

Artikel

## HET PLEZIER VAN DOMHEID

*Stefano Micali*

Eind 19de, begin 20ste eeuw beginnen literaire auteurs met de systematische bestudering van een nog niet eerder ontgonnen onderzoeksveld: de domheid. Roberto Calasso stelt terecht vast dat met de bestudering van domheid een nieuw tijdperk is ingetreden, geïnitieerd door het werk van drie auteurs die zich bijna obsessief bezighielden met dit fenomeen: Gustave Flaubert, Karl Kraus en Leon Bloy. Deze auteurs moeten worden beschouwd als “pioniers van deze nieuwe wetenschap.”<sup>1</sup> Men zou hieraan Marcel Proust en Robert Musil kunnen toevoegen, die in staat waren nieuwe, revolutionaire paradigma’s (bijna in Thomas Kuhns zin) te creëren binnen deze nieuwe wetenschap.

Wat de filosofie betreft, is het moeilijk te ontkennen dat zij het thema van de domheid lang onderschat, zo niet genegeerd heeft. Er is een belangrijke passage van Ortega y Gasset in *Rebelión de las Masas*, die in dit opzicht goed geciteerd kan worden:

Vaak heb ik mij deze vraag gesteld: het is niet aan twijfel onderhevig of het is van den beginne af voor vele mensen een der smartelijkste folteringen uit hun leven geweest in aanraking, in botsing te komen met de domheid hunner naasten. Hoe is het dan niettemin mogelijk, dat men nooit eens — zoover ik weet — geprobeerd heeft er een studie over te schrijven, een verhandeling over de domheid? Het bekende geschrift van Erasmus heeft hier immers geen betrekking op.<sup>2</sup>

Het staat vast dat na de Tweede Wereldoorlog toonaangevende denkers als Gilles Deleuze, Roland Barthes en Michel Foucault het thema domheid hebben behandeld, maar nooit op een systematische manier. Het monumentale werk van Jean-Paul Sartre over Flaubert, *L’idiot de la famille*, valt weliswaar buiten de klassieke classificatie van literaire genres, maar kan nauwelijks worden beschouwd als een methodische filosofische behandeling van de *bêtise*. De situatie is echter het afgelopen decennium radicaal veranderd. Op dit moment zijn we getuige van een ongewone explosie van monografische werken over de domheid.<sup>3</sup> Het is hier niet de bedoeling de redenen voor deze nieuwe theoretische interesse met een duidelijke transnationale dimensie te onderzoeken. Mijn doel is eerder de complexiteit van dit fenomeen vanuit een filosofisch perspectief te benaderen. Dit essay vertrekt vanuit de veronderstelling dat het niet mogelijk is domheid op een eenduidige manier te definiëren. Daarom heb ik gekozen voor een indirecte

benadering en wil ik specifieke vormen van domheid onderzoeken. Dit artikel bestaat uit vier delen: (I) in het eerste deel wil ik de significantie van een onderzoek naar de domheid voor wijsgerige antropologie aantonen; (II/III) in het tweede en derde deel geef ik een eerste inleiding tot het fenomeen domheid door twee werken kritisch te bespreken: *Bréviaire de la bêtise* van Alain Roger en *Autour de la bêtise* van Roland Breeur. Daarmee wil ik twee specifieke vormen van domheid aan de orde stellen die niet terug te voeren zijn op het dominante idee dat dit fenomeen begrepen moet worden als een gebrek aan intelligentie. (IV) In het laatste deel probeer ik de volgende vraag te beantwoorden: waarom doet domheid ons lijden? Waarom verdragen we ze niet? Om recht te doen aan deze vraag, lijkt het mij noodzakelijk om de relatie tussen zelfvoldaanheid (*Selbstgefälligkeit*), plezier en *common sense* te analyseren.

### **De relevantie van domheid voor de wijsgerige antropologie**

Michael Theunissen heeft een antropologie ontwikkeld die zich richt op negatieve en concrete fenomenen: in plaats van te vragen hoe de subjectiviteit in het algemeen te definiëren is, is het zinvoller te beginnen met een analyse van een fundamentele, specifieke ervaring, zoals angst of wanhoop.<sup>4</sup> In het licht van zulk een specifieke ervaring is het passend ons te concentreren op de aard van subjectiviteit: hoe moet de subjectiviteit gestructureerd zijn om angst te kunnen ervaren? Welk begrip van subjectiviteit wordt voor de ervaring van wanhoop als gebrek aan toekomst impliciet verondersteld? Zo zou men zich kunnen afvragen of een dergelijke benadering ook niet lonend is in verband met domheid. Wie is dom? En, nog beslissender, kan men hier de transcendentale vraag stellen: hoe moet de subjectiviteit zijn om iets doms te kunnen ervaren? Welke zijn de transcendentale voorwaarden om iets doms te kunnen beleven? Zijn er verschillende vormen van domheid? Is het dan mogelijk een gemeenschappelijk kenmerk in deze verschillende vormen te vinden? Is er een familiegelijkenis te identificeren? Hoe kunnen wij de relatie bepalen tussen de verschillende vormen van domheid en de transcendentale vraag naar de domheid?

Domheid wordt meestal geïnterpreteerd in de zin van onvermogen. In Leo Löwenfelds boek, *Die Dummheit*, vinden we een definitie die vandaag nog actueel is zowel op het gebied van de cognitieve wetenschappen als voor de psychologie:

Met domheid noemen wij zowel de intellectuele kwaliteit van een persoon als ook een enkele mentale prestatie, een actie, een oordeel, een mening. Wat de kwalificatie van een persoon betreft, bestempelen we als dom een mentale minderwaardigheid, een talent dat onder het gemiddelde ligt. Desondanks betreft deze minderwaardigheid, zoals we hier moeten benadrukken, alleen het gebied van prestaties van het verstand (intelligentie).<sup>5</sup>

Schopenhauer heeft op een analoge manier geschreven:

Gebrek aan verstand heet strikt genomen *domheid*; het is niets anders dan *botheid in de toepassing van de wet van de causaliteit*, het onvermogen tot het onmiddellijk herkennen van ketens van oorzaak en gevolg, van motief en handeling. [...] Het is onveranderlijk één ding dat hem ontbreekt, namelijk scherpte, snelheid, handigheid bij het toepassen van de wet van causaliteit; met andere woorden, hij mist een krachtig verstand.<sup>6</sup>

Volgens deze twee hierboven genoemde interpretaties wordt domheid gedefinieerd als een *onvermogen* (a). Bovendien gaat het bij domheid vooral om *cognitieve vaardigheden* (b).

(a) Domheid is primair een fenomeen van hyponormaliteit van intelligentie, een *tekort* aan ‘een krachtig verstand’. Maar moeten we domheid *alleen* als een *onvermogen* zien? Moeten we domheid alleen als cognitief *gebrek* definiëren? Of moeten we de domheid interpreteren als een *magma* dat aan de categorieën van de ratio volledig vreemd is – zoals Foucault zou willen<sup>7</sup>? Of, nog een ander alternatief, moeten we eerder de domheid beschouwen als een *hypertrofisch gebruik* van een blinde rationaliteit die in de leegte van tautologie eindigt? Mijn kritische besprekingen van het werk van Alain Roger heeft onder meer tot doel duidelijkheid te scheppen over deze vragen.

(b) Verwijst de domheid noodzakelijkerwijs naar *het verstand*? Clement Rosset stelt de aanname ter discussie dat dwaasheid begrepen moet worden in relatie tot intelligentie: “Het is helemaal niet duidelijk dat de dwaasheid [*sottise*] gedefinieerd moet worden in functie van en in verhouding tot de intelligentie. Het is mogelijk dat de vraag naar de dwaasheid een autonome vraag is, zonder relatie of gemeenschappelijke grenzen met de kwestie van intelligentie.”<sup>8</sup> Wat geldt voor de *sottise*, telt ook voor de *bêtise*. Aldus is de vraag hier: is het mogelijk de domheid *an sich* – namelijk onafhankelijk van de *ratio* – te onderzoeken?

Mijns inziens is het *noodzakelijk* de ervaring van domheid te exploreren middels een benadering die zich in twee richtingen articuleert:

Aan de ene kant kunnen we ervan uitgaan dat onze belevenis van iets doms een specifieke ervaring is. Volgens de methodische benadering van de fenomenologie moeten we de ervaring van datgene wat onmiddellijk gegeven is beschrijven op de wijze waarop en binnen de grenzen waarin het fenomeen zich aan ons toont, zonder het fenomeen terug te brengen naar iets anders. Het is goed om hier hét principe van alle principes van de fenomenologie te citeren: “Aan het principe der principes: dat elke oorspronkelijke intuïtie een rechtsgeldige bron van kennis is, dat alles wat zich aan ons in de intuïtie ( d.i. in zijn werkelijkheid ‘in levende lijve’) aanbiedt, eenvoudigweg geaccepteerd dient te worden zoals het zich voordoet, maar dan ook alleen binnen de grenzen waarin het zich voordoet; daaraan kan geen denkbare theorie ons doen twijfelen.”<sup>9</sup> In de terminologie van Richir: de fenomenologie zal de fenomenen als niets anders dan als fenomenen

onderzoeken. Men moet de ervaring beschrijven waarin ons ‘iets doms’ opvalt en analyseren hoe we erdoor worden getroffen. Het is daarom belangrijk, de verschillende aspecten van domheid in positieve zin te verhelderen en ze niet meteen met de negatieve connotatie van (gebrek aan) intelligentie te beoordelen.

Aan de andere kant is Rossets hierboven aangehaalde provocatieve frase zeker overdreven. Het is niet legitiem te beweren dat er geen gemeenschappelijke grens is tussen verstand en domheid: door hun contrastering veranderen we ons idee van verstand, van zijn aannames en zijn functies. Het is belangrijk een integratieve benadering in te voeren, die de domheid niet alleen als een specifieke ervaring analyseert, maar deze ook in relatie tot verstand onder de loep neemt, waarbij we elke vorm van eenvoudig reductionisme in de zin van verstandstekorten of gebrek aan *vaardigheden en prestaties* vermijden.

Volgens de holistische benadering van Goldstein en Canguilhem kunnen wij de domheid vanuit ecologisch oogpunt beschouwen<sup>10</sup>: de vraag naar domheid gaat onvermijdelijk van een specifieke orde en van een bepaalde normaliteit uit. Hier dient dan wel het begrip van normaliteit verhelderd te worden. Men moet zich hierbij herinneren hoezeer het begrip ‘normaliteit’ een notie is die alleen betekenis krijgt als het wordt gezien in de context van de relatie tussen het organisme en de omgeving. Geen enkel individu en geen enkele omgeving kunnen op zichzelf als normaal worden beschouwd – alleen in hun onderlinge relatie kan van een normaliteit sprake zijn: normaliteit geldt hier als *Stiftung* van een bepaalde orde van de relatie tussen het individu en zijn omgeving of sociale context.<sup>11</sup> Enerzijds veronderstelt een holistische benadering de onderlinge verwevenheid tussen normaliteit en anomalie. Anderzijds neigt zo’n benadering ertoe, heuristisch gezien, aan anomalieën prioriteit te geven, omdat daardoor de impliciete structuren van normaliteit zichtbaar worden.<sup>12</sup> Om deze reden zou de domheid kunnen worden opgevat als *Leitfaden* om het verstand te begrijpen.<sup>13</sup>

Tegelijkertijd kan domheid niet tot het gebied van *cognitieve* vaardigheden gereduceerd worden: als men de ecologische natuur van domheid onderstreept, is het niet mogelijk een *enkele* vorm van domheid te identificeren.<sup>14</sup> Het begrip domheid hangt van de specifieke contexten af, waarin wij iets als dom ervaren. Niettemin zou het mogelijk zijn drie geprivilegieerde coördinaten te bepalen om dit fenomeen in onze *Lebenswelt* te bevatten. Domheid beweegt zich (vaak en gewillig) over drie aslijnen, dimensies die voortdurend met elkaar communiceren:

Er is een dimensie van domheid die vooral het *affectieve* en associatieve aspect betreft. Men is dom als men niet geraakt wordt door wat impliciet *en* relevant is. Deze vorm van domheid betreft die dimensie die Polany heeft gedefinieerd als *tacit* (stilzwijgend).<sup>15</sup> De associaties van passieve synthese worden niet geactiveerd tegen onze verwachtingen in gezien de omstandigheden. Positief manifesteert zich deze vorm van domheid als irresponsieve indolentie. “Stupidity” in Engels en “stupidità” in Italiaans komen uit het Latijns *stupēre*:

“stupeo” betekent “ik ben verbijsterd”. Het is zeker legitiem ons af te vragen of de mensen deze vorm van domheid met andere levende wezens delen. De monografische studie van Horst Geyer, *Über die Dummheit*, die nog steeds als een klassieker op Duitstalig gebied wordt beschouwd en ten tijde van zijn publicatie in 1954 werd vergeleken met Schopenhauers geschriften, begint met de beschrijving van de indolentie van een paard als paradigma van domheid.<sup>16</sup>

Een andere dimensie van domheid betreft in de eerste plaats het pragmatische aspect: men handelt op een manier die niet in overeenstemming is met de omgeving. Men is dom als men herhaaldelijk onaangepaste en verkeerde reacties op de gegeven situaties toont. De taken of stappen die nodig zijn om een bepaald resultaat na te streven, zijn niet ‘verstandig’ doorgevoerd. Pécuchet en Bouvard, de protagonisten van Flauberts monumentale werk over de domheid, zijn op zoek naar een bepaald adres, maar ze verdwalen altijd: ze kunnen het felbegeerde huis niet vinden.<sup>17</sup> In positieve zin manifesteert zich domheid als “verdwaald raken”, “zich niet kunnen oriënteren” als “een gevoel van frustratie van de mislukte pogingen”, als gevoel van “misfit” (niet passen).

De derde dimensie betreft het begrip van identiteit met betrekking tot het verstand en tot de subjectiviteit. Op dit laatste aspect zal ik primair mijn aandacht richten in de loop van deze studie.

Zoals al eerder aangegeven, zal ik eerst een inleiding tot het fenomeen domheid geven aan de hand van het werk van Alain Roger, *Bréviaire de la bêtise*.

### Over de domheid als tautologische ijver

Alain Roger heeft een fascinerend boek geschreven, dat een systematische benadering van de *bêtise* combineert met een kleurrijke inventarisering (een *bestiaire*) van domheden in relatie tot verschillende gebieden, zoals het theater, de roman en de jaloezie. Hier zal ik primair het systematische aspect van Rogers werk kritisch bespreken.

Volgens Roger is domheid wezenlijk verbonden met een – rigide, mechanische en lege – overvloed van rationele activiteit. Rogers concept van domheid bestaat uit drie delen:

1. Domheid is virtueel aanwezig in rationele activiteiten. De *bêtise* is dus wezenlijk één met het verstand.
2. Deze virtuele aanwezigheid van domheid in het verstand is afhankelijk van het gebruik van het *Principe van Identiteit*. Er is altijd het gevaar van een totalitair gebruik van dit principe. Vanwege dit gevaar is de Kritiek van de Voldoende Rede vereist. Deze kritiek probeert ervoor te zorgen dat rationele activiteit niet naar zichzelf verwijst, namelijk niet autarkisch en autonoom wordt, niet blind voor het andere blijft.<sup>18</sup>

3. Daarom moet de domheid niet worden beschouwd als een onvermogen, als een tekortkoming, maar eerder als een overschot (teveel) aan rede.<sup>19</sup>

Domheid heeft vooral te maken met het overdreven gebruik van het principe van identiteit, dat voor verschillen onverschillig is. Roger bestudeert de reikwijdte van dit principe in diverse richtingen, variërend van epistemologie en metafysica (Plato) tot de Heideggeriaanse ontologie.

Rogers concept wordt duidelijk beïnvloed door de beschrijving van domheid die Roland Barthes heeft voorgesteld. Barthes heeft enkele tautologische vormen bestudeerd, zoals “un sou est un sou” als typische uitdrukkingen van de kleine bourgeoisie. Het is alsof de tautologische vorm ‘x is x’ wordt gebruikt om geld de onherroepelijkheid van het identiteitsprincipe te geven. Tautologie heeft meestal een gewelddadig, vijandig karakter: « Il est bien vrai que la tautologie est toujours agressive : elle signifie une rupture rageuse entre l’intelligence et son objet, la menace arrogante d’un ordre où l’on ne penserait pas. » (Barthes, 1977, 90) De tautologie “impliceert de verwerping van het anderszijn, de ontkenning van het verschil, het geluk van de identiteit en de verheffing van het soortgelijk.”<sup>20</sup>

Een van de meest relevante bijdragen van Roger is die van het aantonen van de discrepantie tussen de trivialiteit van de tautologie en de geraffineerde manier van indirecte communicatie, die hierbij wordt gebruikt.

Nauwkeurig bestudeert Roger de verschillende syntactische vormen van de tautologische variaties, die gericht zijn op het versterken van een indirecte communicatie, zoals in het tautologische voorbeeld voorgesteld door Jerphagnon, “la cuisine au beurre, c’est la cuisine au beurre.”<sup>21</sup> Deze zin is geen lege herhaling. De syntactische vorm “c’est” heeft duidelijk een versterkende waarde: daardoor komt een ideologie van weelde indirect en effectief tevoorschijn. Een andere variant omvat de invoering van de bijwoorden ‘ooit’ en ‘nooit’. Roger wijst op het gebruik van deze bijwoorden met betrekking tot de zin uitgesproken in de roman van Cohen Belle du Seigneur: “Un Juif c’est toujours un Juif on aura beau dire.”<sup>22</sup> Hier geeft het woord ‘altijd’ een definitief karakter aan het joodszijn. De tautologie is ook daarom een verfijnd – helemaal niet dom – middel om een gewelddadig ‘identiteitsbeleid’ te bekrachtigen. Rogers onderzoek toont de ondergedompelde wereld die in triviale zinnen of in veel populaire spreekwoorden wordt aangekondigd en versterkt. De zin “een Jood is altijd een Jood” is een geraffineerde strategie om iets van een troosteloze trivialiteit te zeggen, die in zich iets onmiskenbaar racistisch bergt, om tegelijkertijd degene die deze zin uitspreekt in een onverslaanbare positie te plaatsen: “Hoe durf je te beweren dat een Jood geen Jood is, dat een Jood geen Jood zal zijn? We zien dat domheid niet altijd zo stom is als ze eruit ziet. Door tegen de rots van identiteit te leunen en zichzelf in haar tautologische fort te barricaderen, ontwapent ze elk bezwaar. Een Jood is een Jood, ik zeg niets meer, en jij bent het die zich in de positie van de beschuldigde bevindt, gevangen in de misdaad van inconsistentie [...].”<sup>23</sup>

Tegelijkertijd moet het ook gezegd worden dat Roger niet altijd de verborgen ‘complexiteit’ van tautologie inziet. Soms neigt hij ertoe heel haastig domheid te zien waar, in plaats daarvan, heel ingewikkelde fenomenen aan het werk zijn. Roger vindt bijvoorbeeld een moment van domheid in twee beslissende momenten van Bijbelse traditie: (1) In de affirmatie van God: “Je suis celui qui suis” (‘ehyeh ’aşer ’ehyeh) (Ex. 3 : 14); (2) In de zelfvoldaanheid van God met betrekking tot zijn schepping. Roger labelt veel te haastig beide uitspraken als domme uitdrukkingen.

(1) Het is duidelijk dat het hier niet mogelijk is om de interpretatie van een van de belangrijkste zinnen van onze traditie aan te pakken. Het is voldoende hier de peilloos diepe moeilijkheden die verbonden zijn aan de vertaling te benadrukken. De betekenis van de tautologie verandert als men bedenkt, dat deze uitdrukking in het Hebreeuws naar de toekomst verwijst.<sup>1</sup> Een dergelijke verwijzing komt in de Franse vertaling nauwelijks voor.

(2) Het tweede aspect met betrekking tot de zelfvoldaanheid van God stelt ons in staat een onderscheid te introduceren dat van cruciaal belang is voor onze interpretatie van domheid. Domheid heeft niet alleen te maken met zelfvoldaanheid, maar ook met zelfvoldaanheid in een specifiek opzicht, namelijk met betrekking tot de trivialiteit (zie deel IV). En misschien kan zelfs voor God de schepping niet onmiddellijk als iets triviaals worden ‘aangenomen’.

Mijns inziens is Roger in staat een specifiek aspect van domheid (in de vorm van hypertrofisch gebruik van het principe van identiteit) te verhelderen, maar is het niet mogelijk de domheid an sich tot deze soort van tautologie te reduceren. Het is principieel niet legitiem de domheid op één enkele vorm terug te voeren, gezien haar ecologische natuur (zie p. 5-6). Om de domheid te kunnen begrijpen, moeten we bijvoorbeeld ook complexe subjectieve dynamieken bekijken, zoals die van *individuatie*. Om deze reden lijkt het mij belangrijk de monografische studie van Roland Breeur *Autour de la bêtise* erbij te betrekken.

### **Domheid tussen idiotie en esprit de sérieux**

Breeurs werk *Autour de la bêtise* heeft een eigenaardigheid, die niet meteen in de titel zichtbaar wordt: dit boek is misschien niet zozeer bedoeld om de domheid te definiëren als wel om een theorie van subjectiviteit te ontwikkelen vanuit de analyse van het fenomeen van de domheid. Breeurs onderzoek is in twee richtingen opgesplitst:

(1) Enerzijds analyseert Breeur de domheid in relatie tot filosofisch denken. Het concept van de waarheid hangt hier op Deleuziaanse wijze samen met de kwestie van ‘sens’ en van problemen.<sup>24</sup> Domheid moet worden gedefinieerd als het vermogen om valse problemen op te lossen<sup>25</sup>: de domheid toont zich in zelfs

geraffineerde antwoorden op irrelevante kwesties.<sup>26</sup> Domheid manifesteert zich ook in de verwarring van de verschillende fenomenen: men is niet in staat de eigenheid en de grenzen van elk symbolisch veld te erkennen. Daardoor neigt men ertoe bepaalde fenomenen (bijvoorbeeld de liefde) tot een heterogeen, symbolisch veld (zoals de neuronale activiteit) terug te voeren en te reduceren.<sup>27</sup>

(2) Anderzijds bestudeerde Breeur de domheid in relatie tot het probleem van de subjectiviteit. Het gaat hier niet om het analyseren, van buitenaf, van een bepaalde vorm van domheid, die een *bijzonder denkvermogen* van een *specifieke categorie van mensen* kenmerkt. Integendeel, zijn onderzoek naar domheid is bedoeld om een constituerend karakter van subjectiviteit aan te geven, die zich onvermijdelijk in een spanningsverhouding tussen het ego en het onpersoonlijk bewustzijn bevindt. De analyse van de domheid impliceert daarmee een transcendentale waarde.

Volgens Breeur kan het fenomeen van domheid alleen worden begrepen als we twee polen onder de loep nemen: (1) de pool van de idiotie en (2) de pool van de *esprit de sérieux*.

(1) De idiotie manifesteert de anarchistische dimensie van het bewustzijn: het is een centrifugale kracht die elke binnen- en buitengrens voortdurend destabiliseert. In wezen is die idiotie de uitdrukking van niets, zoals een onweerstaanbare wind die elke identificatie met bepaalde eindige vormen (zoals sociale rollen) wegvaagt. Idiotie heeft geen fundament noch een plaats om zich terug te trekken.<sup>28</sup> Het begrip van idiotie berust op de notie van absoluut bewustzijn, die Sartre in *La transcendance de l'ego* heeft ontwikkeld.<sup>29</sup>

(2) *L'esprit de sérieux* is letterlijk lastig. Allereerst neemt men zichzelf oneindig serieus: men wil iemand zijn. En als men zichzelf oneindig serieus neemt, wordt het onvermijdelijk dat alles daaromheen even lastig en serieus lijkt. In de subjectiviteit zijn er neigingen een stabiele individualiteit te vormen, die in staat is zich te "bevrijden" van de anarchistische spontaniteit van het absolute bewustzijn. De individuatie neemt de vorm van een overidentificatie met sociale rollen aan: men gedraagt zich zonder enige afstand conform de onuitgesproken verwachtingen en regels, die de sociale situatie en functie vereisen. De individuatie leidt vaak tot een "te veel doen" (letterlijk een overdaad), om zowel de leegte als de broosheid van de eigen identiteit te compenseren en te verbergen: "Vu l'origine absolue et vide ('idiotie') de toute individuation, elle risque toujours d'en faire trop, d'appuyer."<sup>30</sup> Het onderliggende idee is dat er een "imposture" aanwezig is in elke stabiele fixatie van zichzelf.<sup>31</sup>

Zoals eerder al gezegd, opereert aan de basis van dit onderscheid tussen idiotie en *esprit de sérieux* de Sartrianse differentiatie tussen het ego en het absolute bewustzijn<sup>32</sup>: aan de ene kant neigt de subjectiviteit ertoe te verstarren in stabiele karakters of in bepaalde gezichtspunten, en aan de andere kant overtreedt het absolute bewustzijn als niets van de vrijheid altijd de concrete karakters en



gezichtspunten.<sup>33</sup> Het absolute bewustzijn heeft dus een ambigue aard: enerzijds, sticht (*stiftet*) het bewustzijn het ego; anderzijds geldt het bewustzijn als een permanente revolutie van het ego, waarbij dezelfde mogelijkheid van een stabiel fundament van de eigen identiteit ter discussie wordt gesteld. De permanente revolutie van het absolute bewustzijn vereist van ons het vermogen onze eigen oude identiteiten los te laten. Het is belangrijk dit aspect hier te verduidelijken.

Het voortbestaan van een bijzondere passie of van een bijzonder politiek gezichtspunt bijvoorbeeld is inderdaad bepalend voor de definitie van het ego als zodanig. Bij een mogelijk verlies van dat gezichtspunt (bijvoorbeeld een politiek ideaal) kan ik mijzelf niet meer (h)erkennen: ik ben een ander geworden. Het leven moet derhalve op een Proustiaanse manier als een opeenvolging van heterogene en incompatibele ikken worden gezien. Men moet altijd klaarstaan om opnieuw te beginnen - om zichzelf opnieuw te definiëren in het licht van de nieuwe onvoorspelbare omstandigheden. Dat betekent, dat men altijd in staat moet zijn de *Trauerarbeit* van het verlies van zijn eigen vorige ik opnieuw te beleven. Met het einde van een liefde wordt niet alleen een geliefde persoon voor mij onverschillig, maar ook mijn 'ik' dat van haar hield. De dimensie van het ego bestaat uiteindelijk uit een serie van heterogene 'ikken' en een chaos van verdwenen fantomen. Het interessante daarbij is dat sommige fantomen plotseling terugkomen. Het begrip van singulariteit komt hier tot zijn recht.<sup>34</sup> Mijns inziens is het mogelijk een interessante transcendentale *Architectonik* in Breeurs tekst op te sporen:

(1) Aan de ene kant verschijnt het ego van de *esprit de sérieux*, die tracht de anarchie van het bewustzijn te compenseren door zichzelf serieus te nemen: Men wil (een belangrijk) iemand zijn.

(2) Aan de andere kant staat het begrip van 'absoluut bewustzijn', dat als anarchistische spontaniteit onpersoonlijk en leeg is: het is niets van werkelijkheid. Tussen deze polen beschrijft Breeur het proces van individuatie en singulariteit hierna onder (3) en (4):

(3) Het bewustzijn heeft de tendens zich als perspectief te poneren. Het bewustzijn neigt naar de 'ik' – het kristalliseert zich in attitude en stereotiep gedrag (maar er blijft altijd een overschot): "Le moi est une tentative de qualification et d'individuation sur fond de gratuité."<sup>35</sup>

(4) De singulariteit is verbonden met het herrijzen van een volledig verloren, vergeten ik. De singulariteit van de subjectiviteit bestaat uit het overleven van meerdere ikken uit het verleden die plotseling weer onaangepast opduiken. De singulariteit onderbreekt de continuïteit van de eigen identiteit<sup>36</sup>, omdat er daardoor een overlapping is van twee verschillende ego's – het afgelopen ik en het huidige ik. Breeur citeert het voorbeeld van Marcel Proust, die zichzelf 'jeune homme' noemt, hoewel hij toen zeker niet jong meer was. Dit ik is als een residu van zichzelf. Het identificatieproces wordt door het oude perspectief van de ander op zichzelf gedestabiliseerd. Deze ontmoeting wekt aspecten in ons die ons ontsnappen: wij kunnen ons in deze 'gewekte aspecten' niet herkennen.<sup>37</sup>

Wij hebben gezien, dat Breeurs concept van ego het absolute bewustzijn tracht te ‘temmen’, te beperken, maar het absolute bewustzijn kan plotseling opnieuw verschijnen en zo het geraffineerde spel van onze identiteit verstoren:

Ainsi, le moi tentera de se barricader davantage, de disposer de toutes sortes de parades afin de se protéger contre le sentiment de n’être rien de plus qu’une dégradation imaginaire d’un champ pur et impersonnel. Il se fera de plus en plus sérieux : il se prendra pour ‘quelqu’un’, s’imaginera être indispensable dans ce monde, mais ne verra du monde que l’image de ce qu’il croit être : entre lui et le dehors, il s’imaginera reconnaître comme une profonde connivence et affinité donnée à son intuition.<sup>38</sup>

Uit deze passage wordt duidelijk dat de *esprit de sérieux*, die ons ertoe leidt ons in sociale rollen te (over-)identificeren, in wezen een reactief fenomeen is. Het is een antwoord op de angst voor de onpersoonlijke spontaniteit van het absoluut bewustzijn. We kunnen hier een vraag stellen over het geldigheidsgebied van Breeurs onderzoek naar domheid: in welke mate is deze analyse geldig voor alle verschillende vormen van domheid? Heeft domheid altijd een reactieve aard? Veronderstelt domheid altijd angst? Zou het niet ook legitiem zijn een primitieve zelfidentificatie met het stereotype aan te nemen, die zonder angst plaats vindt? Hoewel het woord angst in Breeurs werk *Autour de la bêtise* niet vaak voorkomt, speelt de angst een fundamentele rol vanuit een systematisch perspectief. De ontwikkeling van het ego als stabiele identiteit moet als antwoord gezien worden op de afwezigheid van inhoud die het absolute bewustzijn kenmerkt. Om de angst voor deze leegte te ontwijken, wil men zich met een bepaalde vorm identificeren – iemand zijn. Deze fixatie is bedoeld om blootstelling aan het niets te voorkomen.<sup>39</sup> Als het ego al een ‘degradatie’ van puur bewustzijn is, is de domheid de degradatie van het ego: het gaat hier niet om een identificatie met sociale rollen, maar om een overidentificatie met die rollen, die ons dom maakt. Men zou hier de term *hyper-normaliteit* kunnen gebruiken. Domheid moet begrepen worden als een vorm van tweedegraads degradatie van het niets als onpersoonlijk bewustzijn. Ik vraag mij af of dit model, dat op de angst voor de leegte van het onpersoonlijke bewustzijn is gebaseerd, geldig is voor alle gevallen van domheid. Is domheid altijd een reactief fenomeen? Is het altijd te verwachten dat er een verborgen angst voor de leegte van onpersoonlijk bewustzijn zit achter de domheid? Zijn er geen vormen van domheid die, integendeel, een positief plezier van voldaanheid manifesteren? Mijns inziens hoeft domheid *an sich* niet iets noodzakelijk reactiefs te zijn. De domheid verbergt niet altijd een afweermecanisme, maar kan ook als een affirmatief fenomeen worden beschouwd, dat geen *mauvaise foi* in Sartres zin impliceert. Ik wil deze affirmatieve vorm van domheid bestuderen, die met het zelfingenomen plezier verbonden is om zichzelf met stereotypische gedachten en gedragingen te identificeren.

### Domheid als plezierige zelfvoldaanheid in het triviale

In het laatste deel van mijn artikel wil ik de cruciale rol van het plezier in deze zelfidentificatie in de trivialiteit onderstrepen, die een bepaalde vorm van domheid kenmerkt.

Voordat ik deze onderzoeksrichting bespreek, is het misschien passend een laatste opmerking te maken met betrekking tot het debat dat we tot nu toe hebben gevoerd. Uitgaande van het gegeven dat ik op dit moment vanuit filosofisch oogpunt de Franstalige studies over de domheid als het meest interessant beschouw, is het verrassend hoe in een zo erudiet debat de cruciale bijdrage aan de definitie van domheid van een invloedrijke auteur genegeerd is gebleven. Dit is vooral verrassend, omdat deze auteur de domheid in de zin van zelfidentificatie in de trivialiteit als een constitutieve dimensie van de subjectiviteit interpreteert. De auteur in kwestie is Søren Kierkegaard. Hier wil ik onderstrepen hoe de theorieën van subjectiviteit die in deze paragraaf worden behandeld een gezamenlijk kenmerk delen: de subjectiviteit vormt zichzelf in de spanning tussen twee polen. In Sartre zijn de twee polen het ego en het absoluut bewustzijn. Ook in de definitie van de subjectiviteit van Claude Coste vinden we een polarisatie: aan de ene kant is er de neiging zich met stereotypische gedragingen te identificeren. Aan de andere kant wil men volledig zichzelf zijn en zich uitdrukken in een bepaalde daad of performance: « 'je' suis bête toutes les fois que 'je' ne suis pas 'moi' (cédant à l'hégémonie du stéréotype) et 'je' suis bête toutes les fois que 'je' crois être 'moi' (cédant à l'illusion de l'imaginaire). »<sup>40</sup> In Breuer zijn de polen de idiotie en de *esprit de sérieux*. Mijns inziens vertonen deze polarisaties een grote analogie met de spanningen die het Kierkegaardiaanse begrip van het zelf kenmerken, zoals hij dit begrip geïllustreerd heeft in de *Ziekte tot de Dood*. Het zelf kan niet onmiddellijk zichzelf zijn.<sup>41</sup> Volgens Kierkegaard is er geen oorspronkelijke “gezondheid” voor het zelf als zelfverhouding. De zelfverhouding is vanaf het begin uit balans. Het zelf moet als onstabiele synthese van oneindigheid en eindigheid, van mogelijkheid en noodzaak gezien worden. Het is zo dat vanaf het begin de ene pool (oneindigheid) of de andere pool van de subjectiviteit (eindigheid bijv. in de vorm van conformisme) een ongezonde voorrang heeft. Aan de ene kant is er een onmogelijkheid zichzelf te zijn, wanneer men zich in de fantastische oneindigheid van zijn eigen mogelijkheden verliest.<sup>42</sup> Aan de andere kant is er de vertwijfeling van de eindigheid: “Oneindigheid ontberen is vertwijfelde begrensdheid, geborneerdheid. Zodanige begrensdheid bestaat juist daarin dat er, aan het onbeduidende een oneindige waarde wordt toegekend.”<sup>43</sup> Het is belangrijk te benadrukken, dat een van de twee polen (de pool van de eindigheid en van de noodzaak) de vorm van de zelfverhouding in de trivialiteit aanneemt.

Laten wij nu op de analyse van een bepaalde vorm van domheid ingaan, die uit fenomenologisch perspectief hoogst relevant is, omdat het intersubjectieve

aspect daarin op de voorgrond staat. De filosofie moet de domheid schade berokkenen. Deze aanname van Nietzsche wordt in de filosofische studie van domheid als vast referentiepunt genomen. Maar, omgekeerd, moet men ook nagaan hoe de domheid ons denken pijn doet. Het is niet makkelijk “dit lijden aan domheid” te analyseren. Om deze specifieke vorm van lijden te begrijpen, moet men ook de intersubjectieve asymmetrie beschouwen tussen degene die zich plotseling gelukkig voelt in het zelf-genot van stereotypisch denken en degene die van dit genot van de ander wanhopig wordt.<sup>44</sup> De zelfvoldaanheid voor iets triviaals ontstemt de ander. De hoofdvraag is hier precies te begrijpen waarom de domheid de ander vaak zo irriteert. Mijn analyse vindt zijn uitgangspunt in mijn eigen ervaring. Toevallig ben ik een interview op internet tegengekomen, dat mijn interesse in het fenomeen van domheid duidelijk heeft gevoed.<sup>45</sup> Een Franse denker, geïntroduceerd in een website als een onbetwistbare autoriteit van de hedendaagse filosofie en theologie, moest op een persoonlijke, moeilijke vraag in het Engels antwoorden. De vraag luidde: “Why remain Catholic?” De Franse filosoof wilde de vraag eerst in de volgende vorm herformuleren: “Why should we try to be a bit more Christian than we are?”. Dan antwoordt hij op een volkomen serieuze en zelfgenoegzame manier zo: ‘Because it is much more fun to be a Christian than to be not a Christian’.<sup>46</sup> Waarom deed deze uitdrukking mij pijn toen ik haar voor het eerst hoorde?

De domheid neemt hier, voor mij, de vorm aan van een kleine schok. Deels is het zeker een kwestie van verwachtingen: de kloof tussen de verwachting van een complex, filosofisch, zelf-reflectief antwoord en de vlakheid van het gezegde wordt onmiddellijk gevoeld. Misschien is het meer nog een kwestie van taalregister. Als een beroemde filosoof vol zelfingenomenheid zegt dat hij Christen-katholiek is omdat het leuk is (“it is fun”), is het evident, dat het zijn intentie is, het publiek te boeien: de filosoof zou graag het publiek willen verbazen met iets ongewoons. Daarom gebruikt hij jongerenjargon terwijl hij op een serieuze vraag antwoordt. Domheid hangt zeker af van de kloof tussen de intenties en het resultaat, maar manifesteert zich als een schok om een andere reden. Deze schok is verbonden met de zelfgenoegzaamheid van de filosoof in een zo triviaal gezegde dat de gezamenlijke grond (*fond*) tussen ons weerspiegelt. In onze huidige maatschappij neemt deze gezamenlijke grond (*fond*) ook de vorm aan van de alomtegenwoordigheid van ‘fun’ als ultieme waarde, die onze *Erlebnisgesellschaft* kenmerkt.<sup>47</sup> Ons sociale leven is sterk georiënteerd op *consumption*, en op “creatieve activiteiten”, waarin de dimensie van “fun” een leidende rol speelt.<sup>48</sup> Met betrekking tot deze immense (sociologische) kwestie zijn de studies, die op het gebied van de psychoanalyse zijn verschenen, bijzonder spannend: “fun” is bijna een imperatief geworden.<sup>49</sup>

Ik wil hier naar Deleuzes analyse van domheid verwijzen, om de referentie naar het concept van gezamenlijke grond (*fond*) uit te leggen dat in bovenstaande passage onverwacht opdook. Deleuze gaat ervan uit dat traditioneel

gezien in de filosofie waarheid en vergissing tegenovergesteld zijn.<sup>50</sup> Verschijnselen – zoals domheid, waanzin, en kwaadaardigheid – die de *sensus communis* ter discussie zouden kunnen stellen, worden beschouwd als empirische en marginale feiten die het aangeboren rechtlijnige denken van buitenaf veranderen. Ze worden gezien als externe factoren die tijdelijk het aangeboren rechtlijnige denken conditioneren en op deze manier tot het paradigmatische concept van vergissing gereduceerd worden. Maar deze reductie is illegitiem. Het concept “transcendentiaal” moet opnieuw bedacht worden: de domheid en de waanzin hoeven niet als marginale ongepastheden behandeld te worden (en daardoor tot het begrip van *doxa* teruggevoerd), maar moeten een transcendentale waarde aannemen. Tegelijkertijd wil Deleuze de domheid niet koppelen aan een specifiek gebied. Het is daarom niet mogelijk, domheid te reduceren tot slechts de categorieën van het verstand, noch tot het concept van vergissing, noch tot hybride verschijnselen zoals onwetendheid of vergetelheid. Om dit probleem het hoofd te bieden, verwijst hij naar de metafoor van het *fond*: “domheid is noch de grond [*fond*] noch het individu, maar wel de relatie waarin de individuatie de grond [*fond*] laat opkomen, zonder dat ze deze vorm kan geven.”<sup>51</sup>

Het concept van *fond* is zeker moeilijk te definiëren.<sup>52</sup> Mijns inziens kan dit concept geïnterpreteerd worden in de modus van *common sense* als een oneindig complexe verzameling van heterogene *dispositifs* (in de zin van Foucault), die ons voorafgaan en waar we vandaan komen.<sup>53</sup>

In het psychoanalytische veld hebben sommige toonaangevende studies een onderscheid voorgesteld tussen introjectie en incorporatie.<sup>54</sup> Dat kan hier nuttig zijn, om de manier te begrijpen waarop deze *dispositifs* in ons ontstaan (en hoe wij door deze *dispositifs* ontstaan). Introjectie is een onbewust proces waarbij de kenmerken, attitudes en waarden van de ander worden verinnerlijkt. Deze vorm van verinnerlijking veronderstelt reeds het onderscheid tussen zichzelf en de ander. Daarom wordt introjectie altijd gekarakteriseerd door een structurele ambivalentie ten opzichte van de ander. Bij incorporatie vindt daarentegen een verinnerlijking van de ander plaats voordat er een subjectiviteit is, die in staat is zich met de ander te verhouden. Dat wil zeggen, voordat een subject als zodanig is ontstaan: aan de incorporatie gaat het onderscheid tussen subject en object vooraf.<sup>55</sup> Ik stel voor het *fond* te definiëren als het oneindige reservoir van incorporaties van sociale *dispositifs*. Ik gebruik het begrip *fond* met opzet. Naar mijn mening is het Deleuziaanse concept van *remontée du fond* fenomenologisch correct om de domheid te begrijpen, als men het *fond* in de zin van het reservoir van incorporaties van *dispositifs* interpreteert: “domheid is noch de grond noch het individu, maar wel de relatie waarin de individuatie de grond laat opkomen, zonder dat ze deze vorm kan geven.”<sup>56</sup> Deze *remontée du fond* toont zich als *Selbstgefälligkeit* (‘zelfvoldaanheid’) bij iets triviaals, dat intersubjectief wordt gedeeld. Deze *Selbstgefälligkeit* hoeft niet per se angst te veronderstellen, geen rusteloosheid te verraden. Het kan een soort van regressief narcisme in de *béance*

van het reservoir van incorporaties uitdrukken.

Aan het begin van dit laatste deel heb ik de vraag gesteld: waarom irriteert de domheid vaak zo intens? Waarom kan een domme zin zo pijnlijk zijn? Een mogelijke interpretatie van deze irritatie is dat men de *remontée du fond* ervaart als ontkenning van de eigen identiteit. In de domheid van de ander zien we opnieuw het *fond* van clichés, van stereotypische houdingen en gedragingen naar boven komen, die door ons zijn opgenomen (namelijk geïncorporeerd) voordat we daarvan zelfs enige afstand hebben kunnen nemen. Hiervandaan komt het (soms milde) claustrofobische gevoel dat ons overvalt wanneer we de domheid in de ander tegenkomen. De domheid genereert dus een soort van archaïsche vervreemding in ons, een soort van regressie – men wordt, ondanks zichzelf, op het gezamenlijke *fond* van incorporaties teruggeworpen dat in de woorden van de ander onherroepelijk naar boven komt. Het is legitiem van vervreemdende regressie te spreken, omdat onze identiteit er ook uit bestaat ons op individuele manier algemene gedragspatronen, vanzelfsprekende ideeën en dominerende attitudes eigen te maken en door kritische gedachten, ironie, improvisaties ervan af te wijken. De domheid laat het vanzelfsprekende van *common sense* in rudimentaire, bijna rauwe, vorm verschijnen.

Dit aspect kan worden geïllustreerd met een marginale scène uit de klassieke tekst van Flauberts *Bouvard et Pécuchet*. De twee vrienden, ruiters van gezond verstand, slagen er na lange tijd in, om de weg te vinden naar de gewenste bestemming: hun nieuwe huis. « Nous y voilà donc ! quel bonheur ! il me semble que c'est un rêve ! Bien qu'il fût minuit, Pécuchet eut l'idée de faire un tour dans le jardin. Bouvard ne s'y refusa pas. Ils prirent la chandelle, et l'abritant avec un vieux journal, se promenèrent le long des plates-bandes. Ils avaient plaisir à nommer tout haut les légumes : Tiens : des carottes ! Ah ! des choux.<sup>57</sup> » Bouvard en Pécuchet zeggen niet alleen hardop en serieus: “dit is een wortel”. Maar ze voelen een intiem genoeg om hun eigen stem te laten horen: “dit is een kool”. Domheid kan worden gezien als de echo van de *common sense* (in de zin van reservoir van incorporaties) als *Selbstgefälligkeit*: “I am Christian because it is fun”. Hier resoneert de trivialiteit van het denken als welbehagen. Hier rijst de vraag spontaan: hoe kan men deze *Selbstgefälligkeit* begrijpen? Is het mogelijk, deze *Selbstgefälligkeit* beter te definiëren?

Mijns inziens is het veelbelovend het plezier van domheid (als *Selbstgefälligkeit*) te bestuderen in relatie tot een fenomenologische interpretatie van het Kantiaanse begrip van esthetische oordeel als belangeloos welbehagen. Lyotard en Richir hebben de relevantie van het esthetische oordeel voor de hedendaagse filosofie, die fenomenologisch geïnspireerd is, aangetoond.<sup>58</sup> Het Kantiaanse onderzoek naar schoonheid vindt zijn oorsprong in het complexe fenomeen van het transcendentale welbehagen.<sup>59</sup> Het transcendentale onderzoek naar domheid kan als referentiepunt het fenomeen van *Selbstgefälligkeit* in de vorm van resonantie van de trivialiteit nemen.<sup>60</sup>

In dit artikel heb ik verschillende vormen van domheid geanalyseerd. Door een kritische bespreking van Rogers werk hebben wij gezien hoe domheid zich door een teveel aan verstand toont en in verband te brengen is met een lege tautologie, die in zich een identiteitsbeleid bergt. Door Breeurs onderzoek is het duidelijk geworden hoe de domheid geen karakteristiek van een specifieke klasse van individuen is. Maar een bepaalde soort van domheid – *als overidentificatie met de sociale rollen* – bedreigt iedereen. In het laatste deel heb ik een ander aspect onderstreept: domheid manifesteert zich wanneer zich de subjectiviteit in het *triviale* weerspiegelt en zich daarin narcistisch verheugt zonder afstand te nemen van het plezier van zelfvoldaanheid (*Selbstgefälligkeit*). Opvallend daarbij is dat deze drie vormen van domheid in relatie staan tot normalisatie en conformisme.

Ik hoop dat door de analyses van deze verschillende vormen van domheid duidelijk is geworden, dat domheid een multidimensioneel en complex fenomeen is, dat *niet alleen* in het licht van *gebrek aan cognitieve vaardigheden* te begrijpen is.

Het lijkt me passend af te sluiten met een citaat van dezelfde auteur die ik reeds aan het begin van mijn tekst aanhaalde: Ortega y Gasset. Het plezier van domheid kan zich vaak voordoen. De taak van de intelligentie bestaat erin om dit welgevallen op het laatste moment te vermijden, ook om onnodig lijden voor de ander te voorkomen: “Wij staan nu voor hetzelfde verschil dat er altijd is tussen den dwaas en den scherpzinnige. Deze laatste betrapt er zich telkens op dat het maar een paar duim scheelt of hij was een dwaas, en daarom spant hij zich in om aan die dwaasheid die hem belaagt te ontkomen. In deze inspanning ligt de intelligentie.”<sup>61</sup>

#### Noten:

<sup>1</sup> Calasso, R. *I quarantanove gradini*, Milano, Adelphi, 1991, p. 43.

<sup>2</sup> Ortega y Gasset, Jose, *De Opstand der Horden*, 's-Gravenhage, Leopolds Uitgervers, 1933, p. 66. *Obras Completas, La Rebelion de las Masas. Tomo VI (1941-1955)*. 2006. Editorial Taurus/ Santillana Ediciones Generales & Fundación José Ortega y Gasset (en coedición), Madrid. 10 volúmenes, 2004-2010, reedición corregida 2017.

<sup>3</sup> Onder andere: Ferraris, M., *L'imbecillità è una cosa seria*, Bologna: il Mulino, 2016. Breeur R. *Autour de la bêtise*. Philosophies contemporaines, 2. Paris: Classiques Garnier, 2015. Treeck van, W.: *Dummheit: Eine unendliche Geschichte*. Stuttgart, 2015; De Conciliis, E., *Pensami, Stupido! La filosofia come terapia dell'idiozia*, Mimesis, Milano 2008; Stiegler, B., *États de choc - Bêtise et savoir au XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris : Fayard/Mille et une nuits, 2012 ; Coste, C., *Bêtise de Barthes*, Paris: Klincksieck 2011. Cannone, B., *La bêtise s'améliore*, Paris: Stock, 2007; Roger, A., *Bréviaire de la bêtise* Paris, Gallimard, 2008.

<sup>4</sup> Theunissen, M., *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung. Kierkegaards negativistische Methode*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991; Theunissen, M., *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991; Theunissen, M.: *Der Begriff Verzweiflung. Korrekturen an Kierkegaard*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1993.

<sup>5</sup> Löwenfeld, L., *Über Die Dummheit: Eine Umschau im Gebiete Menschlicher Unzulänglichkeit*, München, Bergmann, 1921, p. 33. (Alle vertalingen van het Frans en het Duits naar het Nederlands zijn van de auteur van dit essay, als er geen verwijzing naar een Nederlandse publicatie is).

<sup>6</sup> Schopenhauer, A. *De wereld als wil en vorstelling*, vertaald door Hans Driessen, Uitgeverij Wereldbibliotheek. 2012, p. 72-73.

<sup>7</sup> « Dans les catégories, on erre ; hors d'elles, au-dessus d'elles, en deçà d'elles, on est bête. Bouvard et Pécuchet sont des êtres a-catégoriques. » (Foucault, 2001, 961)

<sup>8</sup> Rosset, C., *Le Réel. Traité de l'idiotie*, Paris, 1977, p. 143.

<sup>9</sup> Hier gebruik ik Feyaerts' en Vanheule's vertaling; Feyaerts, J., Vanheule S. "Verklaringskloof en Subjectiviteit" Tijdschrift voor Filosofie 583-625, 78. 2016, 595; "Am Prinzip aller Prinzipien: dass jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, dass alles, was sich uns in der 'Intuition' originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen" Husserl, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Hua III.1. Den Haag/Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1976, p. 51.

<sup>10</sup> Canguilhem, G., *Le normal et le pathologique*, Paris: PUF 1966; Goldstein, K., 1939, *The Organism: A Holistic Approach to Biology Derived from Pathological Data in Man*. New York: American Book Company.

<sup>11</sup> Goldstein, K., *The Organism*, 75.

<sup>12</sup> Anomalieën moeten niet worden behandeld als deficiëntie of chaotische verschijnselen die geen regels hebben. Anomalieën worden gekenmerkt door andere vormen van orde die wellicht ongeschikt of disfunctioneel zijn in de gegeven context, maar die mogelijk in een andere omgeving van voordeel kunnen zijn. Daarnaast spelen anomalieën een fundamentele methodologische rol voor ons onderzoek naar de normaliteit: alleen door de analyse van de anomalieën en van pathologie is het mogelijk die impliciete structuren expliciet te maken, die aan de zogenaamde normaliteit ten grondslag liggen. De biologische en sociale normen waarop ons gedrag is gebaseerd, worden alleen door hun afwijkingen voor ons duidelijk.

<sup>13</sup> Vanaf het begin moet men de paradoxale natuur van de domheid benaderen: dit fenomeen kan niet alleen vanwege zijn *hyponormale* karakter, maar ook vanwege zijn *hypernormale* aard als anomalie beschouwd worden (zie deel IV p. 16-19).

<sup>14</sup> Meier heeft een interessante tekst geschreven, waarin met betrekking tot de etymologie die ambiguïteit van domheid duidelijk te voorschijn komt: Meier, Harri. *Die Onomasiologie der Dummheit: Romanische Etymologien Heidelberg*: Carl Winter, Universitätsverlag, 1972.

<sup>15</sup> Polanyi, M. *The Tacit Dimension*. London, Routledge. 1966.

<sup>16</sup> Geyer, H. *Über die Dummheit: Ursachen und Wirkungen der intellektuellen Minderleistung des Menschen*. Göttingen: Musterschmidt Verlag, 1954. Men moet niet vergeten hoe het uitgangspunt voor Horsts onderzoek naar de domheid te vinden is in zijn studie van mongolisme ("Down syndroom"), dat tijdens het Nationaalsocialisme is gedaan: Geyer, H., *Zur Ätiologie der mongoloiden Idiotie*, Aus dem Kaiser-Wilhelm-Inst. f. Anthropologie, Berlin-Dahlem, Abt. f. Rassenhygiene, G. Thieme, Leipzig 1939. Horst Geyer was assistent van Fritz Lenz, die actief deelnam aan de uitwerking van de wet op euthanasie (Aktion 4), die uitgevaardigd werd in 1940.

<sup>17</sup> Flaubert, G., *Bouvard et Pécuchet* Paris, Gallimard, 1979.

<sup>18</sup> Roger, A., *Bréviaire de la bêtise*, p. 40.

<sup>19</sup> Roger, A., *Bréviaire de la bêtise*, p. 40-1. Rogers *Kritiek van de Voldoende Rede* neemt de analyse van de drie traditionele principes van de logica als uitgangspunt: 1. het concept *naïviteit* is gebaseerd op de Kritiek van de wet van de uitgesloten derde; 2. Via kritiek van de wet van de non-contradictie wordt het idee van *stupiditeit* geanalyseerd; 3. Roger verduidelijkt de fundamentele notie van *bêtise* door de kritiek op het *principe van identiteit*, dat de basis vormt van de andere twee logische principes. Ik zeg meteen dat Rogers conceptuele aanpak, gecentreerd op een systematische studie van de correlatie tussen de drie verschillende logische principes met een bepaalde soort van domheid (zoals *naïviteit* of *stupiditeit*), mij niet overtuigend lijkt voor het starre, zo niet kunstmatige karakter ervan. Integendeel, de concrete en gedetailleerde analyse van het identiteitsprincipe draagt bij aan de kennis van het bestudeerde fenomeen.



<sup>20</sup> Barthes, R., *Mythologies*, Éditions du Seuil, Paris, 1970, p. 82. Barthes' these kreeg een briljant vervolg in de tekst van Claude Coste *Bêtise de Barthes*, die de verschillende vormen van tautologie heeft geanalyseerd.

<sup>21</sup> Jerphagnon, L., *De la banalité*, Paris, Vrin, 1965, p. 68.

<sup>22</sup> Roger, A., *Bréviaire de la bêtise*, 66.

<sup>23</sup> Roger, A., *Bréviaire de la bêtise*, 67.

<sup>24</sup> « Loin de concerner les solutions, le vrai et le faux affectent d'abord les problèmes. Une solution a toujours la vérité qu'elle mérite d'après le problème auquel elle répond ; et le problème, toujours la solution qu'il mérite d'après sa propre vérité ou fausseté, c'est-à-dire d'après son sens. » Deleuze, G., *Différence et répétition*, 206.

<sup>25</sup> De vrijheid zelf hangt af van de mogelijkheid om ons te confronteren met (echte) problemen : « Comme si nous ne restions pas esclaves tant que nous ne disposons pas des problèmes eux-mêmes, d'une participation aux problèmes, d'un droit aux problèmes, d'une gestion des problèmes. » Deleuze, G., *Différence et répétition*, 196.

<sup>26</sup> « La grandeur du problème génère donc la valeur de la solution, et non l'inverse. » Breeur, R. *Autour de la bêtise*, p. 22. Bergson heeft op een markante manier aangetoond dat de problemen prioriteit hebben ten opzichte van de oplossing : « Mais la vérité est qu'il s'agit, en philosophie et même ailleurs, de trouver le problème et par conséquent de le poser, plus encore que de le résoudre. Car un problème spéculatif est résolu dès qu'il est bien posé. J'entends par là que la solution en existe alors aussitôt, bien qu'elle puisse rester cachée et, pour ainsi dire, couverte : il ne reste plus qu'à la découvrir. Mais poser le problème ce n'est pas seulement découvrir, c'est inventer. [...] Position et solution du problème sont bien près ici de s'équivaloir : les vrais grands problèmes ne sont posés que lorsqu'ils sont résolus. » Bergson, H., *La Pensée et le Mouvant*, Paris, 1995.

<sup>27</sup> Breeur, R. *De tijd bestaat niet. Essays over domheid, vrijheid en emoties*. Kristalpalais, Nijmegen: Vantilt, 2012, p. 256 ; Breeur R. (2015). *Autour de la bêtise*. p. 121-127.

<sup>28</sup> Breeur R.. *Autour de la bêtise*, p. 16.

<sup>29</sup> Sartre, J.-P., *La transcendance de l'ego*, Paris, 1936.

<sup>30</sup> Breeur R.. *Autour de la bêtise*, p. 14.

<sup>31</sup> Breeur R.. *Autour de la bêtise*, p. 14.

<sup>32</sup> Het is niet gemakkelijk om het Sartrianse begrip van anarchistische spontaniteit van absoluut bewustzijn samen te vatten. Men kan daarbij de volgende aspecten onderlijnen:

Het bewustzijn valt nooit samen met zichzelf: het is altijd in zichzelf opgesplitst. En tegelijkertijd is het bewustzijn gekenmerkt door het onvermogen zichzelf te 'vergeten'.

Het bewustzijn als anarchistische spontaniteit manifesteert zich als 'medium' van het andere.

Absoluut bewustzijn valt niet samen met het ego. Er is geen ego dat over het bewustzijn heerst, maar integendeel, het ego is ondergeschikt aan het bewustzijn of, in Sartre-termen, het is zijn object.

<sup>33</sup> Breeur R. *Autour de la bêtise*, p. 137.

<sup>34</sup> Breeur heeft het begrip van singulariteit in zijn eerder boeken *Singularité et sujet* en *De tijd bestaat niet* in detail geanalyseerd. Breeur R. *Singularité et sujet: une lecture phénoménologique de Proust*. Krisis, Grenoble: Millon, 2000, vooral p.125-136; Breeur R. *De tijd bestaat niet*, p. 232-235.

<sup>35</sup> Breeur R. *Autour de la bêtise*, p. 14. 4.

<sup>36</sup> « [...] Marcel rate le temps et reste à plusieurs reprises insensible à son 'vol'. Ou bien parce que sa conscience idiote, simple et pure, du fait de ce noyau qui insiste entre elle et l'ego, se libère des dispositions égologiques. Ou bien parce que cet ego reste rivé à une identité qui perturbe le sens même du rapport avec soi-même et de sa propre évolution. » Breeur R. *Autour de la bêtise*, p. 133.

<sup>37</sup> « Une jeune femme me dit : 'Voulez-vous que nous allions dîner tous les deux au restaurant ?' Comme je répondais : 'Si vous ne trouvez pas compromettant de venir dîner seule avec un jeune homme', j'entendis que tout le monde autour de moi riait, et je m'empressai d'ajouter : 'ou plutôt avec un vieil homme'. Je sentais que la phrase qui avait fait rire était de celles qu'aurait pu, en parlant de moi, dire ma mère, ma mère pour qui j'étais toujours un enfant. Or je m'apercevais que je me plaçais pour me juger au même point de vue qu'elle. » (Proust, Tome IV, 509)

Men moet zich hier ook herinneren, hoe Marceels anachronistische indruk jong te zijn een internalisatie van de blik van de moeder veronderstelt, die plotseling naar boven komt. De singulariteit ontsnapt aan

het identificatieproces door de individuatie waarin zich zijn verschillende projecten en doelen manifesteren, die altijd op het imaginaire wijzen. We kunnen hier een spanning zien tussen de erkenning van de constitutieve rol van de ander voor onze eigen identiteit en de bewering van het onvoorwaardelijke karakter van het absoluut bewustzijn. *Enerzijds* vind ik mezelf anders dan wat ik denk dat ik ben - ik ben wat de ander ziet en daarom merk ik dat ik daardoor onherroepelijk vervreemd ben: « Face à autrui, je ressens l'existence d'un lien qui me rive à un aspect de moi-même dont le sens m'échappe, et qui résiste à tout projet d'appropriation. » (Breur R., *Autour de la bêtise*, p. 131. *Anderzijds* kant vindt Breuer het niet legitiem, een "implantatie" van het zelf door de ander te claimen, om de terminologie van Laplanche te gebruiken (Laplanche, J., *Le Primat de l'autre en psychanalyse*, Paris, Flammarion, 1997). Daarom benadrukt Breuer dat de ander dit aspect van mijn identiteit, dat mij onbekend is, in mij wekt: « Autrui n'institue pas ce lien en moi, il le lève comme du gibier, il en réveille l'expérience (par exemple par la honte) » (Breur R., *Autour de la bêtise*, p. 131). Het woord "wekken" verwijst naar de prioriteit van absolute spontaniteit van het bewustzijn. Ik ben er niet zeker van dat het mogelijk is deze prioriteit van absoluut bewustzijn met een radicaal idee van singulariteit in overeenstemming te brengen, waarin men zichzelf anachronistisch (zoals Proust) ziet met de ogen van de ander (de moeder in Marcells geval): « Je sentais que la phrase qui avait fait rire était de celles qu'aurait pu, en parlant de moi, dire ma mère, ma mère pour qui j'étais toujours un enfant. Or je m'apercevais que je me plaçais pour me juger au même point de vue qu'elle. » Proust, M. *À la recherche du temps perdu* (Tome I-IV), Paris, Gallimard, 1987-1989, p. 509) Het woord "wekken" verwijst naar de prioriteit van absolute spontaniteit van het bewustzijn. Ik ben er niet zeker van dat het mogelijk is deze prioriteit van absoluut bewustzijn met een radicaal idee van singulariteit in overeenstemming te brengen, waarin men zichzelf anachronistisch (zoals Proust) ziet met de ogen van de ander (de moeder in Marcells geval): « Je sentais que la phrase qui avait fait rire était de celles qu'aurait pu, en parlant de moi, dire ma mère, ma mère pour qui j'étais toujours un enfant. Or je m'apercevais que je me plaçais pour me juger au même point de vue qu'elle. » Proust, M. *À la recherche du temps perdu* (Tome I-IV), Paris, Gallimard, 1987-1989, p. 509)

<sup>38</sup> Breuer R. *Autour de la bêtise*, p. 18.

<sup>39</sup> De essentiële rol van de angst wordt bijzonder expliciet in een eerder boek van Breuer: "Mijn betrokkenheid op de werkelijkheid is al de uitdrukking van een radicaal centrifugaal bewustzijn, zonder inhoud – 'helder als de wind', zegt Sartre. In één woord: niets. Tussen dat niets en de werkelijkheid waar het zich in vastbijt, heerst verwantschap noch overeenstemming. Het zijn blijft 'schrikwekkend'. Zoals het bewustzijn ongemotiveerd, absoluut en onvoorwaardelijk is, zo blijft het zijn wezenlijk contingent, zonder reden en onverschillig van het ontsluitende licht van het bewustzijn." Breuer, R., *De tijd bestaat niet*, p. 93.

<sup>40</sup> Coste, C., *Bêtise de Barthes*, Paris: Klincksieck 2011, p. 14. Ik deel Breuers afirmatie dat Coste's onderscheid tussen de illusie van identiteit in het imaginaire en de hegemonie van het stereotype min of meer met Breuer's differentiatie tussen idiotie en *esprit de sérieux* samenvalt: Breuer R., *Autour de la bêtise*, p. 8. Tegelijkertijd moet men ook onthouden dat het hoofdprobleem van Coste's onderzoek heel specifiek is. Coste's studie behandelt voornamelijk de persoonlijke en pijnlijke vraag van Barthes: wanneer ben ik niet dom?

<sup>41</sup> Kierkegaard, S., *De ziekte tot de dood: een christelijk psychologisch betoog tot opbouw en opwekking*. Budel: Damon, 2010, p. 157. Zoals bekend denkt Kierkegaard dat de vertwijfeling een algemene ziekte is. De mens kan op twee verschillende manieren vertwijfeld zijn: 1. Vertwijfeling van de zwakheid – dat betekent, dat de vertwijfelende in zijn vertwijfeling niet zichzelf wil zijn. 2. De Vertwijfeling van opstandigheid: de vertwijfelende wil vertwijfelend zichzelf zijn.

<sup>42</sup> "De fantasie is in alle opzichten het medium waarin alle oneindig maken zich voltrekt." Kierkegaard, S., *De ziekte tot de dood*, p. 157. De fantasie is hier op een *Fichtiaanse* manier als *Vermögen der Unendlichkeit* gedefinieerd.

<sup>43</sup> Het is hier interessant te zien hoe Kierkegaard de filisterij omschrijft: "Fantasieloos als de spitsburger altijd is, leeft hij binnen een zeker triviaal inbegrip van ervaring: over hoe het eraan toe gaat, wat mogelijk is, wat gewoonlijk gebeurt etc. [...]" Kierkegaard, S., *De ziekte tot de dood*, p. 157. Het is alleen mogelijk door een traumatische gebeurtenis, deze "papegaaiwijsheden van de triviale ervaring" ter discussie te stellen. Daardoor kan het zelf van(uit) de opening tot de oneindigheid op de concrete

dagelijkse taak terug komen: “De wil komt dan, waar hij oneindig wordt gemaakt, in strengste zin terug tot zichzelf, zodat hij, waar hij het verst weg is van zichzelf (wanneer hij het meest oneindig gemaakt is in voornemen en beslissing) op hetzelfde ogenblik zichzelf ook het allermeest nabij is in het uitvoeren van het oneindig kleine deel van de arbeid dat zich nog vandaag, nog in dit uur, nog op dit ogenblik laat uitvoeren.” Kierkegaard, S., *De ziekte tot de dood*, p. 148.

<sup>44</sup> “Die Dummheit ist die sonderbarste aller Krankheiten. Der Kranke leidet niemals an ihr. Aber die anderen leiden.“ (Paul Henry Spaak)

<sup>45</sup> <http://www.patheos.com/blogs/cosmostheinlost/2017/05/26/why-does-the-worlds-leading-philosopher-jean-luc-marion-remain-catholic-triumphalist/>

<sup>46</sup> In hetzelfde interview heeft de Franse filosoof volgende statements uitgedrukt, die mijns inziens eufemistisch gezegd als ongegrond te beschouwen zijn: “The Christian way of life is by in far (sic) the best solution. You are much more happy, you are much more smart. You are backed by huge cultural possibilities. In facts, all the arts come from Christianity, in a way or other. The small political improvement comes from Christianity. Sciences come from Christianity. What else? Everything. There is no eroticism if you are not a Christian because if you are not a Christian, there is pornography instead. This is very clear today.”

<sup>47</sup> Schulze, G. *Die Erlebnisgesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt a.M.: Campus, 1992. Sociologische studies hebben terecht aangetoond dat er in onze samenleving sprake is van democratisering van het hedonisme: Bell, D., *The Cultural Contradictions of Capitalism* New York, 1976; Lipovetsky G., *L'ère du vide: Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris: Gallimard, 1983, p. 25-43; Lipovetsky G., *Les temps hypermodernes*, Paris : Éditions Grasset, 2004, p. 56-62.

<sup>48</sup> Bauman, Z. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity 2000; Fincham, *The Sociology of Fun*, London: Palgrave, 2017.

<sup>49</sup> Volgens Recalcati neemt in onze hedendaagse maatschappij het lustprincipe de plaats in van het *Gesetz*: Recalcati, M., *L'uomo senza inconscio*, Milano: Raffaële Cortina, 2010, p. 10. Men moet hier opmerken dat Recalcati in zijn interpretatie van onze hypermoderne maatschappij sterk door Lacan beïnvloed is.

<sup>50</sup> De vergissing wordt gedefinieerd in het licht van het *sensus communis* en van herkenning. Herkenning veronderstelt de harmonie tussen verschillende faculteiten: alle verschillende vermogens (waarnemen, herinneren, verbeelden, denken) verwijzen naar *hetzelfde* object. Deze harmonie heeft tegelijkertijd een algemeen waarde: zij is geldig *voor alle subjecten*. Hier erkent men de vergissing alleen als valse herkenning, als een verkeerde verdeling van het spel van de vermogens: het verschijnsel was geen perceptie, maar een fantasie. “De vergissing is slechts de keerzijde van een rationele orthodoxie [...]”<sup>50</sup>

<sup>51</sup> Deleuze, G. *Vershil en herhaling*, 2011, p. 232. Deleuze's passage in het Frans is: « [...] ‘la bêtise n'est pas le fond ni l'individu, mais bien ce rapport où l'individuation fait monter le fond sans pouvoir lui donner forme.’ *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris, 2011, p. 197.

<sup>52</sup> Deleuze beweert expliciet dat het ingewikkeld is, het begrip *fond* te beschrijven (Deleuze, 2011, 196).

<sup>53</sup> Het is duidelijk dat mijn interpretatie van het *fond* niet aan Deleuze toe te wijzen is, hoewel zij door hem is geïnspireerd.

<sup>54</sup> Meissner, W. W. *Internalization and Objectrelations*, Journal Amer. Psych. Assoc. 27, 1978, 345-360; Hoffmann, S. *Charakter und Neurose*, Suhrkamp: Frankfurt, 1979. Mentzos, S., *Neurotische Konfliktverarbeitung*, Frankfurt: Fischer, 2008.

<sup>55</sup> “De objectrelaties die aanleiding geven tot incorporaties vinden plaats op een tijdstip vóór het onderscheid tussen zelf en object.” Mentzos, S., *Neurotische Konfliktverarbeitung*, 44. Mentzos onderstreept drie vormen van verinnerlijking: incorporatie, introïectie en identificatie. Voor ons onderzoek is de laatste en rijpste vorm van verinnerlijking – de identificatie – niet van belang.

<sup>56</sup> Deleuze, *Vershil en herhaling*, p. 232.

<sup>57</sup> Flaubert, G., *Bouvard et Pécuchet* Paris, Gallimard, 1979, p. 23.

<sup>58</sup> Lyotard, Jean-François: *Leçons sur l'analytique du sublime*, Paris, Galilée, 1991; Richir, M., “L'origine phénoménologique de la pensée” in: *La Liberté de l'esprit*, n° 7: “le Cogito”, Éd. Balland, Paris, 1984, p. 63-107 ; Richir, M., *Méditations phénoménologiques*, Éd. J. Millon, Grenoble, 1992.

<sup>59</sup> Biemel, W., *Die Bedeutung von Kants Begründung der Ästhetik für die Philosophie der Kunst*, Köln. Univ. Verlag, Köln, 1959.

<sup>60</sup> Hier kan ik slechts de mogelijkheid van deze complexe onderzoekslijn aanduiden. De systematische benadering van deze kwestie kan onderwerp voor verder toekomstig onderzoek worden.

<sup>61</sup> Ortega y Gasset, Jose, *De Opstand der Horden*, p. 65.