

RECENSIES

DE GODENVERHALEN IN DE FILOSOFIE

Samuel IJsseling, *Appolo, Dionysos, Aphrodite en de anderen, Griekse goden in de hedendaagse filosofie*, Amsterdam, Boom & Deurne, Denis, 720 Bfr., ISBN 90 5352 120 8.

Opnieuw beschikken we over een mooi boek van de hand van Samuel IJsseling. Mooi, omdat deze inleiding in de actuele Franse filosofie niet zozeer een rationeel of argumentatief tractaat biedt als wel een verhaal. Mooi ook, omdat allerlei actuele filosofische problemen moeiteloos verweven worden met tal van motieven en figuren uit de Griekse oudheid, zodat er als het ware weer een nieuwe vertelling ontstaat. Mooi tenslotte, omdat in dit boek de Griekse goden eigenlijk voorop staan en er misschien wel niets mooiers is dan verhalen vertellen over Griekse goden.

Het is sowieso opvallend en ook zonder meer verademend dat er onbekommerd over goden en het goddelijke geschreven kan worden, terwijl daarbij geen enkel beroep hoeft te worden gedaan op theologie of theologen, op (godsdienst-)filosofieën of levensbeschouwingen, op geloofsgemeenschappen of religies, maar des te meer op visuele middelen (zoals toespelingen op klassieke voorwerpen en afbeeldingen). Voor het spreken over een god, over goden en het goddelijke is het blijkbaar fataal als dit de behoefte moet bevredigen aan definiëren, veiligstellen en benoemen, aan een weten óf ze bestaan, wat hun wezen is en hoe ze heten, als dit opgesloten wordt in een onuitsprekelijke, transcendente ervaring en niet uitgesproken, uitgebeeld en opgeschreven wordt in teksten en figuren, die voor iedereen tastbaar en toegankelijk zijn. Heeft Heidegger al niet gezegd, dat "het heilige zich helemaal niet 'theologisch' laat uitnaken, omdat alle 'theologie' de *Theos*, de god, al vooropstelt en dit zozeer, dat altijd daar waar de theologie opkomt, de god de vlucht al begonnen is"? (*Holderlins Hymne 'Andenken'*, Frankfurt/M, 1982, pp. 132-133).

In dit boek lijken de Griekse goden dan ook eerder op te treden als evenzovele gezichtspunten, vanwaaruit allerlei moderne literaire en filosofische figuren, termen en thema's bekeken kunnen worden. Schematisch kan het boek dan ook als volgt worden samengevat. Hoofdstuk 1 benadert het moderne verschijnsel cultuurkritiek, maar ook de filosofieën van Hegel, Nietzsche en Bataille vanuit Apollo en Dionysos. Hoofdstuk 2 benadert de filosofieën van Nietzsche en Derrida en de term deconstructie vanuit Dionysos en het dionysische. Hoofdstuk 3 benadert het thema sterfelijkheid bij onder meer Heidegger vanuit de gevolgen van een noodgedwongen afdaling van Apollo naar de aarde. Hoofdstuk 4 benadert het thema ouderdom vanuit fatale liefdesrelaties als die tussen de dageraad (Eoos) en Tithonos of tussen Apollo en een sybille. Hoofdstuk 5 benadert het

thema vergetelheid bij Nietzsche en Heidegger vanuit enkele lotgevallen rond Theseus, die voorafgaan aan de Trojaanse oorlog. Hoofdstuk 6 — dat wellicht het kernhoofdstuk is — benadert thema's als oorlog, strijd en erotiek bij Nietzsche en Heidegger, Freud en Girard vanuit het conflict tussen Eris en Eros, zoals dat tot uitbarsting gekomen is in de Trojaanse oorlog. Hoofdstuk 7, 8 en 9 benaderen door Heidegger en Lacan geïnspireerde thema's als de taal, het leven met verhalen en het conflict tussen retoriek en metafysiek vanuit de aanleiding tot de Trojaanse oorlog, de ontvoering van Helena. Hoofdstuk 10 benadert de filosofieën van Schelling, Hegel en Levinas vanuit de terugkeer van Odysseus, zoals die verteld is door Homeros. Hoofdstuk 11 benadert thema's als de techniek en het vuur, de onvoltooidheid van de moderniteit bij Habermas en het fantasma van het einde van de geschiedenis bij Anders vanuit de diefstal van het vuur uit de hemel door Prometheus. Tenslotte benadert het slothoofdstuk 12 thema's als de seksuele differentie, de moderne pluraliteit van de wetenschappen en van verhalen, de veelvormigheid van het postmodernisme stuk voor stuk vanuit het Griekse veelgodendom als zodanig. — Uit het feit, dat hoofdstuk 6 het kernhoofdstuk is, mag worden geconcludeerd dat de ambiguïteit (de 'eindigheid', p. 136) van het zijn, die met Oudemans en Lardinois (p. 164) een tragische ambiguïteit wordt genoemd, een van de grondinzichten is van dit boek.

Toch hebben we niet alleen met een mooi boek te maken, er zijn bij dit boek ook vragen te stellen. Wat betekent het eigenlijk dat er hoofdzakelijk verhalen over de wereld van de Griekse, onsterfelijke *goden* worden verteld, en nauwelijks over de wereld van de Griekse, sterfelijke *mensen*? Verraadt deze overwegende voorkeur, waarbij waarheid (*aletheia*) en zijn, schoonheid en goddelijkheid steeds als het ware in één adem genoemd worden — en ook ondanks het constant opgeroepen conflict tussen retoriek en metafysiek — toch niet zoiets als een overwicht van een theologische interesse boven een seculiere? Of, nog anders gezegd, verraaft deze voorkeur toch niet zoiets als een zeker overwicht van een speculatieve, beschouwelijke of ontologische optiek boven — wat je zou kunnen noemen — een praxeologische?

Natuurlijk, ik mag ongetwijfeld verwachten dat op deze vragen een wedervraag volgt, en dat me wordt voorgehouden dat thema's als seculariteit, mens-zijn en praxis — in tegenstelling tot theologie en god-zijn, speculatie en ontologie — typisch moderne thema's zijn, die vooral doen denken aan subjectiviteit en subjectivisme, antropologie en antropocentrisme en die het zicht op meer fundamentele thema's als taal en eindigheid alleen maar vertroebelen. Net als in de vorige boeken van IJsseling wordt ook in dit boek toch uitvoerig betoogd, dat mens-zijn uiteindelijk gelijk staat aan eindig-zijn, want iedere mens heeft altijd al een naam, iedere mens wordt ingevoegd in verhalen, die vóór zijn geboorte al beginnen en die na zijn dood verteld zullen blijven worden. Niet alleen immers wordt in Griekenland de metafysicus Plato voorafgegaan door de verhalenverteller Homeros, ook had die laatste in zijn Odyssee gezegd dat niemand, geen bedelaar, geen edelman, zodra hij eenmaal ter wereld gekomen is, totaal zonder naam is en dat ieder kind bij zijn geboorte van zijn ouders een naam meekrijgt.

Vanwege een dergelijke mogelijke reactie moeten de bovenstaande vragen misschien worden geconcentreerd op de ene vraag, wat het werkwoord *invoegen* precies behelst. Invoegen lijkt voor IJsseling steeds een passief *ingevoged-worden* te betekenen, zelden of

nooit echter een actief *zichzelf-invoegen*. In het verlengde daarvan lijkt invoegen steeds invoegen in een wereld van onsterfelijke goden te betekenen, zelden of nooit echter in een wereld van sterfelijke mensen. Invoegen lijkt steeds te staan voor passiviteit en ontvankelijkheid, zelden of nooit echter voor handelen of autonomie. Iemand als Hannah Arendt, bij wie de visie op mens-zijn als leven met of als invoegen in verhalen eveneens schering en inslag is, zou hier direct ingrijpen. Voor haar kan spreken en vertellen niet worden losgezien van handelen. Voegen mensen zich in verhalen in, dan doen ze dat niet alleen sprekend en vertellend maar ook handelend. Volgens haar doorbreken ze, om dit te kunnen doen, om te beginnen de cyclus van het leven, een cyclus die, vanwege de constant terugkerende behoeften en genietingen (bijvoorbeeld eten en drinken) onherroepelijk dwingt tot passiviteit. Vervolgens doorbreken ze ook de onsterfelijke, zichzelf bestendige wereld van produkten, die door henzelf vervaardigd wordt (bijvoorbeeld woningen, maar ook kunstwerken). Van invoegen of handelen in strikte zin kan voor haar echter uiteindelijk alleen worden gesproken, als ze zichzelf invoegen in het allesbehalve speculatieve en veeleer voluit praktische, seculiere of politieke domein, en dat domein of die wereld wordt, ten eerste, geconstitueerd door een radikaal menselijke sterfelijkheid of fragiliteit, maar ook, ten tweede, door een radikaal menselijke activiteit. In die seculiere of politieke wereld tellen namelijk nooit alleen maar de met zichzelf gelijk blijvende waarheid (*aletheia*), schoonheid en goddelijkheid (*doxa* in de zin van schittering, glans of roem), tellen evenmin nooit alleen maar familiebanden — waaruit de goden zich nooit kunnen losmaken (zoals IJsseling op p. 175 zegt) — maar tellen vooral ook de steeds wisselende, zich steeds weer anders profilerende en louter in het meervoud opduikende meningen of verschijningen (*doxai*). Kortom, zich invoegen in de seculiere of politieke wereld, ofwel eindigheid, betekent voor Arendt niet alleen maar mortaliteit (want mensen zijn geen onsterfelijke goden die uit de hemel afdalen), maar ook nataliteit (want mensen zijn nooit louter dieren, die seksueel of culinair behoeften of genietingen najagen) (Met 'nataliteit' zegt Arendt nadrukkelijk de fenomenoloog Augustinus en niet de theoloog Augustinus te volgen).

Dit is inderdaad een praxeologische benadering, niet zomaar omdat mensen 'hun handen uit de mouwen steken' of omdat ze door een of andere vorm van activisme gedreven worden, maar omdat ze zichzelf pas in hun handelen kunnen tonen, zichzelf tot verschijnen kunnen brengen. Voor Arendt moet vanuit die praxeologische benadering een verschil worden aangelegd, dat vanuit een speculatieve optiek onzichtbaar blijft, het verschil namelijk tussen een drietal typen menselijk handelen : arbeiden (dit is zorgdragen voor en genieten van het dagelijks brood), werken (dit is het tot stand brengen van produkten die het acute hier-en-nu overleven, laten zien 'wat' je bent) en handelen (dit is in de wereld jezelf openlijk tonen en manifesteren, laten zien 'wie' je bent).

Omdat invoegen voor haar nooit louter een passieve, receptieve of ontvankelijke, maar altijd ook een actieve, spontane of autonome aangelegenheid is, is *menselijk* invoegen voor haar uiteindelijk geen speculatief, eeuwig-goddelijk ingevoegd-worden in een wereld van louter goden, maar eerder een praktisch en fragiel-menselijk zichzelf-invoegen in een wereld van andere (!) mensen. Daarom ook berust de interactie, waarin zij is geïnteresseerd, nooit op familiebanden, maar louter op verstaan, op het openbare debat en op het vermogen om zelf te oordelen. Daarom ook worden in de teksten van Arendt nooit verhalen verteld

over de interactie tussen de Griekse goden (en trouwens ook niet over de interactie tussen de christelijke god en 'de' mensheid), maar des te meer over die van mensen, zoals totalitaire en democratische leiders, gezagsdragers en revolutionairen. Die interactie, die zij pluraliteit noemt, heeft ze nadrukkelijk ook herkend in het tragische theater, dat voor haar "de enige kunst is die uitsluitend de mens in zijn relatie tot andere mensen tot onderwerp heeft" (*Vita activa*. Amsterdam. Boom, 1994, p. 186). Daarom tenslotte is een seculiere wereld voor haar nooit louter een schijnwereld, en is de seculiere democratie of politiek voor haar nooit louter een zich uitbreidend vacuüm, een steeds verder om zich heen grijpende, anonieme leegte.

Wat tot nu toe gezegd wordt over het werkwoord invoegen, geldt ook voor het werkwoord onderscheiden. Omdat het werkwoord invoegen niet alleen passief ingevoegd worden maar ook actief zichzelf-invoegen betekent, heeft ook het werkwoord onderscheiden niet alleen de betekenis van passief ten overstaan van anderen onderscheiden worden, maar ook van actief zichzelf ten overstaan van anderen onderscheiden. Vandaar dat dé twee termen, waarmee zowel bij IJsseling als bij Arendt de filosofische traditie van binnenuit wordt geproblematiseerd, 'deconstructie van de metafysica' (door Arendt 'ontmanteling van de metafysica' genoemd) en 'differentie' (door Arendt 'pluraliteit' genoemd), niet zoals bij IJsseling (p. 196) te maken hebben met wijsgerige verwondering of eeuwig uitstel, maar met terugkeer naar de leefwereld van de menselijke interactie, waar dit zichzelf-onderscheiden zichtbaar wordt, en met een opdelen van die leefwereld, die door de filosofische traditie met behulp van allerlei schijnargumenten en drogredenen wordt toegedekt.

Het is bekend, dat Arendt deze leefwereld altijd overwegend vereenzelvigd heeft met de politiek. Het citaat van zojuist uit *Vita activa* maakt echter duidelijk, dat hij ook heel goed kan worden uitgebreid naar het (tragische) theater. Het moet dan ook mogelijk zijn om juist vanuit het theater de filosofische traditie van binnenuit te problematiseren, en omgekeerd om het theater te ontdoen van de vele schijnargumenten, die het zich door de filosofische traditie heeft laten aanpraten. Het voert uiteraard te ver om die vragen binnen het bestek van deze bespreking uit te werken.

Zoals het toch al uitdrukkelijk niet mijn bedoeling is om in deze bespreking van dit nieuwe boek van IJsseling tussen zijn positie en die van Arendt te kiezen of een wig te drijven, laat staan om zoiets als een 'derde positie' te bepleiten, waarin deze twee naast elkaar staande posities in een hogere, quasi-synthetische eenheid met elkaar verbonden ...en daarmee keurig gladgestreken zouden worden. De tegenstelling tussen passief ingevoegd worden en actief zichzelf-invoegen, tussen ontvankelijkheid en autonomie, tussen ambiguïteit van het zijn en ambiguïteit van het handelen, tussen verwondering en interactie of tussen een speculatieve en een praxeologische optiek vertegenwoordigt zelf weer een aloude ambiguïteit, waarvan het wellicht raadzamer is hem te erkennen en open te houden dan hem op te lossen. Ook het inzicht in de weigering om daartoe over te gaan, hoort bij de mooie kanten van dit boek.