

loutere gerichtheid op resultaten (p. 78), bestaat de zorg voor de ziel (Plato's *melètè psuchès*) er (negatief) in het primaat van de efficiëntiegerichtheid op te geven en (positief) waakzaam te zijn voor "de betekenissen en waarden waarover het gaat. Er kan geen school zijn voor de fundamentele menselijke relaties tenzij *in* die menselijke relaties zelf: alleen door zich eraan over te geven op een niet-berekenende manier (...)" (p. 49). Komt dit niet neer op de liefdevolle toewijding in een herbergzame en rechtvaardige wereld?

Jacques DE VISSCHER

* * *

CORNELIS VERHOEVEN

Cornelis Verhoeven, *De ogen van Plato. Een essay over de grenzen van de schijn*. Amsterdam Boom & Morsel Denis, 2000, 96 blz., Hfl. 29,50/Bfr. 600. ISBN 90 5352 578 5

Cornelis Verhoeven, *Zijn en staan. Metaforen van aanwezigheid*. (Verhoeven Werken band 8), Leende, Damon, 1999, 151 blz., Hfl. 38,50/Bfr. 700. ISBN 90 5573 035 1

In het Nederlands taalgebied is er, voor zover we kunnen nagaan, naast Cornelis Verhoeven, geen auteur die tegelijk kleine fenomenen ter sprake brengt en ze tegen de achtergrond van de onvatbare werkelijkheid situeert. In zijn gigantische productie, die zelfs ingewijden haast niet meer kunnen overzien, slaagt hij er steeds opnieuw in de uitersten van de verwondering, het fenomenaal vanzelfsprekende en het ineffabele, in de reflectie te articuleren. Het benoemen, beschrijven en overdenken van wat zich in onze omgeving afspeelt, lijkt meer dan eens een eenvoudige aangelegenheid. We hebben leren praten, lezen en schrijven en in de opvoeding hebben we, zoals de eerste mens, aan de ons vertrouwde dingen een naam leren geven. Dit vermogen is een bron waaruit we veel vertrouwen kunnen putten, want in het benoemen lijken we een greep op (toch iets van) de werkelijkheid te hebben. Die greep, zo heeft de ervaring ons geleerd, is nu de eerste en wellicht belangrijkste stap naar de wetenschappelijke verklaring en de technische manipulatie van de dingen. We leren handig met de dingen uit de omgeving omspringen, en soms mogen we ons daar gelukkig om prijzen. Maar daartegenover kan ons daardoor iets ontsnappen dat we misschien niet wensen te vergeten, met name wat aan de dingen *aanzijn* geeft, wat de dingen te voorschijn brengt. Wanneer we hier blijven bij stilstaan en we ons niet haasten om te verklaren of te manipuleren, ontvouwt zich een openheid in de reflectie die we niet zo gauw kunnen invullen. In een van de eerste woorden in

Zijn en staan, metaforen van aanwezigheid, die Verhoeven zo dierbaar zijn, 'aanzijn', ziet de auteur een uitnodiging tot eerbied. Hij beseft immers dat door het gegeven aanzijn de "dingen in hun ontstaan en bestaan helemaal en onherroepelijk buiten het bereik van onze macht en ons denken liggen" (p. 19). Hoe verhouden we ons nu tot die machteloosheid? Vaak zien we de parmantige bedrijvigheid van dynamische persoonlijkheden om die machteloosheid te overwinnen – zij koesteren triomfantelijke gedachten over de maakbaarheid van mens en wereld of, erger, ontwrichten de dingen in hun hervormingsdrift – waarbij het 'de-dingen-nabij-zijn' voor altijd onmogelijk wordt. De enige relatie tot het aanzijn van de dingen, die Verhoeven geloofwaardig acht, is die van de beschouwelijkheid, omdat zij "bij uitstek de menselijke houding is die het ons veroorlooft alleen maar te kijken naar iets wat we zelf nooit zouden kunnen verzinnen en dat wij, als wij daaraan vreugde beleven, niet anders dan als een geschenk of zelfs als een genade kunnen beschouwen, ook als we het adres van een eventuele gever niet kennen" (p. 19).

Oefeningen in beschouwelijkheid – steeds in tegenstelling tot het poneren van zekerheden of het exhibitionisme van activisme, nadrukkelijkheid en spontaneïteit – zo zouden we Verhoevens oeuvre kunnen typeren. Of hij nu in het dagblad *Trouw* in propos-vorm dierbare woorden bespreekt (sommige hiervan zijn opgenomen in het boek *Zijn en staan*) of een essay over de schijn schrijft, steeds is daar de positie van de beschouwer die even voor de drempel wacht, omdat de onmiddellijke toegang geen werkelijke toegang tot de dingen is. Directheid vermijden betekent tijdwinst en in het *ritardando* van het oponthoud geven we onszelf de gelegenheid schijn te ontdekken en de al te gemakkelijke vanzelfsprekendheid te doorbreken. Plato heeft zich daar levenslang tegen verzet; door zich in de beschouwelijkheid te begeven, sluit Verhoeven zich bij de antieke wijsgeer aan: door nu juist niet te kijken met het eerste oog, maar met dat oog waardoor we 'nader toezien'. *De ogen van Plato* verzamelt dan ook enkele opstellen waarin Verhoeven het onderscheid tussen het 'eerste oog' en de ogen van het 'bij nader toezien' maakt. Meestal "vertegenwoordigt de schijn een poging de echtheid definitief te vervangen en is de cultuur van de schijn niet gebaseerd op het afwachten of uitstellen daarvan, maar op het loochenen of vergeten van een realiteit die daardoor wordt gemanipuleerd, vervangen en overbodig gemaakt. (...) *Schijn* in al zijn betekenissen is gemaakt om te bedriegen of om op gedachten te brengen die naderhand weer herzien moeten worden. Hij betreft alleen het eerste oog en bevredigt alleen geesten die niet reflecteren" (pp. 23-26). Houdt Verhoeven nu een pleidooi voor een filosofie van de achterdocht? Ja, als die maar niet uitmondt in het geweld van de ontluisterende ontmaskering die zo vlug mogelijk nieuwe vanzelfsprekendheden tot stand wil brengen. Dit activisme treffen we aan bij ideologen en retoren die in het dispuut virtuoos willen scoren door consequent en voortdurend alle schijn

van schijn te ontmaskeren. Platvloersheid ontbreekt hier zelden; bovendien belet dit doordrammen elke bedachtzaamheid. Men heeft zo vaak de 'meesters van de achterdocht', Marx, Nietzsche en Freud, opgehemeld, maar Verhoeven ziet in hun ontmaskeringsdrift weinig wijsgerige verdienste; "en hun aanhangers hebben in elkaar opvolgende golven en in uiteenlopende richtingen vooral onheil teweeggebracht door platte vanzelfsprekendheden als dogma's te verkondigen. Het eigen werk van de meesters, bijvoorbeeld wat Freud over dromen schreef, is nog het beste als fictie te lezen. Freud was een groot schrijver van fictie en speurdersromans" (p. 27).

Ironie en scepsis ontbreken in Verhoevens essays niet; meer dan eens is hij zelfs grappig, zoals in het 'woord vooraf' van het Boom-essay: "Dit essay was in zijn onschuldige oertijd bedoeld als een pleidooi voor de eenvoud. Het zou dit in zijn vorm ook moeten demonstreren. Maar in zijn geleidelijke groei kreeg het gaandeweg de gecompliceerdheid van alles wat leeft, zijn eigen gang gaat en naar geen gebod of plan wil luisteren. [Laat zo'n essay zich dus gewoon gecompliceerd schrijven en is de auteur dan alleen maar dat instrument dat uitvoert? Noot van JDV]. Wie probeert op een schijnbaar eenvoudige vraag als 'hoe klinkt de stem van een boeman?' of 'kan iemand op een natuurgetrouwe manier de stem van een heks nadoen of is daarvoor een ander criterium?' een eenvoudig en rechtstreeks antwoord te geven, is al gauw bezig met een even simplistische als grimmige heksenjacht en moet de beschrijving vervangen door een decreet" (p. 7). Grappige uitspraken treffen we ook in *Zijn en staan* aan, dan nog liefst over een thema waarover nauwelijks iemand grappig durft zijn: "Hoe kan dus iets dat gaat staan en springt, het eerste zijn en wat is het dat zo oorverdovend knalt in de oerknal die nog altijd nadreunt en waarmee alles begonnen moet zijn, inclusief de tijd zelf waarin elk begin gelokaliseerd moet worden?" (p. 75).

De twee bundels bevatten natuurlijk ook (en vooral) beschouwingen waarin de scepsis niet te herleiden valt tot twijfel aan zekerheden of tot eindeloze achterdocht. Er is bijvoorbeeld het 'Persoonlijk nawoord' in *Zijn en staan* waarin Verhoeven, niet zonder een vleugje frivoliteit en zelfspot – hij kan het niet laten – , iets vertelt over wat hem al bijna vijfenvestig jaar beweegt en beroert, met name de 'lyrische meerwaarde van het zijn ten opzichte van het denken'. Dat wil zeggen dat er voor hem een kloof loopt tussen het denken en het zijn en bijgevolg tussen de fictie en de werkelijkheid, dat is "het kapitale feit dat de dingen bestaan en zich imponerend aandienen" (p. 148). Nooit te denken of te verzinnen is het pure bestaan van de dingen, het wonder der wonderen dat er iets is. Hiermee gaat de ascetische onderkenning gepaard van het *echte* die de inhoud van het echte niet tracht te omschrijven. Aldus verscherpt Verhoeven nog meer de kloof tussen denken en zijn, aangezien wij van het zijn zelf niets anders kunnen zeggen dat het er is. Alle kennis over dat zijn is schijn. Voor hem is het

verschil tussen "schijn en echtheid misschien eerder een kloof tussen alleen maar gedacht, geweld en als fictie geaccepteerd zijn van de ene kant, en in feite bestaan van de andere kant" (p. 149).

Loopt hier de weg van het denken ten einde? Als we het zijn, dat iets is en dat zich als dat onontkoombaar aandient, niet via een denken (of misschien beter: een weten) kunnen verzinnen, wordt het denken dan zelf niet overbodig? Moeten we niet stellen dat we het dat slechts in de beschouwelijkheid, in het denkende denken beseffen en nooit onafhankelijk van dit denken? Dit is het thema van het laatste hoofdstuk van *De ogen van Plato*. De stelling luidt dat het tweede oog, het oog dat heeft ingezien dat er schijn en schaduwen zijn en dat ons aardse tranendal daarvan doordrongen is, de wereld nieuw en beter ziet. Het betreft het inzicht dat de schaduw bij het bestaan hoort en het bestaan kenbaar maakt; "in al zijn geringheid, in zijn status van vluchtig bijna-niets, kan de schaduw toch een indicatie worden van zijn en niet-zijn" (p. 90). Het denken is dus een soort opstapje, de ladder op weg naar inzicht. Nogmaals, houdt het denken dan op? Kan dit wel als het inzicht broos is en als in de wereld schijn en fictie, 'de natuurgetrouwe imitaties van de boze toverheks of van een boeman', zo overtuigend, zo hardnekkig, meeslepend en verleidelijk lijken? Staat het denken dan niet voortdurend voor de taak de aanduiding van een werkelijkheid te volgen "die kritisch gezuiverd is van alle onwerkelijke bedenksels en die dus ook niet na te bootsen of af te beelden is, als ze er niet is" (p. 91)? Inzicht en denken staan dus niet in functie van een kennis van een andere (transcendente) wereld, een andere dan de 'onze', maar zijn gericht op die thuiskomst die erin bestaat te beseffen dat we alleen hier de werkelijkheid met andere ogen (kunnen) zien – hier in plaats van 'elders' een andere te gaan zoeken. Gevat worden door de transcendentie of ontsnapping kunnen we dan als de metafoor begrijpen voor het de dingen en hun weerbarstige substantie nabij zijn: "het zijn zelf van de dingen imponeert, weerlegt, overspoelt, verplettert en overstijgt het denken waardoor het tot voorwerp van aandacht wordt gemaakt. Het denken kiest het zijn om het op goede gronden, vooral zijn machteloosheid, weer te kunnen loslaten en het aan zijn greep te zien ontsnappen" (p. 93). Het zijn blijft 'als zodanig' en het denken wordt negatief wanneer het denken zich transcendeert in het zich losmaken van het zijn. Dit is een beslissende stap, die een manier van niet-denken inluidt. Deze losmaking is een bekering, een overgang van redeneren naar zien, van begrippelijk denken naar schouwend denken, van het berekenende denken naar *Gelassenheit*, zo herkennen we hier Heidegger, een resoluut loslaten van het grijpen "om het gewicht van de dingen zelf tot zijn recht te laten komen" (p.94).

Sommigen zullen hierin mystiek herkennen, met haar ascese, haar zin voor ontlediging en negatieve theologie. Verhoeven ontkent niet dat de 'terugkeer naar eenvoud' herinneringen oproept aan de oefeningen die in het mystieke

denken voorafgaan aan het rechtstreekse schouwen van het Ene waartoe alles te herleiden is. Maar de auteur schijnt niet veel te voelen voor wat hij 'religieuze en mystieke' aankleding noemt. Het lijkt er wel op dat hij die, als die er is, ook wil afleggen, zoals trouwens ook de bouw van alle constructies om boven 'deze' wereld uit te stijgen om vanuit die 'andere' wereld het licht te halen, de constructies weer af te breken, om dan hier terug in 'deze' wereld beaat te genieten van het verworven en gekoesterde inzicht dat de wijze heeft en de leek lekker niet. Nee, Verhoeven is echt negatief en minimalistisch wanneer hij de draagwijdte van het denken opvat als "een poging de flits te reconstrueren waarin voor een moment de werkelijkheid op een directe manier wordt gezien en ervaren. (...) Denken is de machteloze, noodzakelijke en onvergetelijke flits tussen iets onmogelijks [de bouw van de ladderconstructie naar het Transcendente en wegwerping van die ladder] en iets overbodigs" (pp. 94-95).

*

Zijn en staan is het achtste deel van wat uitgever Damon de 'Verhoeven werken' noemt. Vorige delen van die bijzonder mooi uitgegeven reeks verdienen hier vermelding: 1. *Hetzelfde anders* (1997), 2. *Leibniz: filosoof van de zevende dag* (1997), 3. *Een inleiding in de filosofie* (1998), 4. *Symboliek van de voet* (heruitgave van de dissertatie van 1956 en in 1957 bij Van Gorcum uitgegeven) (1998), 5. *Rondom de leegte* (heruitgave van het vaak herdrukte en vertaalde boek dat eerst in 1965 bij Ambo verscheen) (1998), 6. *Inleiding tot de verwondering* (heruitgave van een Amboboek, 1967) (1999), 7. *Het alziend oog. Essays over spiritualiteit en tijdgeest* (1999), 9. *Een vogeltje in mijn buik* (heruitgave van een Amboboek van 1976, hier nu aangevuld met 'Drie uitweidingen' en 'De taal van Daniël') (2000). Nog andere volumes in deze 'Verhoeven werken' zijn in voorbereiding; eerstdaags verschijnt het tiende deel: *Een cultuur van het geweld* (heruitgave van een Ambo-boek 1967) (2000).

*

Zoals nu stilaan bekend mag zijn, is Cornelis Verhoeven ook een uitstekend vertaler van klassieke teksten; we herinneren ons duidelijk zijn vertalingen van Heraclitus, Plato, Aristoteles, Cicero en Seneca. Onlangs verscheen in de nieuwe uitgeverij van Ivo Gay, Voltaire ('s-Hertogenbosch): Xenophon, *Herinneringen aan Socrates* (ISBN 90 5848 006 2); ook dit boek is een fraai ingebonden uitgave met een kleuromslag. Deze vertaling bevat verder een inleiding en aantekeningen van Verhoeven.

Jacques DE VISSCHER