krijgen. “*We obtain satisfaction through the object but not by obtaining the object.*” McGowan, 48-49, eigen cursivering.

²³⁵ Žižek, *The Most Sublime Hysteric*, 48-49.

waarop een poneren van begrip en/of doel noodzakelijk inhoudt dat hetgeen geponeerd wordt, een *uitsluiten* van iets anders inhoudt. Dit uitsluiten betekent dat een Ander geconstitueerd wordt. Binnen Freuds theorie zou dit inhouden dat het verlangen het object van verlangen als sluitstuk/eindpunt voor dat verlangen uitsluit (bevrediging wordt gezocht door middel van het object, niet door het object zelf).²³⁶ Om te begrijpen hoe een grappig huwelijk tussen Hegel en Freud mogelijk is, is de bovenstaande structurele gelijkenis een belangrijk aanknopingspunt.

De centrale term om het grappige potentieel van Hegels filosofie te begrijpen, is *Aufhebung*. Voortbouwend op de rol van *Aufhebung* binnen de Freudiaanse psychoanalyse, kan Zupančič' artikel 'Between *Aufhebung* and *Verneinung*' behulpzaam zijn. In Zupančič' lezing linkt ze het Hegeliaanse *Aufhebung* en de Freudiaanse term *Verneinung* met als agendapunt: bewijzen dat het ene iets van het andere kan leren.²³⁷ *Verneinung* ('ontkenning') is binnen Freuds denken niet zozeer een simpelweg ontkennen van een inhoud – welbekende voorbeelden zijn 'ik ben *geen* racist', 'ik heb *geen* seksuele affaire met deze vrouw' of de filosofische variant 'ik ontken nooit iets' – maar eerder een overdragen van deze inhoud. De negatie is, dus, even wezenlijk als het onwezenlijk is.²³⁸ Het feit dat er iets in de vorm van een 'nee' voor een stelling staat, is wezenlijk voor de inhoud omdat het een teken is van de origine van deze stelling: de negatie dient als "*hall-mark*" voor verdringing.²³⁹ De verdrongen/onbewuste inhoud – die in een ontkenkende stelling expliciet wordt gemaakt – heeft een andere ontologische status dan een bewuste inhoud. Het verdrongene is, namelijk, al verdrongen vooraleer het verschijnt in, bijvoorbeeld, een ontkenning. Een onbewuste inhoud kan niet het ontologische statuut van een bewuste inhoud krijgen omdat ze noch *is* (het is iets wat ontkend wordt) noch *niet is* (het wordt gesteld). *Verneinung* is een manier om toegang te krijgen tot het onbewuste, maar niet dat onbewuste zelf – en op deze manier functioneert het als een *Aufhebung*: het is een opheffen van een

²³⁶ McGowan, *Emancipation after Hegel*, 48-49.

²³⁷ Dit noemt Zupančič *parallel staging*. Alenka Zupančič, 'Between *Aufhebung* and *Verneinung*', *HEGEL(S) TODAY*, Crisis and Critique, 4, nr. 1 (2017): 257.

²³⁸ Zupančič, 482.

²³⁹ Zupančič, 483. In het originele artikel schrijft Freud het volgende: "*Die Verneinung ist eine Art, das Verdrängte zur Kenntnis zu nehmen, eigentlich schon eine Aufhebung der Verdrängung, aber freilich keine Annahme des Verdrängten.*". Sigmund Freud en Anna Freud, *Werke aus den Jahren 1925-1931*, 14 (London: Imago, c1948, z.d.), 12. In dat verband is het belangrijk op te merken dat Freud in zijn boek over de grap verdringing (*Verdrängung*) karakteriseert als een vorm van onderdrukking (*Art der Unterdrückung*). Verdringing is een uitsluiten van een bewustworden. Onderdrukken, daarentegen, is een bredere categorie van remmende voorstellingen. Sigmund Freud en Anna Freud, *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*, Siebte Aufl, *Gesammelte Werke / Sigm. Freud 6* (Frankfurt am Main: S. Fischer, 1987), 150. Verdringing lijkt dus permanenter te zijn dan onderdrukking.

verdrongen/onbewuste inhoud.²⁴⁰ Met behulp van de bovenstaande theorie van comedy en *Aufhebung* kan begrepen worden waarom Zupančič *Verneinung* karakteriseert als “*comedy of the Aufhebung*”. Een ontkenning, volgens Freud, betekent zowel een kennismaken met een verdrongen inhoud als een behouden van deze inhoud (‘ik gebruik werkelijk nooit ontkennende stellingen’).²⁴¹ Zupančič stelt dat *Verneinung* een valse (komische) *Aufhebung* is: in het ontkennen wordt iets schijnbaar opgeheven tot onderdrukte inhoud, maar kan het niet de status van ‘iets’ of ‘niets’ krijgen. Het faalt om toegang te krijgen tot deze inhoud, maar dit betekent geen stopzetten van het proces. Om *Aufgehoben* te zijn, moet er een einde gemaakt worden aan *iets*. Deze valse start is, echter, noodzakelijk om tot ware *Aufhebung* te komen omdat het een indicatie geeft van mogelijke kwaliteiten en eigenschappen van het onbewuste.²⁴² Zupančič benadrukt dat dit onbewuste geen vaststaand gegeven is, maar iets dat verschijnt *als* onderbrekend, *als* een discontinuïteit. Dit is te linken met de aparte ontologische status van het onbewuste: indien het *is*, is het te *pinpointen* als onbewust, wat het bijgevolg niet meer onbewust maakt. Indien het niet is, is dat onmogelijk. Het onbewuste toont zich echter door actief in te grijpen in het spontane verloop van zaken – en dit ingrijpen verschijnt als discontinuïteit van het zijn.²⁴³ Hierin is een eerste link te merken met hetgeen hierboven gesteld wordt in verband met Hegels *Logik*. Indien een poging wordt gedaan om een begrip te poneren, te bepalen, toont dit begrip zichzelf als instabiel. Een bepalen is een ingrijpen, en in het geval van Hegels speculatieve logica betekent dit dat de Ander van dit begrip een noodzakelijk onderdeel van het positief bepaalde begrip wordt. Pas in een derde stap (*Aufhebung*) wordt het proces, de waarheid van de eerder bepaalde begrippen getoond, als twee tegengestelden die verenigd zijn in een verdere bepaling. Dit onderbreken (een discontinuïteit) veronderstelt dat er twee systemen werkzaam zijn: een spontaan verlopend en een lastigvallend proces. Psychoanalyse werkt noodzakelijk met twee ‘realiteiten’: een manifeste en een latente werkelijkheid. Het subject wordt geconstitueerd door deze twee verschillende (contradictoire) realiteiten. “*It sees this split as a sign of conflict or contradiction that is not simply a*

²⁴⁰ Zupančič, 483-484.

²⁴¹ Zupančič, 484. Dit resoneert al met de definitie van *Aufhebung* zoals omschreven in Hegels *Logik*, waarbij *Aufhebung* zowel een einde maken is als een verheffen van (in de *Logik*) het positieve moment en zijn negatie (cf. supra).

²⁴² Zupančič, 484-85.

²⁴³ Zupančič, 489-90.

contradiction between the two sides involved, but the contradiction that structures the very field in which their appear.”²⁴⁴

Eerder zagen we al dat de Hegeliaanse logica discontinuïteit serieus neemt. Zoals gezegd bij McGowans bespreking, is deze discontinuïteit binnen de speculatieve logica begrippelijk. Gegeven dat de psychoanalyse een bewust (manifest) en een onbewust (latent) systeem veronderstelt waartussen het subject zich situeert, is de gelijkenis met Hegels speculatieve logica niet ver weg. Binnen Hegels denken situeert het subject zich tussen de lijntjes, als afwezigheid van bepaling. Deze afwezigheid zorgt ervoor dat (althans in de *Logik*) concepten blijven ontwikkelen. In het voorbeeld van de stelling ‘ik ontken nooit iets’ is er al een contradictoir moment: het stellen dat die persoon nooit iets ontkent, is op zich al ontkenning, en dit ondermijnt de inhoud van de stelling. Waar Hegel en Freud allebei op wijzen, is dat deze ondermijning niet noodzakelijk een *verwerpen* hoeft te betekenen.²⁴⁵ Een contradictie is geen uitsluiten van het een of het ander, maar een terugkeer naar de grond, een *her*-stellen van identiteit waarbinnen een Ander gemaakt wordt. In een analytische context kan de bovenstaande stelling op te vatten zijn als volgt: het subject wil zich niet inlaten met een discontinuïteit, maar in het stellen zelf is het discontinu, en maakt het deze contradictie zichtbaar. Dit betekent echter niet dat we moeten concluderen dat dit subject ‘knettergek’ is. Deze split maakt duidelijk dat er iets fundamenteels contradictoir is indien een denken (een subject) zichzelf tracht te denken.²⁴⁶ De ontkenning zelf bevat daarnaast een grapmatig aspect: een ontkenning wordt geponeerd met behulp van het Symbolische, en door de discontinuïteit die reeds in een ontkenning vervat zit, vraagt het een kleine inspanning om van een ontkenning een grap te maken. Voorbeelden hiervan heb ik reeds gegeven.

Nu de link tussen het Freudiaans onbewuste en de Hegeliaanse *Aufhebung* verhelderd is, kunnen we zien hoe deze dynamiek werkzaam is binnen de (Freudiaanse) grap.

²⁴⁴ Zupančič, 492.

²⁴⁵ Deze stap wordt wel gemaakt bij een Reductio Ad Absurdum (RAA). Eerder werd gezien dat binnen het Kantianisme redeneringen verworpen worden indien er een contradictie optreedt binnen het systeem. Zowel Hegel als Freud trachten deze contradictie te theoretiseren.

²⁴⁶ Dergelijke zelf-ondermijnende stellingen zijn vaak het onderwerp van humor en grappen. Denk bijvoorbeeld aan ‘absolute relativisten’, ‘fundamentalistische agnosten’ of ‘verbieden verboden’.

3.1.2 De grap en haar relatie met het onbewuste

In hoofdstuk 1 werd een werkbare definitie van de grap gegeven vanuit het paradigma waarbinnen deze masterproef als geheel kadert. Daarin werd gezien dat de grap gedefinieerd wordt als discontinuïteit van de betekenaar. Deze definitie veronderstelt, zoals de bredere conceptie van comedy, dat er twee heterogene registers zijn die botsen met elkaar. Daarnaast werd gezien dat de komische dynamiek van *Aufhebung* en de werking tussen het onbewuste en het bewuste systeem significante gelijkenissen hebben. Om deze link met het onbewuste verder door te denken, kan het behulpzaam zijn om Freuds moppenboek *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten* (1905) erbij te nemen. De structurele gespleten aard (tussen een bewust en een onbewust systeem) en hoe die optreedt bij grappen, vormen het onderwerp van dit werk. Hegel zal een concept als de grap niet linken aan zijn bredere speculatieve logica – zoals gezien. Ter herinnering: in paragraaf 1.2.2 werd gezien dat een Hegeliaanse conceptie van de grap gekenmerkt wordt door een humorist die de realiteit vernietigt door middel van diens subjectieve interpretatie. Freud daarentegen zal erkennen dat de grap (*der Witz*) een duidelijke relatie heeft met de contradictoire aard van ons denken. Aantonen dat de grap, het onbewuste en *Aufhebung* diep verweven zijn met elkaar, kan helpen om te zien wat er precies gebeurt wanneer we lachen om een grap. Hiervoor moeten er eerst gekeken worden naar wat Freud vermeldt over de relatie tussen de grap en het onbewuste.

In Freuds moppenboek is een analogie op te merken met zijn boek over dromen (cf. *Die Traumdeutung*, 1900): zowel grappen als dromen gebruiken dezelfde technieken (condensatie, absurde representaties, dubbele betekenis...). Omwille van die reden moet de relatie tussen de grap en het onbewuste vergelijkbaar zijn met de relatie tussen de droom en het onbewuste. In *Die Traumdeutung* spreekt Freud over een manifeste (hetgeen we herinneren van een droom) en een latente droominhoud (een onderliggend proces met een eigen logica). In een analyse wordt de manifeste droominhoud in stukken gebroken en via associatie met deze verschillende delen begrijpelijk gemaakt voor de patiënt. Deze delen noemt Freud psychische vormen (*psychische Bildungen*).²⁴⁷ De droomarbeid (*Traumarbeit*) is, vervolgens, een “(...) *Vergleichung des erinnerten manifesten Traum inhalts mit den so gefundenen latenten Traumgedanken*”.²⁴⁸ Daarin wordt gekeken hoe de latente delen bijdragen aan het opbouwen

²⁴⁷ Freud, Sigmund, and Anna Freud. *Der Witz Und Seine Beziehung Zum Unbewussten*. 6. Auflage Frankfurt am Main: Fischer, 1978. 181-82.

²⁴⁸ Freud en Freud, 183.

van de manifeste droominhoud.²⁴⁹ Deze manifeste droominhoud komt tot stand door ervaringen die de patiënt tijdens de dag heeft opgedaan en die de slaap zouden kunnen verstoren. Deze ervaring van het alledaagse transformeert zich procesmatig in een droom, met als gevolg dat de slaap niet verstoord wordt. Belangrijk: de ervaringen die de patiënt tijdens de dag heeft opgedaan, moeten iets getriggerd hebben, iets wat onopgelost en onhelder blijft op het moment dat deze ervaring is opgedaan. Hetgeen rest van de alledaagse ervaring, transformeert zich noodzakelijkerwijs in een wens (*Wunsch*), en deze wens roept een bepaalde droom op. Bij volwassenen (in tegenstelling tot kinderen) is deze wens onbewust: het is niet duidelijk voor het bewustzijn wat er precies gewenst wordt.²⁵⁰ Het proces waarlangs een ervaring een weg naar een manifeste droominhoud baant, is samen te vatten als volgt: er zijn drie belangrijke stadia binnen de droomarbeid. Eerst is er een omzetten van de getriggerde ervaring in het voorbewuste naar het onbewuste. Vervolgens is er het droom-werk in het onbewuste – opgevat als een onbewuste wens die zich vormt door middel van deze ervaring in het voorbewuste. Ten derde wordt het materiaal van deze wens omgezet in iets zichtbaars (*Wahrnehmung*).²⁵¹

Bij de grap gelden deze stadia evenzeer. Freud stelt daarom de volgende hypothese wat het grappenwerk betreft: “*Ein vorbewußter Gedanke wird für einen Moment der unbewußten Bearbeitung überlassen, und deren Ergebnis alsbald von der bewußten Wahrnehmung erfaßt.*”²⁵² De voorbewuste gedachten (*triggers*) worden kort in het onbewuste gereflecteerd en daarna als bewuste waarneming voorgesteld. Wat de grap een bijzonder statuut geeft, is dat deze grap doorgaans *onverwacht* (*Einfalls*) komt. Anticiperen op een grap is moeilijk: een grap vertrekt van een afwezigheid van iets (*Absenz*), een weglaten van een zekere spanning. Een komisch event is een plots invullen van deze afwezigheid, een moment waarop deze spanning plots niet meer aanwezig is. Bij het grappen wordt een bepaalde gedachtegang verlaten opdat die als grap (uit een onbewust proces) kan verschijnen.²⁵³ Een grappig event is, volgens Freud, het tonen van het feit dat er iets als een onbewuste werkzaam is. “*Sie erscheint uns jetzt vielmehr als ein Zeichen der unbewußten Bearbeitung, welche der Witzgedanke erfahren hat.*”²⁵⁴ Het grappige event *maakt* duidelijk dat er tijdens het proces van een voorbewuste gedachte naar een

²⁴⁹ Freud en Freud, 183.

²⁵⁰ Freud en Freud, 183-84. Freud benadrukt dat deze wens, bijgevolg, een “*verdrängte Wunsch*” moet zijn (Freud en Freud, 184). Hier wil ik de lezer wijzen op het feit dat er in de droom een verdrongen wens meespeelt. Deze verdringing bleek in het bovenstaande een link te hebben met de Hegeliaanse *Aufhebung*.

²⁵¹ Freud en Freud, *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*, 188.

²⁵² Freud en Freud, 189.

²⁵³ Freud en Freud, 191-92.

²⁵⁴ Freud en Freud, 192.

onbewuste werking *iets* verloren is. Deze afwezigheid, in een grap, komt als een donderslag bij heldere hemel. Een *punch-line* die te verwachten is, is allesbehalve geniaal. Omwille van die reden is de beknoptheid (*Kürze*) van een grap een bijproduct van dit proces. Indien een komisch event te langdradig wordt, wordt het moeilijk om de grap zelf nog te zien. Freud stelt, echter, dat een verdere beschrijving van de beknoptheid van een grap niet mogelijk is. Het opvallendste aan dit bijproduct is dat we *voelen* hoe dat ons verrast.²⁵⁵ Zupančič' Lacaniaanse lezing van de grap kan, echter, helpen hoe deze beknoptheid beter te begrijpen. De temporele modus van de grap, het moment waarop het komische event plaatsvindt, presenteert zich als een *point de capiton* – het ankerpunt van de grap – opgevat als een interventie van een *bepaalde* betekenaar binnen de serie aan betekenaars die de betekenis van de voorgaande elementen *her*-stelt.²⁵⁶ Gegeven het bovenstaande, ben ik geneigd om te zeggen dat dit retroactief herstellen van elementen de grap *constitueert*, en niet louter een bijproduct is.²⁵⁷ Het is slechts bij het tevoorschijn komen van dit zogenaamde bijproduct dat er gesteld kan worden dat een grap aanwezig is. Zoals Zupančič stelt: “*No joke succeeds without this element of surprise.*”²⁵⁸ Dit element van verrassing en deze beknoptheid zorgen er echter voor dat iets te benoemen is als grappig, en dat het element van verrassing een minimumvoorwaarde is om over een grap te spreken. Het slagen van een grap is, naar mijn mening, een gradueel gegeven: de mate waarin iets slaagt om als ankerpunt te dienen voor het *her*-stellen van de betekenis van voorgaande delen is het criterium om te beslissen of een grap ‘meer’ of ‘minder’ geslaagd is. Het spel dat komedianten spelen, draait erom een verwachting bij de toehoorder te creëren en deze verwachting onverwacht tevoorschijn te laten komen. “*In this way, we get a completely different story out of the same elements.*”²⁵⁹

Dit is te linken met het sociale aspect van de grap – wat Freud als het belangrijkste verschilpunt ziet met de droom. De grap vereist, klassiek, een toehoorder: een persoon die deelneemt aan het psychische proces van de grappenverteller. Indien er geen derde persoon is die deelneemt aan het grappen vertellen en er een zeker genot uit haalt (*Lustgewinn*), kan er dan over een grap

²⁵⁵ “*Dieser Herkunft verdankte auch die Kürze des Witzes ihren besonderen, nicht weiter angebbaren, aber der Empfindung auffälligen Charakter.*” Freud en Freud, 193.

²⁵⁶ Zupančič, *The Odd One In*, 133.

²⁵⁷ Verder in dit hoofdstuk zal dit bijproduct gekarakteriseerd worden als een surplus dat gemaakt wordt, en constitutief is voor de grap.

²⁵⁸ Zupančič, *The Odd One In*, 133.

²⁵⁹ Zupančič, 133.

gesproken worden?²⁶⁰ De droom, daarentegen, is een asociaal product dat niets te bieden heeft aan de toehoorder van de droom. In de droom gaat een bepaalde wens schuil, een bepaald belang dat verborgen blijft – en via de slaap kunnen we toegang krijgen tot deze wens die schuilgaat in een droom. De grap betracht een bepaald genot te voorzien door de activiteit van het psychische apparaat (‘moppen tappen’) bloot te leggen, vrij van eender welke verborgen wens. De grap verschijnt, daarom, als secundair: na het komische event kan er gesteld worden dat het psychische apparaat werkzaam is geweest. De grap is daarom een herkenning van dit proces: er ontsnapt iets uit het onbewuste.²⁶¹ Een komisch event is, daarom, een moment waarop we bewust worden van het feit dat er een structurele contradictie werkzaam is binnen ons psychische apparaat. Freuds interpretatie van de grap kan opgevat worden als een confrontatie met de komische werking van het onbewuste: het feit dat er genot plaatsvindt op een punt waar het niet verwacht werd.

De (Freudiaanse) grap, het onbewuste en *Aufhebung* hebben een dichte connectie met elkaar. Zoals eerder gezien, is *Aufhebung* het ten einde maken en het behouden van een bepaling. Binnen een speculatief moment wordt de waarheid van twee tegengestelde begrippen getoond als eenheid: een begrip is even wezenlijk als zijn negatie. De grap kan in dit verband gezien worden als een *Aufhebung* van het onbewuste en bewuste systeem. In een komisch event wordt de werking van het psychische apparaat even blootgelegd. Opdat we iets kunnen zeggen over de werking van het psychische apparaat, het proces dat voorbewuste gedachten in onbewuste wensen omzet, waarna die in het bewustzijn toegankelijk worden gemaakt, moet er eerst een grap verteld worden aan een toehoorder. Het succes van een grap is te wijten aan de mate waarin het komische event erin slaagt om de toehoorder te verrassen. Dit is cruciaal omdat het verrassende effect de toehoorder confronteert met het psychische apparaat en het proces daar werkzaam. Idem met *Aufhebung*: in de derde speculatieve stap wordt de waarheid van de eerder geponeerde begrippen getoond als deelachtig aan hetzelfde proces. Het komische event maakt enerzijds een einde aan een bepaald verlangen: een goede *punch-line* slaagt erin ons onmiddellijk te voorzien van genot, waarmee het even het proces van verlangen stillegt. Anderzijds wordt dat verlangen behouden. Volgens Freud is de grap noodzakelijk een directe

²⁶⁰ De drie personen in een grap slaan op de grappenmaker, het object van de grap (waarmee gelachen wordt) en de toehoorder. Het komische, opgevat in de Freudiaanse betekenis, heeft een duale structuur. “*Es kann sich mit nur zwei Personen begnügen, der einen, die das Komische findet, und der zweiten, an der es gefunden wird.*” Freud en Freud, *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*, 206.

²⁶¹ Freud en Freud, 204-5.

confrontatie met de werking van het psychische apparaat. Hiermee legt het dit apparaat niet stil, maar toont het aan dat het immer werkzaam is (en dat we ons niet altijd bewust zijn van deze werking). Deze twee momenten (het verkrijgen van genot en het behouden van het verlangen) worden verenigd in een komisch event.²⁶² Dit geeft een *punch-line* een bijzonder statuut: net door het onverwachte optreden van betekenis kan er retroactief gesteld worden dat het structurele (onbewuste) verlangen altijd aanwezig is en ons van genot voorziet. Dit kan het enkel doen indien het een constitutieve Ander laat tonen.

Met deze beschouwing in het achterhoofd kunnen we proberen het fenomeen van de lach te begrijpen.

3.2 *It's the economy*

Groot nieuws: grappen laten ons lachen. Hoe meer een grap erin slaagt ons te laten lachen, hoe beter die grap is. In paragraaf 3.1 heb ik, aan de hand van Freud en Hegel, het verrassende effect van de grap trachten te verklaren door de verwevenheid tussen het onbewuste en de komische procedure van *Aufhebung* te illustreren. Hier kan de lezer de vraag opwerpen wat er dan precies gebeurt wanneer we lachen met een grap. Is het lachen met een grap niet een integraal onderdeel van de grap zelf? Freuds theorie kan hier een aanknopingspunt voor zijn.

Allereerst een inkadering van Freuds theorie van de lach. John Morreal situeert in zijn Stanford-artikel over *Philosophy of Humor* Freud als aanhanger van de *Relief Theory*. Kort gezegd: de Relief Theory stelt dat het lachen een loslaten is van een spanning in het zenuwstelsel. Het komische, de grap en de humor – drie onderscheiden termen binnen Freuds werk over de grap (waar ik niet verder op zal ingaan) – gaan gepaard met een afvoeren van energie door een zekere spanning die wordt opgebouwd.²⁶³ In Freuds theorie wordt deze spanningsafvoer vergeleken met een economisch proces (*Prinzip der Ersparung*). De intentie (tendens) van een grap is, voor Freud, veelal een onbewust verlangen dat onderdrukt wordt. Dit onderdrukken *kost* energie. Bij grappen wordt er energie gewonnen doordat we dit onbewuste proces werkzaam zien, wat een lustwinst inhoudt: energie die normaal gezien onderdrukt wordt, hoeft zich niet meer te

²⁶² De transitie van identiteit naar contradictie is hiervoor illustratief. Zoals gezien in hoofdstuk 2, is het poneren van een identiteitsrelatie noodzakelijk een contradictoir moment: *Sein* is *Sein*. Dit is echter een reflexie op zichzelf, waarin *Sein* zichzelf (als identiteit) afzet van wat geen deel is van *Sein* (*Unterschied*), en hiermee uitsluit wat *Sein* niet kan zijn (*Widerspruch*). Deze contradictie heeft als resultaat dat er wederom een *Identität* bevestigd wordt – waarin het duidelijk wordt dat het proces dat geleid heeft tot contradictie, eigenlijk het poneren van *Identität* was.

²⁶³ Morreall, 'Philosophy of Humor'.

onderdrukken. Daarom stelt Freud dat “(...) *solcher Lustgewinn dem ersparten psychischen Aufwand entspreche*”.²⁶⁴ De energie moet zich ergens kunnen uiten, en de grap laat ons toe om dat te doen.²⁶⁵ Dat kan een mogelijke verklaring bieden voor waarom we lachen met grappen: het verrassingseffect van de grap betekent dat een zekere spanning losgelaten wordt. Hierin speelt het technische aspect – de manieren waarop grappen samengesteld zijn door middel van condensatie, verdichting ... – een rol omdat deze technieken de voorstelling van de dingen zo bondig mogelijk trachten voor te stellen. Om dat te illustreren, gebruikt Freud verschillende groeperingen van grappen. Illustratief wil ik focussen op een van deze groeperingen omdat ik geloof dat die een sterke gelijkenis vertoont met hoe de grap in hoofdstuk 1 werd besproken: *Wortspiele*. In deze groep is er een intersectie tussen enerzijds een woordvoorstelling (*Wortvorstellung*) en anderzijds een dingvoorstelling (*Dingvorstellung*). Een *Wortvorstellung* is een akoestische representatie van een woord. Een *Dingvorstellung* is de representatie van een ding waarnaar dit woord verwijst.²⁶⁶ Hier wil ik de lezer graag wijzen op de gelijkenis tussen betekenaar en betekende vanuit een Lacaniaans denkkader. Eerder werd gezien dat binnen een Lacaniaans denken de betekenaar primeert boven de betekende. Een verschil met het Freudiaanse onderscheid is dat een woordvoorstelling en een dingvoorstelling gelijkwaardig zijn aan elkaar: het een primeert niet boven het ander. Verder wordt er ook geen aandacht besteed aan de onderlinge relatie van een woord- en/of dingvoorstelling met andere gelijkaardige voorstellingen. In een Lacaniaans denken is dat wel het geval – maar daar kom ik straks nog op terug. Bij Freud is het lachen een samengaan van beide concepten.

Wenn es uns dann im Witz ein unverkennbares Vergnügen bereitet, durch den Gebrauch des nämlichen Wortes oder eines ihm ähnlichen aus dem einen Vorstellungskreis in einen anderen entfernten zu gelangen (...), so ist dies Vergnügen wohl mit Recht auf die Ersparung an psychischem Aufwand zurückzuführen.²⁶⁷

Opvallend is dat Freud dit samengaan van twee dynamieken (*Vorstellungskreis*) omschrijft als kortsluiting (*Kurzschluß*), en dat volgens hem het genot uit een grap ontstaat uit deze kortsluiting. Hoe groter de discrepantie tussen twee registers, hoe groter het effect (en hoe meer

²⁶⁴ Freud en Freud, *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*, 133.

²⁶⁵ Freud en Freud, 132-33.

²⁶⁶ Freud en Freud, 133-34.

²⁶⁷ Freud en Freud, 134.

we lachen).²⁶⁸ De dynamiek van de grap (en van het denken) situeert zich in het samenkomen van twee verschillende registers. Een grap gaat als volgt:

Twee apen zitten in bad. Zegt de ene aap: “Oeh, oeh, ah.”

Waarop de andere aap antwoordt: “Ik zal het water wat kouder zetten.”

Deze grap, hoewel ze matig grappig is, toont echter aan wat Freud bedoelt met het samenkomen van een *Dingvorstellung* en een *Wortvorstellung*. De fonetische klanken van de aap (‘oeh’, ‘ah’) worden foutief gelinkt met het ding waarnaar deze klanken verwijzen (eerst naar de geluiden die een aap maakt, daarna naar de geluiden die iemand maakt wanneer het water te warm is). Dit voorbeeld brengt genot met zich mee doordat het een confrontatie met deze twee registers is. Volgens Freud lachen we omdat er een kostwinst van energie plaatsvindt: hetgeen in een ongrappig spreken twee registers vereist, wordt hier *bespaard* door het als één spreken voor te stellen. Er is een bepaalde winst, en die uit zich in gelach.²⁶⁹

Hoewel Freuds theorie een verklaring biedt die strookt met de voorgaande bespreking, lijkt het me nuttiger om te focussen op wat er precies gebeurt als we lachen (en niet op waar dat lachen vandaan zou komen). Ik volg Freud in de redenering dat we lachen door een besparingsdynamiek, maar ik vat dit eerder op als een samenkomen van registers die zich in een ongrappig spreken als gescheiden voorstellen. In die zin worden er registers *gespaard*. Dit sparen gaat gepaard met een genot: we lachen. Dit lachen is, eerder, een bevestiging van een genot dat bevredigd is en in het lachen bevredigend kan zijn. Freud spreekt niet in termen van verlangen, genot, surplus... Binnen een Lacaniaans denken is dat wel het geval. Dit Lacaniaanse denken laat ons echter toe om te zien hoe er iets geproduceerd wordt bij het grappen en lachen – wat de notie van lustwinst in een ander daglicht kan plaatsen. Eerder werd gezien dat de grap een surplus-*jouissance* met zich meebrengt: een *extra* genot. Dit extra, dit *surplus* werd hierboven al omschreven als een niet-biologische behoefte die onverwacht bevredigd wordt. In de termen die Freud gebruikt, is er geen sprake van een surplus-genot. Toch kan dit laatste concept helpen om te verklaren wat er eigenlijk gebeurt als we lachen. Zupančič karakteriseert het genot in een komisch event als een plezier dat we halen ten koste van iets of iemand. Dat heeft te maken met de principieel subversieve aard van comedy: comedy werkt omwille van principes die niet stroken met het dagelijkse gebeuren waardoor die een spontane voorstelling

²⁶⁸ Freud en Freud, 134.

²⁶⁹ Freud en Freud, 137-38.

onderbreken – en dit kan soms ongewenste effecten met zich meebrengen. Dat linkt ze met de notie van verlangen: doordat ons verlangen principieel op alles gericht kan zijn, bestaat de kans dat dit verlangen een bepaalde (ethisch) toelaatbare grens overschrijdt – en comedy is bij uitstek onderworpen aan dit structurele probleem. Ons verlangen heeft geen plaats waar ze volkomen thuis is, maar moet zich enten op andere vormen (woorden, dingen, handelingen...).²⁷⁰ In dit verlangen speelt de derde persoon – de toehoorder van de grap – een belangrijke rol. De rol van de toehoorder (de persoon die lacht) is een obstakel omdat deze persoon de grap moet bevestigen *als grap* (door te lachen). Hiermee vormt de derde persoon, naast een drempel, ook een intrinsieke voorwaarde voor de grap omdat die (1) moet lachen om de grap als grap te bevestigen en (2) het genot bij het horen van een grap kan tenietdoen door niet te lachen met de grap. Dit genot en plezier worden verkregen indien het verlangen met zichzelf (zijn eigen onmogelijkheid, zijn eigen mediatie) geconfronteerd wordt. Dit gebeurt aan de hand van het Symbolische (betekenaarslogica).²⁷¹ In hoofdstuk 2 zagen we al hoe deze structurele onmogelijkheid in Hegels *PhG* aanwezig was en haar een komedisch statuut gaf. Verder werd gezien, binnen Hegels speculatieve logica, hoe Hegel noodzakelijk tot een constitutief contradictoire positie komt. Het is daarom niet van de pot gerukt om te stellen dat een logica van het verlangen en een speculatieve logica komisch zijn omdat een denken dat zich hiermee tracht te confronteren, noodzakelijk vraagt om een verdubbeling te *expliciteren*. Deze confrontatie van het verlangen met zichzelf – het verdubbelen van de manier waarop betekenis met behulp van betekenaars geconstrueerd wordt – heeft als gevolg dat er een *extra* betekenis geproduceerd wordt. Wanneer er gelachen wordt met een grap, betekent dit dat de toehoorder niet alleen lacht met de inhoud van deze grap, de timing en/of de mimiek van de komediant, maar *ook* lacht met de structuur van betekenis zelf.²⁷² De toehoorder bevestigt door het lachen dat er een surplus is gecreëerd, dat de grap geslaagd is.²⁷³ Dit betekent dat de *Aufhebung*

²⁷⁰ Alenka Zupančič, ‘Where Does Dirt Come From?’, in *The Object of Comedy: Philosophies and Performances*, onder redactie van Jamila M. H. Mascot en Gregor Moder (Cham: Springer International Publishing, 2019), 130-32, https://doi.org/10.1007/978-3-030-27742-0_8.

²⁷¹ Zupančič, 136-37.

²⁷² De ‘ook’ in deze zin is erg belangrijk. Er zijn meerdere aspecten die meespelen bij het lachen met een grap: een goede verteller, de timing, de mimiek... Stellen dat het enkel en alleen een structurele kwestie is, zou tenietdoen aan de kunst van het intentioneel grappig zijn. Waar ik wel op wil wijzen, is dat, indien we de vraag ‘Waarom zouden er überhaupt komedianten moeten zijn?’ willen doordenken, deze structurele kwestie niet uit het oog verloren mag worden.

²⁷³ Zupančič, ‘Where Does Dirt Come from?’, 138.

geslaagd is, en er een tegenstelling duidelijk gemaakt werd. Gegeven Freuds economische principe, kan dit surplus ook economisch begrepen worden.

Dit vergt dat er gekeken wordt naar waar de notie van *surplus* zich situeert binnen een economisch denken, en hoe dat te linken is met het Lacaniaanse verlangen. Deze relatie is te vinden in de invloedrijke tekst van Žižek: 'How Did Marx Invent the Symptom?'. In dit hoofdstuk uit *The Sublime Object of Ideology* (1989) redeneert Žižek dat er een structuurgelijkenis is tussen de meerwaarde binnen een Marxiaans denken en surplus-genot bij Lacan. Hiervoor baseert Žižek zich op de stelling van de Duitse econoom/filosoof Karl Marx (1818-1883) dat de beperking van kapitaal het kapitaal zelf is. In een kapitalistische logica wordt het bestaande productieproces (arbeiders die producten leveren) *gesubsumeerd* onder een kapitalistische vorm, waarna deze vorm geleidelijk de inhoud van het productieproces verandert – waardoor een correspondentie begint te ontstaan tussen vorm en inhoud. Dat is contradictoair: de productiekrachten (arbeiders) en de kapitalistische productiemodus zijn niet compatibel met elkaar. Deze interne contradictie zit, echter, in het concept 'kapitalisme' vervat. In een kapitalistische samenleving verkrijgt het individu niet alle vruchten van diens arbeid. Een deel (het surplus) gaat naar de kapitalist. Dit surplus laat het kapitalisme toe om verder te ontwikkelen.²⁷⁴ Idem met de logica van het verlangen: genot verschijnt als een surplus, als constitutief voor het genot zelf. Indien dit surplus weggedacht wordt van het genot, wordt dit genot zelf tenietgedaan. In deze opvatting is het surplus-genot een doel op zichzelf: door dit surplus-genot wordt er een verlangen getriggerd, getoond ("*object-cause of desire*") gelijkaardig aan de manier waarop het kapitalisme zich voedt met een economisch surplus verkregen door de contradictie tussen arbeiders (proletariaat) en kapitalisten.²⁷⁵

Deze gelijkenis tussen meerwaarde bij Marx en surplus-genot bij Lacan laat toe om de link met het economische principe bij Freud en het lachen te verduidelijken. Net als bij het kapitalistische denken is er bij de grap een interne contradictie aanwezig, een samenkomen van (contradictoire) registers die constitutief zijn voor het concept 'kapitalisme', waar de betekenis van dit concept zich uit in een surplus, een extraatje, de kers op de producerende taart. Dit maken van betekenis is enkel mogelijk indien er iets ontsnapt aan de toehoorder, namelijk de

²⁷⁴ Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, The Essential Žižek (London New York: Verso, 2008), 50-54.

²⁷⁵ Žižek, 54. In hoofdstuk 1 werd het paradigma van de Sloveense School geschetst als een ideologiekritiek gebaseerd op de Lacaniaanse psychoanalyse. In dit hoofdstuk uit *The Sublime Object of Ideology* is te zien hoe een dergelijke kritiek gearticuleerd wordt.

mogelijkheid om te anticiperen op betekenis. In een kapitalistische verhouding tussen arbeider en kapitalist ontsnapt er evenzeer iets, namelijk het surplus. Dit surplus is echter constitutief voor de grap. De lach is daarom zowel een bevestiging als een productie van het surplus: zonder de erkenning van de extra betekenis (het lachen), van hetgeen ontsnapt, is er noch grap, noch kapitalisme. Freud spreekt, zoals gezien, over de notie van besparing: gedachten onderdrukken kost een bepaalde energie, en op het moment dat een grap wordt gemaakt, wordt het duidelijk dat het onbewuste werkzaam is geweest, waardoor deze energie vrijkomt en zich uit in gelach (cf. Relief Theory). Met de bovenstaande bespreking van de meerwaarde bij Marx kan dit echter herdacht worden: bij het grappen wordt een surplus gecreëerd dat constitutief is om de grap als grap te zien. Dit surplus is een *bevestiging* dat er een verlangen werkzaam is en dat dit verlangen een contradictoire aard heeft. Op deze manier is comedy principieel subversief: het is een bevestiging van de (inherent contradictoire) logica van het verlangen die zich uit in het lachen. Als we kijken naar de fundamentele denkstructuur die schuilgaat achter de grap, betekent het lachen echter een bevestiging van deze contradictoire logica. In dat opzicht gaat lachen noodzakelijk gepaard met een ideologie, volgens Žižek:

(...) in contemporary societies, democratic or totalitarian, that cynical distance, laughter, irony, are, so to speak, part of the game. The ruling ideology is not meant to be taken seriously or literally. Perhaps the greatest danger for totalitarianism is people who take its ideology literally.²⁷⁶

In mijn interpretatie betekent dit dat een lachen met een ideologie een bevestiging van deze ideologie inhoudt: er wordt gelachen met een bestaande hiërarchische orde, waarmee deze orde bevestigd wordt *als orde*. De vraag die zich hier opwerpt, is wie er wat bevestigt? En waar comedy vanwege haar onderliggende principes nog subversief kan zijn?

Een uitgebreide reflectie op deze vraag zal ik misschien houden voor een tweede thesis. Hier en nu wil ik louter enkele korte suggesties meegeven. Gegeven dat een lach altijd een bevestigen en een creëren van een surplus is, kan er gevraagd worden aan wie dit surplus toebehoort? Wie verkrijgt het surplus aan 'De Tafel van Gert' of in het parlement? Welke orde wordt daarin bevestigd? En wat is het verschil met een komediant die lacht in een afgezonderde ruimte van een matig onderhouden café? Los van de inhoud is de positie waaruit een grap vertrekt, belangrijk omdat een bevestiging van de ene positie iets duidelijk maakt over de Ander. Een

²⁷⁶ Žižek, 24.

autoritair politicus die humor hanteert, bevestigt zijn status als autoritair figuur. Een zwarte, onderdrukte persoon die lacht vanuit zijn positie, bevestigt zijn status als onderworpen, maar in het bevestigen maakt die deze status ook expliciet. Dit expliciet maken (genot voorzien, een surplus creëren aan de kant van de onderdrukte) kan werkelijk subversief zijn omdat het even de rollen omkeert en een inherente contradictie verduidelijkt, met als doel die te *bekritisieren*.²⁷⁷ Wat de filosofie hiertoe kan bijdragen, is meer lachen met haar ideeën. Filosofie wordt vaak verweten niet praktisch genoeg te zijn, maar misschien is dat omdat deze discipline te serieus bedreven wordt. Misschien kan ze enkel praktisch zijn – wat dat ook moge betekenen – indien ze in haar theoretiseren aandacht heeft voor het komische en de grap.

²⁷⁷ McGowan zal dit gegeven aankaarten: politici (per definitie autoritaire figuren) die met zichzelf lachen, hebben geen subversief kantje omdat die zichzelf in het positioneren als ‘verteller van de grap’ als substantiële autoriteit bevestigen. McGowan, *Only a Joke Can Save Us*, 168.

3.3 Conclusie

In dit laatste hoofdstuk heb ik het punt waarop genot in een grap geproduceerd wordt, trachten te verduidelijken door de link met het onbewuste expliciet te maken. Hier wil ik de voornaamste resultaten samenvatten.

Eerst werd het Freudiaanse onbewuste en de Hegeliaanse *Aufhebung* gelinkt met elkaar. Daarin werd gezien dat de dynamiek tussen een bewust en een onbewust systeem gelijkaardig is aan de manier waarop *Aufhebung* binnen Hegels speculatieve logica functioneert. *Aufhebung* betekent een eindigen en behouden van de eerder gestelde begrippen, de speculatieve stap waarbinnen de waarheid van de eerder geponeerde begrippen getoond wordt. Idem voor de manier waarop het onbewuste systeem en het bewuste systeem interageren met elkaar: bewuste gedachten, waarnemingen, handelingen zijn verweven met onbewuste wensen, maar hebben daarom niet dezelfde status. Het onbewuste kan zich enkel tonen als onderbrekend, als discontinuïteit, en dit betekent een stopzetten van een spontaan verlopend proces. Toch wordt er in dat stopzetten iets behouden: het feit dat er een proces werkzaam is. Een komisch event legt de waarheid van dat proces bloot omdat het een onverwachte bevrediging van een verlangen met zich meebrengt.

In een tweede paragraaf werd deze inwilliging van verlangen verder onderzocht met behulp van het economische principe dat Freud hanteert. Daarin werd gezien dat er bij het grappen een zeker surplus, een extra genot gemaakt werd. Dit genot komt per definitie onverwacht en is constitutief voor de grap *als grap*. Zonder dit surplus, dit extraatje, kan er niet gesproken worden over een komisch event. Het zit vervat in het concept van komisch event dat er noodzakelijk een extra genot geproduceerd wordt doordat er betekenis verschijnt waar dit de toehoorder verrast. Dit laat toe om een maatschappijkritische rol toe te kennen aan de grap: het surplus dat gecreëerd wordt, vertrekt vanuit een bepaalde positie waarbinnen een komisch event als dusdanig bevestigd wordt. Deze bevestiging kan, afhankelijk van de positie, verschillende belangen behartigen: een bevestiging van een autoriteit kan deze autoriteit meer macht verlenen. Een bevestigen en expliciteren van een onderdrukte positie kan het structurele tekort dat deze positie mogelijk maakt, aankaarten.

De Laatste Act: besluit

Het besluit

Uit deze masterproef kunnen enkele belangrijke conclusies getrokken worden. Ik bespreek hier de voornaamste. Ter herinnering: deze masterproef vertrok vanuit de veronderstelling dat (Hegeliaanse) reflexiviteit een komisch event is. Gegeven deze veronderstelling, zijn dit de resultaten.

Eerst en vooral werd het belang van een onderzoek naar een theoretische onderbouw voor *comedy* geduid. Daarin werd gehint dat comedy werkt omwille van principieel subversieve principes: comedy werkt door een contradictie inherent aan ons mens-zijn. Indien comedy – en daarnaast ook filosofie – serieus genomen wil worden, dient het deze inherente contradictie serieus te nemen. Verder werd gezien hoe deze contradictie te herkennen is in een Hegeliaanse opvatting van de komedie en de grap. Bij de komedie is deze contradictie te herkennen in een zekere doel-middelverhouding tussen een komedisch karakter en het ideaal dat die nastreeft. Een grap laat de contradictoire aard zien van de manier waarop we via tekens de realiteit trachten te vatten. Daarom werd de grap gedefinieerd als een discontinuïteit op het niveau van de betekenaar.

Vervolgens werd gekeken naar de reflexiviteit zelf – meer specifiek in de filosofie van Hegel. Daarin werden twee zaken belicht: (1) de impliciet grappige laag van Hegels filosofie in zowel de *PhG* als de *Logik* en (2) hoe de opzet van beide werken een verschillende komische structuur hebben. De *PhG* heeft als einddoel een conceptie (cf. *Begriff*) van absoluut weten van *Geist* – een absoluut weten over de verbinding van een bewustzijn met de objecten die verschijnen aan dat bewustzijn. Dit laat een komedische lezing van de *PhG* toe. De *Logik*, daarentegen, heeft principieel geen einddoel: het is een reactie van Hegel op vroegere denkers – voornamelijk Kant – die binnen een traditioneel metafysisch kader denken. Hegels radicaliteit uit zich in een logica die noodzakelijk *veronderstellingsloos* moet zijn. In de *Logik* laat Hegel het begrip immanent uit zichzelf ontwikkelen, waardoor het een denken *over denken* (begrippen) is (en niet over het bewustzijn). Uit de manier waarop begrippen immanent ontwikkelen, volgt daarom een betekenaarslogica: een begrip staat altijd in verhouding tot andere begrippen indien het zijn waarheid wil vatten. Een betekenaar gaat analoog te werk: enkel in relatie tot andere betekenaars kan de betekenis van één specifieke betekenaar gevat worden. Zowel de *Logik* als

de grap kenmerken zich door een gelijkaardige structuur: het begrip, doordat het zichzelf tracht te vatten, is genoodzaakt zijn eigen gebrek als deel van de eigen bepaling te *bepalen*. Deze zelfbetrekking betekent, noodzakelijkerwijs, dat er zowel iets bepaald als iets niet bepaald wordt. Om aandachtig te zijn voor de link met reflexiviteit, werd gekeken naar het tweede deel van de *Logik (Lehre vom Wesen)*. In dit deel van de *Logik* maakt het denken een beweging van *Sein* – het begin van de *Logik* – op *Sein* zelf. Daarin werd gezien dat de ontwikkeling van de Wezensleer start vanuit een identiteitsrelatie die tot contradictie leidt. Deze contradictie wordt echter terug opgeheven: identiteit maakt zichzelf tot Ander. Deze procedure – het tonen en produceren van een Ander – is wat reflexiviteit in de Hegeliaanse betekenis grappig maakt. Daarnaast toont dit aan hoe Hegels ontologische start (*Sein*) noodzakelijk grapmatige implicaties heeft.

Het verbindende (komische) element van de *PhG* en de *Logik* is de methode die Hegel hanteert: *Aufhebung*. Opgevat als een einde maken en een behouden van elementen, is dit Hegeliaanse concept verantwoordelijk voor het komische gehalte van Hegels filosofie. Een komisch event is noodzakelijk een stopzetten van iets: de spontaniteit van een handeling (denken, spreken, idealen bereiken) wordt een halt toegeroepen. Dit stopzetten laat echter toe om deze handelingen te begrijpen en de elementen van dit handelen retroactief te interpreteren. Belangrijk is dat deze betekenis enkel retroactief *gegeven kan worden*. Een denken dat zichzelf tracht te denken (reflexie), is noodzakelijk een komisch event omdat dit expliciteert waar er een structurele contradictie werkzaam is. De differentiatie tussen een grap en een komedie is hier van belang om te begrijpen op welk niveau dit stilzetten zich situeert.

Tot slot werd onderzocht hoe het komische event erin slaagt genot bij de toehoorder te voorzien. Hiervoor werd een beroep gedaan op het Freudiaans onbewuste en zijn relatie met de grap. Daarin werd eerst gesteld dat de relatie tussen het bewuste en het onbewuste gelinkt is met de Hegeliaanse *Aufhebung*. Het onbewuste uit zich als discontinuïteit, als het stopzetten van spontaniteit. Binnen een psychoanalytisch denkkader is de uiting van het onbewuste iets anders dan het onbewuste zelf. Deze uiting is een aanknopingspunt om bepaalde eigenschappen en kwaliteiten van dit onbewuste te ontdekken. De grap, daarentegen, wordt door Freud gekarakteriseerd als een directe confrontatie met het onbewuste: een komisch event komt noodzakelijk zonder te kloppen binnen – en dit heeft als gevolg dat het verlangen instant bevredigd wordt. Deze bevrediging van verlangen (genot) werd in een laatste deel verder onderzocht. Daar werd gezien dat een grap een surplus met zich meebrengt – gelijkaardig aan

de meerwaarde in een Marxiaans denken. Het komische event, indien geslaagd, brengt een *extra* genot, een bevrediging van een verlangen waar het niet verwacht werd bevredigd te worden. De kers op de taart.

Een reflexieve beweging, indien die erin slaagt om de Ander van een denken als constitutief voor zichzelf te tonen, slaagt erin een surplus te creëren. De oefening van grappen, komedies en filosofen zou er, in dat opzicht, uit bestaan om te allen tijde de constitutieve Ander van een denken bloot te leggen. Structureel gezien betekent dit dat een reflexieve beweging een grappige beweging moet zijn.

Suggesties voor vervolgonderzoek

Bij dit onderzoek werden enkele paden aangereikt die ik vanwege de noodzakelijke inperking niet heb kunnen bewandelen. Hier wil ik enkele pistes aanstippen die interessant kunnen zijn voor vervolgonderzoek.

In de inleiding – en in het verloop van de masterproef – werd gesteld dat deze masterproef enkel een differentiatie tussen de komedie en de grap beoogt. In vervolgonderzoek zou het interessant zijn om te zien hoe diverse vormen van humor die in een klassieke benadering gelinkt worden met filosofie, structureel zijn aan reflexiviteit. De voornaamste voorbeelden zijn de satire en de ironie. Het onderzoeken van deze vormen kan een sleutel vormen om de existentialistische waaier aan filosofen (Kierkegaard, Camus...) te begrijpen. De link met de Hegeliaanse filosofie blijft bij deze auteurs niet onbenoemd. Net daarom is het interessant om te zien welke grappige elementen deze auteurs overnemen.

Een tweede piste die onderzocht kan worden – de interessantste naar mijn mening – betreft de opmerking die in hoofdstuk 2 ‘voetnootgewijs’ besproken werd. In een citaat van Hegel werd gewezen op het belang van *Aufhebung* voor de geschiedenis van de westerse wijsbegeerte. Hoewel er in deze masterproef een claim zit die reflexiviteit (denken over een denken) als komisch bevat, werd deze claim ingeperkt tot Hegels filosofie. Het lijkt me verrijkend om deze claim te zoeken in de geschiedenis van de filosofie zelf. Dit zou een onderzoek inhouden naar wat filosofie (geschiedkundig) was en vandaag is. Dit zou ook impliceren dat de aangehaalde desinteresse in humor en het lachen als onderdeel van deze geschiedenis onderzocht moet worden. Een dergelijk onderzoek zou veel ruimte in beslag nemen, maar het resultaat zou een alternatieve visie op de (westerse) wijsbegeerte als iets inherent grappig kunnen betekenen.

Een laatste (mogelijk) onderzoekspad dat ik hier wil aanstippen, is gelinkt aan de vragen die in het laatste hoofdstuk aan bod kwamen. Ter herinnering: daarin werd de rol van het komische event in het kader van het bevestigen van een politieke ideologie besproken. Wie wat bevestigt, is echter een cruciaal gegeven. Indien het komische event een subversief moment wil zijn, moet het aandachtig zijn voor hoe een maatschappelijke orde ingericht is en welke plaats de grappenmakers in deze structuur innemen. Een dergelijk onderzoek zou de maatschappijkritische pijler van de Sloveense School centraal stellen.

En nu: lachen maar.

Bibliografie

Beziau, Jean-Yves, Mihir K. Chakraborty, en Soma Dutta. *New Directions in Paraconsistent Logic: 5th WCP, Kolkata, India, February 2014*. Springer Proceedings in Mathematics & Statistics, v. 152. New Delhi: Springer India, 2016.

Brecht, Bertolt. *Flüchtlingsgespräche*. Erweiterte Ausgabe, 5. Auflage. Suhrkamp-Taschenbuch 3129. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016.

‘De kloosterregel van de H. Benedictus’. Geraadpleegd 13 december 2024.
<https://www.tenbunderen.be/benedictusregel.html>.

Evans, Dylan. *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. Repr. London: Routledge, 1997.

Freud, Sigmund, en Anna Freud. *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*. 6. Auflage. Frankfurt am Main: S. Fischer, 1978.

———. *Werke aus den Jahren 1925-1931*. 14. London : Imago, 1948.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologie van de geest*. Vertaald door Willem Visser. Amsterdam: Uitgeverij Boom, 2013.

———. *Phänomenologie des Geistes*. Onder redactie van Eva Moldenhauer en Karl Markus Michel. Theorie-Werkausgabe Werke in zwanzig Bänden / Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.

———. *Vorlesungen über die Ästhetik*. Onder redactie van Eva Moldenhauer en Karl Markus Michel. Theorie-Werkausgabe Werke in zwanzig Bänden / Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

———. *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik. Erstes Buch. Das Sein (1812): Nach dem Text von G.W.F. Hegel, Gesammelte Werke, Band 11*. Onder redactie van Hans J. Gawoll. Philosophische Bibliothek, v. 375. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2017.

———. *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik. Zweites Buch. Die Lehre vom Wesen (1813): Nach dem Text der Gesammelten Werke, Band 11*. Philosophische Bibliothek, v. 376. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2017.

- Houlgate, Stephen. *Hegel on Being*. London New York (N.Y.): Bloomsbury academic, 2022.
- . ‘Hegel on Comedy: From Art to Religion’. *Revue internationale de philosophie* 309, nr. 3 (9 oktober 2024): 91-118. <https://doi.org/10.3917/rip.309.0091>.
- Huzarski, Maciej. ‘Symptomatic Comedy. On Alenka Zupančič’s The Odd One In and Happiness’. *Open Philosophy* 7, nr. 1 (1 januari 2024). <https://doi.org/10.1515/opphil-2024-0010>.
- Hyppolite, Jean. *Logique et existence: essai sur la logique de Hegel*. 4. éd. Épiméthée. Paris: Presses Univ. de France, 2002.
- Kant, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. vols. Berlin 1900ff., z.d.
- . *Kritik der reinen Vernunft*. Onder redactie van Jens Timmermann. Philosophische Bibliothek, Bd. 505. Hamburg: F. Meiner, 1998.
- Keymeulen, Kobe. ‘Analysis, Hegel and the Seventh Art’. *Psychoanalytische Perspectieven* 39, nr. 2 (2021): 217-37.
- Lacan, Jacques. ‘Le séminaire de Jacques Lacan. 5: Les formations de l’inconscient, 1957 - 1958’. Paris: Éd. du Seuil, 1998.
- Malcolm, Norman Adrian. ‘Ludwig Wittgenstein: a memoir’. London: Oxford university press, 1958.
- Mascot, Jamila M. H. ‘Hegel and the Misadventures of Consciousness: On Comedy and Revolutionary Partisanship’. In *The Object of Comedy: Philosophies and Performances*, onder redactie van Jamila M. H. Mascot en Gregor Moder, 51-73. Cham: Springer International Publishing, 2019. https://doi.org/10.1007/978-3-030-27742-0_4.
- Mascot, Jamila M. H., en Gregor Moder, red. *The Object of Comedy: Philosophies and Performances*. Performance Philosophy. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019.
- Maybee, Julie E. ‘Hegel’s Dialectics’. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, onder redactie van Edward N. Zalta, Winter 2020. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2020. <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/hegel-dialectics/>.

McGowan, Todd. *Emancipation after Hegel: achieving a contradictory revolution*. New York: Columbia University Press, 2019.

———. *Only a Joke Can Save Us: A Theory of Comedy*. Diaeresis. Evanston, Ill: Northwestern University Press, 2017.

———. ‘The Insubstantiality of Substance, Or, Why We Should Read Hegel’s Philosophy of Nature’, z.d.

Morreall, John. ‘Philosophy of Humor’. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, onder redactie van Edward N. Zalta en Uri Nodelman, Fall 2024. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2024. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/humor/>.

Roche, Mark W. ‘Hegel’s Theory of Comedy in the Context of Hegelian and Modern Reflections on Comedy’. *Revue Internationale de Philosophie* 221, nr. 3 (2002): 411-30. <https://doi.org/10.3917/rip.221.0411>.

Solomon, Robert Charles. *In the Spirit of Hegel: A Study of G. W. F. Hegel’s "Phenomenology of Spirit"*. New York Oxford: Oxford University press, 1983.

Žižek, Slavoj. *The Most Sublime Hysteric: Hegel with Lacan*. Vertaald door Thomas Scott-Railton. Cambridge: Polity, 2014.

———. *The Sublime Object of Ideology*. The Essential Žižek. London New York: Verso, 2008.

Žižek, Slavoj, Audun Mortensen, en Momus. *Zizek’s Jokes: Did You Hear the One about Hegel and Negation?* The MIT Press Ser. Cambridge: The MIT Press, 2014.

Žižek, Slavoj, Elizabeth Wright, en Edmond Leo Wright. *The Žižek Reader*. Blackwell Readers. Oxford: Blackwell, 1999.

Zupančič, Alenka. ‘Between Aufhebung and Verneinung’. *HEGEL(’S) TODAY*, Crisis and Critique, 4, nr. 1 (2017): 257.

———. *The Odd One in: On Comedy*. Short Circuits. Cambridge, Mass: MIT Press, 2008.

———. ‘Where Does Dirt Come From?’ In *The Object of Comedy: Philosophies and Performances*, onder redactie van Jamila M. H. Mascot en Gregor Moder, 129-42. Cham: Springer International Publishing, 2019. https://doi.org/10.1007/978-3-030-27742-0_8.

