

ONTLUIKENDE WERKELIJKHEID*

Jacques De Visscher

1

Met *L'Africain* heeft Jean-Marie Gustave Le Clézio (laureaat Nobelprijs 2008) een mooi portret van zijn vader, Raoul Le Clézio, geschilderd. De man was jaren arts en chirurg in verschillende Afrikaanse landen, waar hij, zoals we gemakkelijk zeggen, van alles en nog wat heeft meegemaakt: zowel avontuur als eenzaamheid, zowel de oorlog die hem angstwekkende jaren van zijn gezin isoleert als de ravages van conflicten en ziekten in de dorpen. Uiteindelijk kent deze arts, doodvermoeid en 'versleten', het bittere gevoel de menselijke maat van het leven te hebben overschreden. Wie zijn vader echt was, heeft de zoon, auteur Le Clézio pas later ontdekt en begrepen, zo schrijft hij, toen hij zelf ging reizen. Hij leerde toen bovendien de belevenissen en ervaringen van zijn vader af te lezen van zijn nagelaten alledaagse gebruiksvoorwerpen. Van tel waren dus niet zozeer de typisch Afrikaanse dingen die de oude arts uit het land van Ibo had meegebracht, noch de vele foto's die hij had genomen, neen:

Ik heb het pas geweten (wie hij was) in een herontdekking: toen ik de dingen van het dagelijks leven beter leerde lezen, de dingen die hem nooit hebben verlaten, ook niet tijdens zijn pensionering in Frankrijk: die koppen, blauw-wit geëmailleerde metalen borden uit Zweden, die aluminium bestekken waarmee hij al deze jaren at, die in elkaar schuivende eetketeltjes die hem in de doorgangshutten (cases de passage) op het platteland van pas kwamen. En al die andere dingen, getekend, ingedeukt door de schokken, met sporen van de stortregens en de eigenaardige verkleuring door de zon onder de evenaar. Deze dingen die hij weigerde achter zich te laten en die, in zijn ogen, meer waard waren dan om het even welke snuisterij of folkloristische souvenir. Ook de tuigen, zijn chirurgische instrumenten, gebruikte hij in Frankrijk in de keuken om een kip met een scalpel te versnijden en te klemmen met zijn pincetten. Tenslotte de meubelen (...), hij verkoos zijn oude plooiwiel in bamboe en zeildoek die hij eveneens op alle bergwegen, van de doorgangshut tot doorgangshut meenam; ook het tafeltje met rotanblad dat dienst deed als ondersteuning van zijn radio, waarnaar hij elke avond tot het einde van zijn leven om zeven uur naar de BBC-journaal luisterde¹.

2

Dit citaat is het uitgangspunt voor een beschouwing die probeert te verstaan dat werkelijkheid pas werkelijkheid wordt als zij voor ons ontstaat en openbloeit, als zij zich voor ons ontplooit, als zij zich laat ontdekken. Vooral die eerste zin heeft ons aangesproken: ‘Je l’ai su en redécouvrant, en apprenant à mieux lire les objets de la vie quotidienne qui ne l’avaient jamais quitté...’(55). Hoewel ik geen Nobelprijzslaureaat hoef te corrigeren, had ik in plaats van ‘les objets de la vie quotidienne’ liever ‘les choses de la vie quotidienne’ zien staan, omdat ik, zoals nog in deze uiteenzetting zal blijken, een onderscheid maak tussen ‘ding’ en ‘object’. Het ‘ding’ is steeds opgenomen in een weefsel van concrete betekenissen, in een zinsverband dat onze alledaagsheid aanbelangt, terwijl een ‘object’ een verzelfstandiging is. In het bekende gedicht van Paul van Ostaijen begroet Marc ’s morgens geen objecten, maar de dingen van zijn leefwereld. Le Clézio heeft nu de gemoedsgesteldheid van zijn vader pas begrepen zowel door diens dingen te *herontdekken* als door te leren die dingen *beter te lezen*. Vervolgens is het mij te doen om de *dingen van het alledaagse leven* en om het feit dat de vader ze *nooit heeft verlaten of achtergelaten*. Verder onthoud ik dat deze dingen dragers van sporen zijn: ‘la trace des pluies diluviennes’ (sporen van stortregens). Vanaf het moment dat Le Clézio die dingen anders is gaan lezen, is voor hem een wereld opengegaan en heeft hij iemand ontdekt en leren kennen op een manier die voor hem nieuw en zelfs revelerend is. Om dit tot vervulling te laten komen is hijzelf opnieuw naar Afrika getrokken – hij was er al geweest als kind – en heeft hij in een existentiële *imitatio* de betekenis van een aantal plekken van dat continent echt leren kennen. Hierbij gaat het niet om een kennen dat een econoom of etnoloog, een geograaf of een politiek journalist zoekt, maar om een beseffen hoe hij tot Afrika behoort, hoe sterk dat Afrika een dimensie van zijn identiteit is. De nieuwe confrontatie, eigenlijk die nieuwe confrontaties hebben tot een inzicht geleid dat hem heeft veranderd.

Op het einde van *L’Africain* schrijft de auteur dat het niet om nostalgie gaat: ‘Deze kwellende geestelijke verlatenheid heeft me nooit enig genoegen gedaan. Ik heb het over de substantie, de sensaties, het meest logische part van mijn leven’ (103). Ook gaat het niet om een exotisme, maar om beelden van dingen, plekken en mensen die in hun uniciteit exemplarisch zijn: het particuliere wordt het singuliere dat het universele vertegenwoordigt. Die ene straat van dat dorp en die ene bejaarde worden alle straten van alle dorpen en alle bejaarden. Die exemplarische universalisering is een ‘levendige schat in het diepste van mezelf, hij kan uit mij niet uitgewist worden. Veel meer dan simpele herinneringen bestaat die schat uit zekerheden’ (103). Tegelijk is deze exemplariteit contingent, noch objectief alsof het om een voorwerp zou gaan, een voorwerp waarmee hij existentieel niets te maken heeft, maar dat kenbaar is door objectiverende analyse of door het inwinnen van informatie. Op die manier kunnen we ‘over Afrika’ veel

weten, misschien wel een ‘Afrikaspecialist’ worden. Om die nieuwsgierigheid, om dit louter vernemen en om het kunnen praten over wat we hebben vernomen, gaat het natuurlijk niet, integendeel. Het gaat om wat Le Clézio, overigens heel Bijbels, lijfelijke kennis, *connaissance charnelle* noemt. Is dit niet het kennen dat opgaat in juist dat besef en in dat inzicht die niet existentie-onverschillig zijn, of niet existentie-onverschillig kunnen zijn, maar wel om een ontmoeten, een in ons vlees verankerd kennen dat ons – in de sterkste zin van het woord – aangaat? Is niet dat het concrete kennen bij uitstek, het kennen van iets waarmee we vergroeid zijn en dat ons zo nabij is dat we, paradoxaal genoeg, een hele omweg dienen te maken, om dit met ons bestaan vergroeide nabije te ontdekken? Daarom schrijft Le Clézio in het verlengde hiervan: ‘Had ik niet die lijfelijke kennis van Afrika, had ik niet die erfenis van het leven voorafgaand aan mijn geboorte gekregen, wie was ik dan geworden?’ (p. 103).

3

Hoe dienen we te begrijpen dat we nog vóór onze geboorte een erfenis ontvangen? Het kost ons niet veel moeite in te zien dat wij erfgenamen zijn en dus dragers van een nalatenschap die veel ouder is dan wij zelf. Wat we zien en beleven, wat we horen en aanvoelen, wat we bedenken en ter sprake brengen – dat alles zit verweven in de dynamiek van onze levensloop en zou dus even oud zijn als wijzelf. Klinkt dit aannemelijk, heel juist is dit niet of zeker niet volledig juist. Wat we zien, horen, aanvoelen, beleven, bedenken en ter sprake brengen is immers ook veel ouder dan we zelf zijn. Zodra een kind leert spreken, neemt het deel aan de geschiedenis van een taalgemeenschap en schakelt het zich in in wat anderen al vele jaren in die taal kunnen zeggen. Dit geldt dus niet alleen voor onze taalpraktijk, maar ook voor wat we waarnemen, interpreteren en begrijpen.

Steeds doen we prereflexief een beroep op wat de traditie als overdracht ons heeft gegeven. Ooit heb ik mijn oogarts verteld dat zowel zijn als mijn ogen veel ouder zijn dan wat we formeel als onze leeftijd aangeven (zie: *Uil van Minerva* 12 – 4, 1996). Wat die oogarts, bij het bekijken van mijn ogen heel deskundig kon schatten, heeft slechts voor een deel betrekking op de wijze waarop we objecten *hic et nunc* zien. Ik zei hem dat hij, ondanks zijn gesofistikeerde apparatuur, mij eigenlijk niet in de ogen keek en ook niet kon zien wat ik zag. Met deze opmerkingen had hij moeite. Het is niettemin juist dat wat we zien en ter sprake brengen een zogenaamde voor-geschiedenis heeft en dus ook behoort tot onze erfenis die al van voor onze geboorte werkzaam is, dat wil zeggen: tot onze (historische) werkelijkheid behoort. In dit perspectief is Le Clézio’s formulering heel nauwkeurig als hij schrijft dat zijn bestaan van een ‘vroeger’ doordrongen is – ‘je suis transpercé par le temps d’autrefois’. Dit tijdsbesef beperkt zich niet tot een vluchtig en contingent bewustzijn en is geen conclusie die tot de orde van de

psychologie behoort, want ze is meer dan die buitengewone jeugdherinnering die met grote precisie allerlei sensaties weet op te roepen. De conclusie onderkent wat wij in de vakfilosofie een ontologisch begripen noemen, een inzicht in wat is.

4

Hoe begrijpt Le Clézio nu zijn historiciteit, zijn werkelijkheid? Hij begrijpt door te schrijven, 'het is door te schrijven dat ik begrijp, nu' (104). In de logica van dit begripen voegt hij er vanzelfsprekend aan toe dat zijn herinnering niet uitsluitend *zijn* herinnering is, niet alleen datgene bevat wat *hij* zich herinnert. 'Zij is ook de herinnering aan de tijd die aan mijn geboorte voorafgaat' (104), toen zijn ouders in Afrika samen zo gelukkig waren. In de zelfherkenning in de liefde van zijn ouders in Afrika en ingebed in alles wat 'Afrika' in die context moge betekenen, recupereert Le Clézio die tijd die hem voorafgaat, maar die niettemin – door zijn ouders – tot zijn levensloop behoort. Op die manier kan hij zich realiseren wie hij is, kan hij dat tipje van de sluier van het geheim van zijn werkelijkheid oplichten. In dit perspectief kunnen we zijn al geciteerde zijnsvraag beter begrijpen: 'Had ik die lijfelijke kennis van Afrika niet, had ik die erfenis van mijn leven voorafgaand aan mijn geboorte niet gekregen, wie was ik dan geworden?' De vraag is natuurlijk retorisch en het antwoord kan niet anders zijn dan 'niets'. Dat geldt trouwens voor ieder van ons, voor de werkelijkheid van wie, om het andermaal Bijbels te zeggen, uit een vrouw is geboren, dat wil zeggen: elke sterveling. Le Clézio's vraag zouden we van de eerste persoon enkelvoud in de eerste persoon meervoud kunnen omzetten: 'Indien *wij* die lijfelijke kennis niet hadden en indien daar niet die erfenis was van *ons* leven voorafgaand aan *onze* geboorte, wie zouden *we* dan zijn?' Inderdaad, we zouden hier niet zijn, hier niet, nergens. We zouden er niet zijn. Paul Ricœur formuleerde dit inzicht ooit als volgt:

We bevinden ons altijd ergens tussen de recapitulatie van onszelf, de wil om zinnig verbonden te zijn met alles wat ons is overkomen, en de projectie in de intenties, de verwachtingen, de anticipaties, maar ook de wilsacten die steeds projecten zijn, dingen die we moeten doen².

Hiermee zegt Ricœur, in andere woorden dan deze van Le Clézio, dat we uit onze projecten onze herinnering niet kunnen weghalen en dat in onze levensloop herinneringen en projecten voortdurend met elkaar verstrengeld zitten. De affectieve en geestelijke erfenis op ons nemen, begrijpen wie we zijn en proberen om ons in de wereld te oriënteren horen uiteraard ook tot die projecten. Zij geven gestalte aan die werkelijkheid waar het in ons bestaan om doen is. Zij vertellen echt het zijn van ons bestaan, of nog beter: zij vertellen het zijn, zoals het zijn is

geïncarneerd in het concrete bestaan of bestaan, in onze verhouding tot anderen, tot dingen en gebeurtenissen. Juist dan is er werkelijkheid, wanneer de dingen tonen dat ze datgene zijn wat ze zijn, wanneer de ervaringen en de gebeurtenissen vertellen dat ze zijn wat ze zijn en wanneer de anderen hun zijn tegenwoordig stellen in wie ze zijn.

Het spreekt voor zichzelf dat de ‘erfenis’ waarover Le Clézio schrijft niet voor iedereen het ‘Afrika’ hoeft te zijn, zoals de auteur dit continent zo beeldrijk weet op te roepen, een continent dat voor hem uit de aard van zijn levensgeschiedenis en deze van zijn ouders ruimtelijk-geografisch bestaat. Begrijpen we de Franse Nobelprijswinnaar aan gene zijde van zijn particuliere biografie – en dat doen we, indien we niet alles tot anekdotiek willen herleiden – dan is ‘Afrika’ meer. ‘Afrika’ is tegelijk een metafoor, het is het zinnebeeldige continent van een deel van *zijn* existentiële erfenis. Op die manier hebben wij allen, door het feit dat we wezenlijk erfgenamen zijn, ook zo’n ‘Afrika’ als erfenis. Alleen slagen we er niet in het verhaal van dit geschenk zo helder en precies te verwoorden zoals een dichter dit wel kan. In ons gebrek aan talent hebben we dus woordkunstenaars als Jean-Marie Gustave Le Clézio nodig om onze werkelijkheid te verhelderen, om, eventueel via de beschrijving van de significante reikwijdte van de kleine dingen, datgene aan de oppervlakte te brengen wat voor ons bestaan belangrijk is, wat onze existentie oriënteert of verheldert.

5

Uit *L’Africain* onthouden we vooreerst dat we kunnen leren de dingen van het dagelijks leven beter dan voordien te lezen. Juist door deze lectuur ontdekken we hoe werkelijkheid tevoorschijn komt. We onderkennen dat die werkelijkheid een geschenk is dat ons verandert.

Vervolgens: we begrijpen door te articuleren wat we begrijpen. Voor Le Clézio gebeurt dit door de articulatie van het schrift alsof dit schrijven een inschrijven is, een graveren. Hier voltrekt zich een merkwaardige beweging: ontdekken is openleggen, uitleggen, aan de oppervlakte brengen om het ontdekte goed te zien; wat zich toont vraagt om een beschrijven dat uiteindelijk tot een inscriptie leidt, een nooit uit te wissen teken, een onlosmakelijke verankering.

Tenslotte beseffen we door de revelatie van wat we ontdekken dat we anders worden, echt bestaan. Dit laatste heeft Le Clézio negatief in een vraagvorm en daardoor voorzigtiger geformuleerd: ‘wat zou ik geworden zijn zonder deze lijfelijke kennis?’ We interpreteren dit ook in de volgende zin: ‘wie zouden we zijn zonder deze lijfelijke of vleeselijke kennis?’ Of nog sterker en tegelijk algemener: ‘zouden we nog *werkelijk* zijn of nog *werkelijk zijn* zonder deze *connaissance charnelle*?’

6

Le Clézio's vraag is een zijnsvraag, een zijnsvraag die zichzelf bevraagt, de vraag naar de werkelijkheid van zijn zijn, van zijn identiteit – 'identiteit', een woord dat we tegenover 'onverschilligheid' plaatsen.

Nu zou Le Clézio's vraag op het eerste oog egologisch kunnen lijken, betrekking hebbend op zijn 'ik'. Die lijn volgen we niet. Reikt zijn vraag immers niet heel wat verder? Vóór hij bij zichzelf als vraagsteller aankomt, bij iemand die beseft wat werkelijkheid voor hem is, heeft hij een hele reis afgelegd. Het is de reis van de onbekende en ongeïnitieerde die hij was en die hij vermeed te kennen. 'Over dit gelaat, dat ik bij mijn geboorte heb gekregen, heb ik een en ander te zeggen', zo schrijft hij op de voorlaatste bladzijde van zijn boek. Hij vervolgt: 'ik ignoreerde het, ik vermeed. Ik bekeek mijn gezicht niet in de spiegels', waarmee hij zich wendt tot diegene die zich heeft laten tekenen door 'la connaissance charnelle', door een kennen dat zowel een onderkennen van het geschenk inhoudt als een ontdekken van wat existentieel 'werkelijk is'.

De reis van vele jaren is, zoals alle levensreizen, een *odyssee*, één lange omweg, één lange keten van belevenissen, van ontmoetingen met mensen en dingen, van ontdekkingen van wat is, van wat hoort en van wat niet hoort te zijn. Tegelijk gaat het, zoals Ricœur zou zeggen, om die voortdurende recuperatie van wat hier metaforisch ons 'Afrika' heet.

Bevat die lange keten nu niet tegelijk een aaneenschakeling van bemiddelingen? Het gaat te ver als we zeggen dat we uit onszelf niets zouden zijn. Metafysisch gesproken zijn we van bij ons bestaan 'iemand', iemand die 'ik ben' zal kunnen zeggen en zoals er niemand anders in de wereld is. Niettemin heeft ons 'ik' niet zoveel, kan het 'ik' niet veel aan zonder de wereldlijke bemiddelingen. Elke persoon is juist een persoon, omdat hij een bezielde wezen is dat wordt aangesproken door de wereld en dat zelf de wereld op de een of andere manier (hoe weinig ook) aanspreekt. Die twee dimensies van de aanspreekbaarheid heet ook subjectiviteit. Het is nu door de aansprekende en onthalande wereld dat het zichzelf van het subject lijfelijk wordt en substantie krijgt. Op die manier ontplooit zich de identiteit die echter door de onverschilligheid dreigt te worden leeggehaald. Le Clézio overwint het gevaar van de onverschilligheid dank zij die 'andere lectuur' van de dingen van het alledaagse leven. Het volstaat immers niet zomaar over bemiddelingen te spreken: ze moeten ook echt bemiddelen en dus oriënteren. Bovendien dienen we vooral te *beseffen* dat ze oriënterende bemiddelingen zijn. Ze bemiddelen tussen ons zelfbesef en datgene wat we voor wezenlijk houden en wat niet onmiddellijk in ons bereik ligt, ze brengen ons in de nabijheid van het werkelijke dat we niet kunnen beheersen. Ze oriënteren ons door ons te herinneren dat ons 'zijn-in-de-wereld' existentie is die haar vervulling vindt in het aanvaarden van en deelnemen aan de werkelijkheid. Kortom, de les van *L'Africain* bestaat erin dat er een moment is of een gebeurtenis in ons bestaan die

ons werkelijkheid doet beseffen.

Hoe en wanneer dit besef werkt, hebben we niet in onze handen. We kunnen ons daar steeds opnieuw vragen over stellen, zoals: voltrekt zich dit besef niet in de revelatie die we kennen wanneer we werkelijkheid plotseling in de dingen ontdekken, zoals Le Clézio bij de dingen van zijn vader, als we met het tweede oog zien dat dingen of gebeurtenissen een geheim bevatten? Of zoals: komen we niet tot inzicht als we de ontdekking van het geheim van de dingen zo goed mogelijk trachten te articuleren door zowel de ontdekking als het besef van het geheim zo nauwkeurig mogelijk ter sprake te brengen?

Nu is het niet uitgesloten dat we met de vragen alleen rondom een leegte blijven draaien en nog altijd niet vatten wat ‘ontdekken’ en ‘begrijpen’ betekenen. Ontdekken, vertellen en begrijpen zijn nu de werkwoorden bij uitstek van de praktische hermeneutiek, van het interpretatiewerk dat iedereen verricht die zichzelf wil verstaan. Sommigen hebben daar helaas moeite mee. Het is wellicht niet gemakkelijk zichzelf te verstaan. Meestal verstaan we onszelf fragmentarisch en zelden bewust van de bemiddelingen. Zoiets heet ‘gedachteloosheid’. Het tegendeel is de obsessie om met zichzelf bezig te zijn en dan raken we misschien bij de therapeut die ons doet praten en praten. Het is niet nieuw en zelfs eerder een gemeenplaats als we stellen dat we werkelijkheid in de existentie ontdekken die niet uitsluitend in de zelfaffectie te vinden is, maar tegelijk dáár bij de anderen, bij de gebeurtenissen tussen de veelbetekenende dingen. Kortom we botsen op de werkelijkheid van de wereld die we nabij willen zijn; zo’n ontplooiing van de levensloop kunnen we al bij kinderen vaststellen.

7

De zoektocht naar de werkelijkheid van de wereld vooronderstelt een grondhouding die we eigenlijk als vanzelfsprekend beleven. Er zijn niettemin sceptici die daaraan twijfelen. Zij stellen ter discussie dat werkelijkheid zich toont, dat er die onwrikbare werkelijkheid is, waaraan we ons niet kunnen onttrekken. Werkelijkheid construeren we niet, verzinnen we niet en nemen we niet in bezit, want over dé werkelijkheid beschikken we niet. Werkelijkheid ontdekken we door haar gestalten te lezen, haar incarnaties en bemiddelingen te ‘horen’ en te ‘zien’ – daar in de wereld en haar in onze subjectiviteit laten leven.

Verzelfstandigen of objectiveren we die bemiddelingen of gestalten als voorwerp van esthetische beschouwing of van laboratoriumonderzoek, dan trekt de werkelijkheid zich terug en verworden de dingen tot ontzielde objecten. De genoemde grondhouding van het vertrouwen heeft ook betrekking op het begrijpen: we vertrouwen erop *dat* begrijpen mogelijk is, ook *dat* we kunnen inzien en *dat* de expressies van het werkelijke ons in het hart, in de kern van het zijn kunnen aanspreken en oriënteren. We hebben het volle vertrouwen in de

weddenschap dat deze expressies van werkelijkheid ons inderdaad tonen *hoe* wij ons in de wereld bewegen, *hoe* we ten aanzien van het andere en van de ander bestaan, en *hoe* we onszelf voelen. Is dit vertrouwen nu niet de leidraad van ‘la connaissance charnelle’ die ons, in de bemiddelingen, werkelijkheid in *zo’n* zin doet ontdekken en beseffen dat we van dan af weten dat we haar niet zomaar kunnen verzinnen of negeren en dat we ons daarin geherbergd voelen?

Omdat het *zo’n* prachtig voorbeeld is van hoe iemand werkelijkheid ontdekt, beseft en er in de dagelijkse reflectie de reikwijdte van begrijpt, heb ik dat fragment uit Le Clézio’s *L’Africain* geciteerd. De dingen van de vader die de auteur beschrijft, krijgen een getekend leven; ze vertonen een transparantie en daardoor een betekenis en werkelijkheid die buiten het verhaal van de zoon onbestaande blijven. Opvallend is wel dat dit ontluiken van werkelijkheid tegelijk een existentiebevestigende draagwijdte heeft. Le Clézio ontdekt, heel dankbaar, dat lijkt ons de teneur van het verhaal, dat liefde de bron is van zijn erfenis en herinnering:

De herinnering van de geluksmomenten dat mijn vader en mijn moeder verbonden zijn door de liefde waarvan ze geloven dat die eeuwig is. Dan betraden ze de vrijheid van de wegen, en de namen van de plekken zijn in mij gedrongen als familienamen, Bali etcetera (...). Mijn droom heeft me uiteindelijk misschien toch niet bedrogen. Is mijn vader zijn lotsbestemming Afrikaan geworden, dan kan ik denken aan mijn Afrikaanse moeder, aan diegene die me omhelsd heeft en mij heeft gevoed op het ogenblik dat ik werd verwekt, op het ogenblik dat ik ter wereld kwam (104).

Dit zijn de slotwoorden van Le Clézio’s evocatie. Ze roepen tegelijk een kosmos op, of misschien preciezer: het kosmische van zijn existentie, doordrongen van een vruchtbare logos, van een redelijkheid waarvan we kunnen hopen dat zij manifestatie is van waarheid en werkelijkheid, misschien ook wel van goedheid en schoonheid. Tegelijk is er dat mysterieuze en tegelijk onbekende gegeven dat zoon Le Clézio zo treffend in de metaforen ‘Africain’ en ‘Africaine’ weet te vatten. Is dit alles niet geruststellend?

8

Is dit alles niet *te* geruststellend? Kunnen we het laten bij dit geruststellende? Hebben de geschiedenis en de reflectie ons geen andere lessen geleerd? Roepen woorden als ‘geluk’ en ‘liefde’ in de tekst geen andere woorden op, met name hun tegendeel: ‘ongeluk’ en ‘liefdeloosheid’. Voorzichtig vraagt Le Clézio zich af of zijn oude droom hem – *en fin de compte* – misschien niet heeft bedrogen. De droom is geen nachtmerrie geworden. In de commentaar suggereren we het ‘kosmische’ en zijn ‘redelijkheid’, het ‘geruststellende’ – roepen deze woorden

niet ook hun tegendeel op, met name het ‘chaotische’ en zijn ‘onredelijkheid’, ‘de fundamentele onrust’? De vraag die we niet kunnen ontlopen is natuurlijk of we tot het ontluiken van werkelijkheid alleen het ontluiken van het kosmische en het redelijke rekenen? Bevatten het gelukzalige en het liefdevolle en dat wat we werkelijkheid noemen, niet ook chaos en kwaad, onrust en redeloosheid?

We hoeven niet lang te zoeken om te merken dat de literatuur en de hedendaagse kunst meer beelden en evocaties van het chaotische, het onredelijke en van het onrustige bieden dan van het kosmische en zijn redelijkheid, alsof aan het klassieke ideaal van de eenheid van Schoonheid, Goedheid en Waarheid voor altijd een einde is gekomen. Afgezien van ons geloof of ongeloof in dit ideaal, kennen we wellicht allen de ervaring dat chaos, onredelijkheid en onrust zich plotseling en massaal aan ons als ontluikende werkelijkheid op een overweldigende manier kunnen voordoen. Die ervaring is dan zelfs zo overweldigend dat we, ten minste voor een ogenblik, niet kunnen geloven dat het kosmische en het redelijke zich nog ooit zullen herstellen. We worden in die richting gestuwd als we bijvoorbeeld op de passage botsen van *Le déluge*, een ouder werk van le Clézio, waarin de protagonist, François Besson, op straat een creperende grote witte hond ziet liggen:

Enkele seconden voelde hij het als een tragische herinnering aan ziekte en dood; de greep van het onbekende, van het geniepige, van het onvermijdelijke. Een wroeging, veeleer een onrust, voortgekomen uit de verborgen oorsprong van zijn leven, die in hem opkwam en die zich verspreidde via het netwerk van zijn aders en via de loop van zijn spieren en zenuwen. Een duistere pijn. Een brandende en stokende kramp. Een onrust waardoor al zijn cellen aandachtig en boosaardig werden, van de orde van de destructie, onwrikbaar, hatelijk, bewust, een vreselijk niet te vermijden verdict: de pest, de nerveuze melaatsheid, de Ainhum (auto-amputatie van de vijfde teen), de Goundou (gelaatsvertekening door syfilis), de Kala-Azar (zwarte pest), of de razernij (...)³.

Is de werkelijkheid redelijk en onverdeeld? Wordt ons vertrouwen in de werkelijkheid stukgeslagen als we moeten aanvaarden dat het kosmische ook het chaotische oproept, en het redelijke ook het onredelijke? Zoals schoonheid het lelijke, het goede het kwade en het ware het valse zouden evoceren? Is er een ontwrichtende schaduwzijde van de werkelijkheid die ons voor haar doet huiveren? We kunnen soms het gevoel hebben niet in de werkelijkheid te staan. Zijn we dan ontworteld en missen we elke aansluiting bij wat wezenlijk lijkt? Enerzijds zouden we een ‘zicht’ hebben op wat van tel is, maar anderzijds zouden we ons te onmachtig voelen om maar enigszins in de nabijheid van het werkelijke te komen. De werkelijkheid zou ons dan ontglippen; we zouden voortdurend in het contingente en in de versnippering verstrikt zitten. Al ons doen en laten zou slechts van onze onvolmaaktheid en van onze onvolkomenheid getuigen, ons vertrouwen in wat is (ook ons zelfvertrouwen) zou zijn uitgehold en ons zelfbewustzijn grondig ongelukkig. Het leven zou een en al droefheid zijn als we

niet over de middelen zouden beschikken om ons die ontoereikendheid in de vervulling van het verlangen naar werkelijkheid te doen vergeten. Het erotisme en het estheticisme, allerlei mysticismen en de nieuwsgierigheid, de politieke ijver en andere vormen van activisme compenseren soms dan het onvervulde verlangen tot ze ons met de kater de zinloosheid achterlaten. Dan moeten we maar iets nieuws vinden, om onze ontevredenheid en woede te bekoelen. Die uitwegen gaan echter nog steeds van het kosmische uit en vertellen ons niet dat er een totaal andere werkelijkheid is, een werkelijkheid die chaotiseert en ontwricht, de andere werkelijkheid die Le Clézio in *Le déluge* evoceert. Trouwens, we treffen die somberheid niet uitsluitend bij de Franse auteur aan. Fernando Pessoa's *Boek der rusteloosheid* en de essays van Emil Cioran, bijvoorbeeld, staan bol van onvrede met de wereld en van zelfbeklag over het eigen lot, de eenzaamheid, de ontworteling en vooral de zinloosheid. Echt voor de liefhebbers van zwartgalligheid.

Deze andere werkelijkheid noemt men soms het kwaad, het kwaad als *Uebel* dat ook het kwaad als *das Böse* aan zijn boezem koestert. Dit kwaad is niet die ontluikende werkelijkheid van *L'Africain* die zoon Le Clézio doet beseffen wie hij is. Tegelijk doet het boek inzien dat we met het werkelijke zijn verbonden en dat we in zijn nabijheid onze levensvervulling kunnen vermoeden. Het kwaad is zelfs de omkering van wat we in *L'Africain* vinden, het is de werkelijkheid van de verbreking, van het vormverwoestende dat even plotseling kan ontluiken en vernietigend kan werken. De werkelijkheid van *L'Africain* wens ik de symbolische werkelijkheid te noemen, omdat ze in haar kosmische teneur een voortdurende uitnodiging is tot het verbindende en kan uitmonden in de vreugde van haar nabijheid. De wereld van *Le déluge* is daarentegen een dia-bolische werkelijkheid, waarin gebeurtenissen en handelingen het kosmische in chaotische manifestaties worden omgezet. Het is alsof in de kosmische orde een chaotische kracht binnensluipt of er zich binnenwringt, een kracht die alles verwoest wat hij op zijn weg aantreft. Tederheid slaat om in geweld, liefde in haat, schoonheid in lelijkheid, goedheid in boosheid en de leugen verhuult zich in het kleed van de waarheid. Ook hier kunnen de beelden, dingen, gebeurtenissen en mensen incarnaties zijn van die andere werkelijkheid, waarvan het besef beangstigend is.

9

Een vraag, tegelijk onze voorlopige slotvraag, is nu onvermijdelijk: hoe verhoudt de ene werkelijkheid zich tot de andere? De vraag hangt samen met de vraag naar het vertrouwen. Dé filosofie beantwoordt de vraag niet, dé theologie ook niet. In onze praktische reflectie en in haar even praktische hermeneutiek kunnen we daarentegen uitnodigende tekens vinden die wijzen op hoe we, naast de vele pogingen om de vragen uit de weg te gaan, de weddenschap aangaan dat het

kosmische, het redelijke en het symbolische primeren. Zulke tekens oriënteren ons. Wie van het omgekeerde overtuigd is, houdt het niet lang vol. Een van de grondgegevens van ons concrete bestaan kunnen we heel eenvoudig vaststellen: we zeggen, ondanks alles, ‘ja’ tegen de werkelijkheid die we als redelijk vooropstellen. Bovendien stellen we daarin ons vertrouwen, ondanks alles. Wie van het omgekeerde overtuigd is en naar zijn overtuiging handelt, houdt dat niet lang vol. Zo iemand kiest voor het alternatief: aan zijn leven een einde te stellen. Zodra we echter ons van die mogelijkheid van de vrijwillige dood bewust zijn en nochtans voortleven, aanvaarden we – hoe onduidelijk en moeilijk ook – niet alleen de werkelijkheid in haar twee tegenstrijdige manifestaties, maar ook haar onderlinge verhoudingen: het chaotische voor-onderstelt het kosmische, het onredelijke het redelijke en het diabolische het symbolische. We kunnen niet volhouden te beweren dat het chaotische, het onredelijke en het diabolische overheersen. Wijden we, zoals sommige auteurs en kunstenaars of zoals sommige doemdenkers en mystici, heel ons leven aan de evocaties van het vormverwoestende, dan kunnen we dit slechts tegen de achtergrond van haar merkwaardige voorwaarde: het kosmische, het redelijke en het symbolische. Hiermee beweren we geenszins dat we uit het kosmische naadloos het chaotische kunnen afleiden. We kunnen alleen het chaotische niet denken, zonder de noodzakelijke voorwaarde van het kosmische. We kunnen met andere woorden heel ons leven in de ontluikende werkelijkheid gestalten van de duivel ontwaren, maar deze gestalten kunnen het niet stellen zonder de gestalten van het goddelijke dat onherleidbaar blijft.

Noten :

* Tekst van een lezing voor de herfstconferentie ‘Herontdekking van de wereld’ aan de Universiteit Antwerpen op 4 december 2010.

1 Jean-Marie-Gustave Le Clézio, *L'Africain*, Parijs, Mercure de France, 2004, p. 55-56 (eigen vertaling).

2 Ricœur P., ‘Un parcours philosophique’ (entretiens avec François Ewald), in het spéciale Ricœur-nummer van Magazine littéraire (Nr. 390, september 2000), p. 24.

3 Jean-Marie Gustave Le Clézio, *Le Déluge*, Parijs, Gallimard, 1966, p.185 (eigen vertaling).