

**DE BERLIJNER, DE MADRILEEN EN WIJ**  
**Over de moeilijk te vatten identiteit van Europa**

*Jacques De Visscher*

Uit het tweede deel van Robert Musils onafgewerkt geschrift, *Der Mann ohne Eigenschaften*, onthoud ik een dialoog die de problematiek van de moeilijk te vatten identiteit van de Europese cultuur kan inleiden. De context is de volgende : in het Weense milieu van voor de eerste wereldoorlog wil een aantal prominenten iets groots organiseren om in 1918 het zeventigjarig jubileum van de troonsbestijging van de Keizer van het Keizerlijke Koninkrijk (of het Koninklijke Keizerrijk) Oostenrijk-Hongarije (Kakanië) te vieren. Alleen weet men niet heel goed waarin die prestigieuze patriotische actie moet bestaan, maar daarvoor dient een speciale commissie die dit alles moet bespreken. En marge van een van de gesprekken is er een opvallende discussie rond de vraag die men misschien pessimistisch zou kunnen noemen :

Bestaat er tegenwoordig eigenlijk nog wel iets dat we zo belangrijk en groot kunnen noemen dat we het met alle kracht zouden willen verwezenlijken ?

Op deze vraag komt een nogal uitvoerig antwoord; misschien eerder een repliek met een aantal aarzelingen. Belangrijk detail : deze repliek komt van de joodse kosmopoliet uit Pruisen, dr. Paul Arnheim; uit zijn beschouwingen licht ik enkele treffende uitspraken :

'Het is het kenmerk van een tijd die de innerlijke zekerheid van gezonder tijden heeft verloren', gaf Arnheim daarom ten antwoord, 'dat zich daarin slechts heel moeizaam iets tot het belangrijkste en grootste ontwikkelt'.

Directeur-generaal Tuzzi keek met neergeslagen ogen naar een pluisje op zijn broek, zodat zijn glimlach als instemming kon worden opgevat.

'Inderdaad, wat zou het moeten zijn ?' vervolgde Arnheim onderzoekend. 'De religie ?'

Directeur-generaal Tuzzi richtte nu zijn glimlach opwaarts; Arnheim had het woord weliswaar niet zo nadrukkelijk en vrij van scepsis uitgesproken als eerder in aanwezigheid van Z. Doorluchtigheid, maar toch wel met welluidende ernst.

Diotima protesteerde tegen de glimlach van haar echtgenoot en wierp tegen : 'Waarom niet ? Ook de religie !'

'Welzeker', zei Tuzzi, 'en wat is er nog meer behalve de religie ? De natie ? De staat ?'(...)

'De wetenschap ?' vroeg Arnheim door; 'de cultuur ? Blijft over de kunst. Inderdaad, zij zou als eerste datgene moeten zijn wat de eenheid van het leven en zijn innerlijke orde weerspiegelt. Maar wij kernen toch de aanblik die ze tegenwoordig biedt. Verscheurdheid alom; uitersten zonder samenhang. Van het nieuwe gemechaniseerde maatschappelijk leven en het gevoelsleven hebben Stendhal, Balzac en Flaubert al in het begin het epos geschapen, het demonium van de onderliggende lagen hebben Dostojevski, Strindberg en Freud blootgelegd : wij mensen van tegenwoordig hebben diep in ons hart het gevoel dat er al met al voor ons niets meer valt te doen' (...). Gesteld dat wij een nieuwe Homerus hadden : dan moeten we ons toch oprecht afvragen of wij eigenlijk in staat zouden zijn naar hem te luisteren. Ik denk dat wij dat moeten ontkennen. Wij hebben hem niet, omdat wij hem niet nodig hebben! (...) Als wij hem nodig zouden hebben, zouden wij hem hebben! Want uiteindelijk gebeurt er in de wereldgeschiedenis niets negatiefs. Wat kan het derhalve betekenen dat wij al het waarlijk grote en wezenlijke naar het verleden verleggen ? (...)

Maar tenslotte leven wij en moeten wij voor iets leven : welke conclusie dienen wij daaruit te trekken ? Geen ander dat - ' Hier onderbrak Arnheim zichzelf evenwel en verzekerde dat hij aarzelde het uit te spreken : want er bleef alleen de conclusie over dat alles wat men belangrijk vond en als groot beschouwde niets te maken had met datgene wat de innerlijkste kracht van ons leven was.

'En dat is ?' vroeg directeur-generaal Tuzzi; tegen de uitspraak dat men aan de meeste dingen veel te veel belang hechtte had hij weinig in te brengen.

'Niemand kan dat tegenwoordig zeggen', antwoordde Arnheim. 'Het civilisatieproces is alleen met het hart op te lossen. Door het ten tonele verschijnen van een nieuwe figuur. Door de innerlijke aanschouwing en de zuivere wil. Het verstand heeft niets anders teweeggebracht dan het grote verleden tot het liberalisme af te zwakken. Maar misschien reikt onze blik niet ver genoeg en zien wij het op te kleine schaal; elk ogenblik kan het ogenblik zijn van een keerpunt in de wereldgeschiedenis!'

Dit citaat uit *Der Mann ohne Eigenschaften* blz. 255-256 van de Nederlandse vertaling is, onvermijdelijk, wat lang geworden. Het is echter een veelzeggend citaat voor wat hier ter sprake dient te komen. Eerst en vooral is daar de context : men wil iets groots, iets dat de eigenheid van de beschaving typeert om het jubileum enige symbolische kracht te geven. Maar als men zich afvraagt wat dit grootse is, wat datgene is wat de beschaving haar bestaan legitimeert, raakt men in de onzekerheid. Dr. Arnheim zegt dat we de innerlijke zekerheid hebben verloren, zodat vandaag niemand nog kan zeggen wat die innerlijkste kracht van ons leven zou zijn of zou moeten zijn.

Vervolgens loopt men de belangrijkste instituties af. De gesprekspartners beginnen met de religie — waarom niet ? — dan komt de staat; ook de wetenschap en de cultuur komen aan de beurt, maar aan de kunst schenkt men de meeste aandacht.

Tenslotte onthoud ik ook uit dit gesprek dat al wat groot is en kennelijk ons bestaan zou kunnen funderen en/of rechtvaardigen er eigenlijk vandaag niet meer is en tot het verleden behoort. Bovendien zou dit voorbeeldige ons momenteel niet dienstig zijn. Veelzeggend vind ik vooral de op de rand van de melancholie nostalgische vraag : 'Wat kan het betekenen dat wij al het waarlijk grote en wezenlijke naar het verleden verleggen ?' Zo komen we uiteraard weer bij de initiële vraag terecht : 'Is er vandaag eigenlijk nog wel iets dat we zo belangrijk en groot kunnen noemen dat we het met alle kracht zouden willen verwezenlijken ?' Het antwoord, in het boek van Robert Musil althans, luidt dat wij wel voor iets moeten leven, maar dat we uit die overtuiging geen conclusie kunnen trekken — 'Niemand kan dat tegenwoordig zeggen'. Is daar een reden voor ? En is de stelling 'het civilisatieproces is alleen met het hart op te lossen' dan die reden ? Of moeten we die stelling als een soort forfait van het rationele, misschien zelfs als een fatalisme opvatten, met de bijgedachte dat de hele zaak toch maar irrationeel is en dat we het allemaal niet kunnen weten ? Dit laatste is wellicht te verregaand, maar in ieder geval ontbreekt de scepsis niet uit het verhaal van Arnheim.

Scepsis en zelfs ongelooft en aanzien van wat tegelijk fundamenteel en wezenlijk is voor ons engagement in cultuur en geschiedenis — zijn zij ook niet de houdingen die we vandaag terugvinden als we de vraag naar de identiteit van onze beschaving stellen ? Ja, natuurlijk weten we wel dat we Europeanen zijn, maar wat betekent dit meer dan dat we Belgische, Nederlandse of Spaanse staatsburgers zijn ? Juist door niet heel diep op details in te gaan kan men zonder veel moeite hierover een consensus bereiken als men stelt dat de Europese autochtonen aan een gemeenschappelijke cultuur en geschiedenis participeren en hierin hun eigenheid of identiteit vinden, omdat ze in een zelfde globale stroom van overgedragen zeden, gebruiken en gewoonten, normen en waarden zijn opgenomen. Dit lijkt juist voor wie een maand in een kleine zwart-Afrikaanse stad of in een dorp in Sri Lanka vertoeft en daar nauwelijks contact met Westerlingen heeft. Het contrast in het zich in de wereld oriënteren is dan bijzonder groot; er worden in de besteding van de tijd, in het omgaan met de dingen en in de sociale verhoudingen grove onderscheidingen gemaakt. Bovendien zal er een taalbarrière zijn, waarvan men de implicaties niet kan overzien, om dan nog over de religieuze en levensbeschouwelijke verschillen te zwijgen. Terug in Europa wordt men dan opnieuw met de cultuurbreuk geconfronteerd, maar dan vanuit het contrastbesef tussen de herinnering aan het voorbije verblijf en de dagdagelijkse ervaringen uit het eigen milieu — ervaringen die iets meer profiel krijgen door de afstand die door een tijdelijke afwezigheid tot stand is gekomen. Deze profileringen en onderscheidingen leren nu wel dat er zoiets als een Europese of Westerse beschaving bestaat die we niet zo maar achter ons kunnen laten en zonder de

welke we zouden ten ondergaan, maar waarin nu die Europese eigenheid echt bestaat — dat weten we nog niet. We zeggen misschien gemakkelijker waarin we ons van een Bantoe in een stad in Botswana onderscheiden, dan wat we met een Madrileen en een Berlijner gemeenschappelijk hebben. Ik wil mij aan een poging tot beschrijving wagen en hierbij gebruik maken van wat verschillende menswetenschappelijke disciplines aanreiken.

Wat hebben we gemeenschappelijk met een Berlijner en een Madrileen ? De linguïst zal ons vertellen dat het Nederlands, het Duits en het Spaans Indo-Germaanse talen zijn en dus gemeenschappelijke grammaticale structuren vertonen die ons toelaten op een analoge manier te denken, de wereld te beschrijven en ervaringen te evoceren. Wij zijn talige wezens en het spreken behoort tot de grondstructuur van de existentie en bijgevolg ook van de concrete dagelijkse levenspraktijk. Niets uit ons bestaan kunnen we ons buiten het spreken voorstellen. Wat we dus denken en aanvoelen, zeggen en berekenen, doen we binnen de mogelijkheden die onze taal — het Nederlands, Duits of Spaans — ons aanbieden. Formeel bepaalt, reguleert en begrenst de taal wat we kunnen zeggen over onszelf, over dingen en over de wereld. De grenzen van de taal, zijn de grenzen van mijn wereld, zo heeft Ludwig Wittgenstein ooit ergens gezegd. Maar ons spreken is uiteraard niet uitsluitend formeel : als we spreken, brengen we steeds *iets* ter sprake : we spreken onszelf uit door iets over onszelf, over de dingen of over de wereld, te zeggen. Op die manier kunnen de linguïsten verdedigen dat wij heel wat met Berlijners en Madrilenen gemeenschappelijk hebben.

De godsdiensthistoricus kan ook zijn bijdrage leveren en ons vertellen hoe in het levensbeschouwelijk en religieus vlak het christendom — vanaf de zestiende eeuw gedifferentieerd in Rooms-katholicisme en protestantismen, om dan nog te zwijgen van de Oosterse afscheidingen van de negende en elfde eeuw — de dominante traditie heeft bepaald van Gibraltar tot de Oeral en van Aberdeen tot Istanboel, om dan nog niet de christelijke uitzaaiingen in Afrika, Azië en de Amerikaanse continenten te bespreken. Natuurlijk verliep het tot standkomen en het zich bestendigen van deze traditie niet zonder conflicten of strijd. Ook zijn er andere bewegingen aan de periferie ontstaan, maar meestal hebben zij zich met de christelijke traditie geconfronteerd en zijn ze tegen de achtergrond van deze traditie tot een *modus vivendi* moeten komen. Een typisch voorbeeld hiervan is het buitenkerkelijke of atheïstische humanisme, dat sedert de tweede wereldoorlog niet meer zo marginaal is. Deze levensbeschouwing dankt haar ontstaan vanuit een strijdpositie ten aanzien van de levensbeschouwelijke dominante en dominerende houding van de verschillende christelijke kerken en van het rooms-katholieke clericalisme in het bijzonder, zodat men *grosso modo* kan stellen : zonder aanmatigende christelijke kerken, zou er ook geen atheïstisch humanisme zijn ontstaan, zodat, ook dit atheïsme — ten minste in haar negativiteit — aan het

christendom en alles wat met de christelijke levenssfeer verbonden is, schatplichtig blijft. Het is trouwens niet toevallig dat de secularisatiebeweging, waarover straks meer, die in heel sterke mate de ontkerstening in de stedelijke agglomeraties van nagenoeg heel Europa — misschien met uitzondering in de Poolse en de Ierse steden — in de hand heeft gewerkt, ook het strijdende atheïstische karakter van het humanisme en van de laïciseringsbewegingen niet ongemoeid heeft gelaten.

Met de Berlijners en met de Madrilenen hebben wij linguïstische componenten en ook de christelijke achtergrond en traditie gemeenschappelijk. Dat wil concreet zeggen dat wij ons op een analoge manier in de wereld oriënteren en met elkaar verhouden. In wat we ter sprake brengen zitten vele ideeën en vooroordelen vevat, waarvan we zelf niet de auteurs zijn. We geloven in rechtvaardigheid, in het belang dat we onze kinderen moeten opvoeden en onderwijzen, dat geld wel belangrijk is, maar dat we in ultieme momenten aan onthechting van aardse goederen de voorkeur moeten geven; we vinden dat geweldloosheid boven macht en geweld moet primeren, we weten dat de mens eindig, sterfelijk en voor ziekte vatbaar is, dat de liefde een van de hoogste idealen voor iedereen betekent, dat de mensen gelijk zijn voor de wet en voor de dood en dat het niet opgaat wraak en wrok te onderhouden ten aanzien van het kwaad dat men ons heeft aangedaan, maar dat vergevengezindheid een hogere vorm van beschaving is. Veel van wat ik hier opsom, heeft zeker voor ons bijbelse wortels en heeft in de geschiedenis van het christelijke spirituele leven specifieke gestalten aangenomen — wat echter niet wil zeggen dat deze genoemde normen en waarden niet buiten de strikte sacramenteel-confessionele sfeer op een creatieve en authentieke manier zijn beleefd. Maar, hoedanook, de Berlijners, de Madrilenen en wij participeren moreel-levensbeschouwelijk-religieus aan een zelfde traditie, onder meer omdat deze traditie op een analoge manier talig is gestructureerd.

De religieuze oriëntatie in en van de wereld heeft veel van haar intensiteit en van haar mobilisatiekracht verloren. Het zich tot het christendom bekennen is niet langer vanzelfsprekend. Daartegenover zijn de eisen van de profane wereld heel wat dringender geworden. Hoe en precies wanneer het primaat van het *Diesseitige* de dominantie van de christelijk-religieuze traditie in het maatschappelijke leven heeft doorbroken, valt wellicht in niet alle duidelijkheid aan te tonen. In ieder geval is het zo dat de *Entzauberung der Welt* heeft plaats gegrepen en dat men vandaag nog nauwelijks iemand kan vinden die, om bij God te kunnen zijn, hartstochtelijk naar het uur van zijn dood verlangt. Men luistere maar naar de Bach-Kantate BWV 95

Christus, der ist mein Leben,  
 Sterben ist mein Gewinn;  
 Dem tu ich mich ergeben,  
 Mit Freud fahr ich dahin.

De tijd schijnt voorbij dat deze liederen gebeden zijn; daartegenover beluistert men ze nog wel, eventueel in kathedralen of in de refters van tot musea omgevormde abdijen. Deze liederen zijn tot prachtige muziek omgevormd, vocalistisch goed ingestudeerd en begeleid door muzikanten met een gedegen conservatoriumopleiding en gespeeld op replica van originele instrumenten. Maar de teksten zijn pre-texten geworden, nog loutere aanleiding voor het esthetisch genieten, zoals men zinnelijk van de blauwe appels van Paul Cézanne of op de TV van de sierlijke gang van een panter of luipaard geniet. Maar binnen de esthetica kan er van een religieus beleven van deze teksten geen sprake meer zijn, tenzij bij sommigen, die zich daarin wellicht niet laten kennen, en die zich misschien ook nog de smeekbede 'verlos ons van de boze' eigen maken.

Is het religieuze volledig verdwenen en heeft men in onze hedendaagse beschaving alle geloofsinhouden verlaten? Ik geloof niet dat de secularisatie integraal te herleiden valt tot de beweging die ervan overtuigd is dat alleen de autonomie van de mens in een verzelfstandigde wereld van tel is. Maar er is een ongehoorde dubbelzinnigheid in zingeving en zinervaring. Het is alsof de mensen, die heel sterk aan de religieuze geloofsinhouden vasthouden, tussen twee stoelen gewrongen zitten en zich helemaal niet realiseren hoe ze twee elkaar tegenstrijdige levensbeschouwingen schijnen aan te hangen. Men participeert nog heel duidelijk aan de verhalen van het *Jenseitige* als men tijdens de kerkdienst voor de overledene beaamt dat Gods plannen ondoorgrondelijk zijn en dat Hij naar eigen goeddunken zijn dienaren uit de wereld wegrukt en tot zich roept. Maar de logica van het *Diesseitige* is aan de orde als men zich — vóór of na de kerkdienst — afvraagt: 'waaraan is hij gestorven en hebben de artsen hem niet meer kunnen redden?' en men daarbij de bedenking maakt dat de medische technologie in diagnostiek en therapie nu nog tekort geschoten is, maar dat men in de toekomst toch heel wat meer zal kunnen, enzovoort, enzovoort. Welnu, het mythische valt helemaal niet met het wetenschappelijk-technologische in overeenstemming te brengen als men het primaat van de logica van het *Jenseitige* gelooft — het is immers ook een geloof. Ofwel aanvaardt men de prioriteit van het mythische en het geloof in Gods heilsplan en is bijgevolg de medische macht daaraan ondergeschikt; ofwel verwerpt men de plannen van de ondoorgrondelijke God en geeft men de medische technologie de opdracht hoedanook het sterven te bestrijden. Blijft men echter in de dubbelzinnigheid steken — eigenlijk een soort schizofrenie — dan houdt men nog slechts de gedachte over dat Gods plannen ondoorgrondelijk zijn en dat hij zijn dienaren uit de wereld wegrukt en tot zich neemt zolang de medische macht er niet in slaagt dit te verhinderen — waarbij men dan heimelijk hunkert naar de overwinning van de artsen en naar de nederlaag van God. Ik verwijs hier graag naar een typische tekening van Peter van



"WAT HAD-IE EIGENLIJK?"

Straten die uitdrukking geeft aan de overtuiging dat men niet sterft omdat men een sterveling is, maar omdat er 'een' doodsoorzaak is waar de wetenschap andermaal een nederlaag leed.

Als van de geneeskunst, die als opdracht heeft de pijn te bestrijden en het lijden te verzachten, nu gevraagd wordt het sterven — en *à la limite* de sterfelijkheid — te bestrijden, dan begeeft zij zich wel aardig in de richting van de magie, waarmee de mens zich in de loop van zijn geschiedenis de almacht over de natuur heeft willen eigen maken. Aan de medische faculteiten van onze universiteiten noemt men dit de vooruitgang van wetenschap en techniek. En het is op deze vooruitgang dat de mensheid in toenemende mate haar hoop vestigt, omdat er voor het geluk en de zin geen geloofwaardig alternatief schijnt te zijn. Het is duidelijk dat deze oriëntatie in de wereld eerder atheïstisch-humanistisch is dan gelovig-religieus.

Door de geneeskunde ten aanzien van leven en dood hier als model te nemen, heb ik een heel belangrijke levensbeschouwelijke mutatie in de westerse beschaving geïllustreerd. Het is misschien de belangrijkste die zij in haar geschiedenis heeft gekend : het is de overgang van de transcendente rechtvaardiging van het menselijke bestaan en van zijn existentie, naar de immanente justificatie ervan; het is tegelijk het verlaten van het geloof in Gods heilsplan in het voordeel van een weten, een kennis van de wereld die ons technieken moet aanbieden teneinde onze veiligheid en onze welvaart tegelijk te plannen en te garanderen. Dat dit in een (politieke) convergentie van economie, rechtzekerheid en gezondheidszorg moet uitmonden, kan niet verwonderen, aangezien we toch geen kennis terwille van de kennis en geen techniek terwille van het technische beogen. En welke rol spelen dan nog de esthetiek en de cultuur (in enge zin) ? Moeten zij het leven niet aangenaam en leuk maken ? Dienen zij niet het feit te verhullen of te verlichten dat wij *zo hard* aan onze economie en aan een gegarandeerde gezondheid hebben te laboreren ?

De genoemde mutatie heeft zich in heel Europa en in alle landen die zich op de Europese of westerse beschaving beroepen, afgespeeld. Het is bijgevolg het voltrekken van deze mutatie dat wij met de Berlijners en de Madrilenen als het meest gemeenschappelijk goed hebben. Maar er is meer. Zoals Europa in vroegere tijden een missionering van het christendom vanuit Rome heeft gekend, gepaard gaand met een niet te miskennen verspreiding van allerlei landbouwkundige, economische en geneeskundige technieken die in de kloosters of nederzettingen werden beoogend, zo heeft in de twintigste eeuw Europa de genoemde mutatie ook in de wereld verspreid door enerzijds zovele lokale godsdiensten en religies te bestrijden in alle niet-westerse beschavingen en hun anderzijds het westerse, scientistische model van wetenschap en techniek voor te houden. Zoals bekend vormen kolonialisme, neo-kolonialisme en ontwikkelingshulp de verschillende,



elkaar opvolgende stadia in de *Entzauberung der Welt*. Biochemie, thermodynamica of weerstandsleer zijn niet langer Europese wetenschappen; ze horen tot het kennen van de wereld en iedereen kan, mits hij de nodige opleiding krijgt, zich deze kennis eigen maken; sterker nog : deze wetenschappelijkheid noemt men stilaan een component van de grondstructuur van de existentie. Het westerse weten is dus het model van het menselijke weten geworden. En de mathematisering, de voor de wetenschappen uitverkoren methode, heeft de zelfde verspreiding gekend, zodat vandaag slechts dat geldig heet wat mathematiseerbaar of berekenbaar is. De belangrijkste toepassing hiervan vinden we in de economie terug. Men heeft het over de 'taal der cijfers' die de fundamentele opties moet reguleren, omdat het kwantificeren van de methodes in ieder geval de indruk weet te wekken dat men met een grotere precisie te werk gaat. En misschien daarom zijn het juist 'veiligheid' en vooral 'zekerheid' de waarden die men groot genoeg kan noemen 'om ze met alle kracht te willen verwezenlijken', om hier nogmaals de woorden uit de discussie in Musil's boek te gebruiken.

Keer ik trouwens naar de tekst van Musil en de daarin ontvouwde beschouwingen van Dr. Paul Arnheim terug, dan is de huidige situatie inderdaad zo dat geloven in het belang van de religie door de wereldburgers op een glimlachende meewarigheid wordt onthaald. De Europese cultuur van Aberdeen tot Istanboel en van Gibraltar tot de Oeral vindt haar identiteit niet meer expliciet in het christendom en haar afgeleiden zoals het humanisme en het marxisme terug, tenzij op een heel gefragmenteerde manier. We zijn in min of meerdere mate allemaal een beetje christelijk, humanistisch door de secularisatie, en marxistisch door het kapitalisme.

Ook de wetenschap als ultieme waarde verbindt ons met de Berlijner en de Madrileen. Er bestaat echter een zekere argwaan ten aanzien van de wetenschap, omdat de al te aanmatigende wetenschap niet zelden meer zekerheid en veiligheid belooft dan ze kan hard maken, zodat velen hun toevlucht zoeken in alternatieve kennisvormen die een beroep doen op haast mystieke berekeningsmethodes die een hogere graad van (gnostische) zekerheid en dus ook van veiligheid zouden bieden. Ik denk in dit verband aan het enorme blijvende succes van de astrologie die al een eeuwenoude traditie kent, of ook aan allerlei alternatieve geneeskunsten.

Dr. Arnheim heeft het ook over cultuur en kunst. Ze behoren tot het vermaak, tot de verstrooiing, *le divertissement*, zou Pascal hebben gezegd, tot datgene wat ons van onze zorgen afhoudt. Het is echter onwaarschijnlijk dat Arnheim in het boek van Musil aan de kunst uitsluitend een verstrooiende functie toekent. Homerus noemt men de opvoeder van Europa; verlangen naar een nieuwe grote dichter die ons het stichtende epos van onze cultuur zou voorzingen, behoort zeker niet tot onze verlangens of wensen. Arnheim zegt het trouwens : "Gesteld dat wij een nieuwe Homerus hadden : dan moeten we ons toch oprecht afvragen

of wij eigenlijk in staat zouden zijn naar hem te luisteren. Ik denk dat wij dat moeten ontkennen. Wij hebben hem niet, omdat wij hem niet nodig hebben". Hij voegt er wel optimistisch aan toe : "Als wij hem nodig zouden hebben, zouden wij hem hebben! Want uiteindelijk gebeurt er in de wereldgeschiedenis niets negatiefs". Naar zo'n nieuwe Homerus kijkt onze beschaving inderdaad niet uit, omdat zij niet in zijn verhaal zou geloven. Het woord van Jean-François Lyotard is hier andermaal op z'n plaats : onze post-modernistische tijd is het tijdperk dat niet langer in de grote cultuurstichtende grote verhalen gelooft. Het betreft "l'incrédulité à l'égard des métarécits", de ongeloofwaardigheid van deze verhalen die eigenlijk onze bestaansvoorwaarden zouden moeten kunnen rechtvaardigen of verantwoorden. Zo'n verhalen vindt men niet alleen in de ideologieën of de politieke leerstelsels terug, maar ook in de morele overtuigingen die in duizend-en-een literaire evocaties zijn terug te vinden. De zovele referenties naar de bijbelse verhalen horen daar ook toe, omdat ze in hun — verloren gegane — zinstichtende functie meer dan zichzelf vertellen, maar vooral iets *over* de wereld en ons handelen willen verhalen. Zij zijn meta-verhalen, omdat ze — verhalend — het feitelijke levensverhaal willen justifiëren of sanctioneren. De grote kunst heeft men altijd in die zin geïnterpreteerd of gelezen. Het retabel *Het lam Gods* van de gebroeders Van Eyck dat men, vandaag in de Gentse Sint-Baafskathedraal in een soort bunker ondergebracht, kan bewonderen, is een unieke synthese van de laatmiddeleeuwse theologie en cultuur. Het zelfde kan men zeggen van Dante's *Divina commedia*. Dostojevski's *Misdaad en straf* en *De gebroeders Karamazov* heeft men destijds in Rusland eveneens als op de bijbel gebaseerde zinstichtende verhalen gelezen, zoals in Spanje ook Cervantes' *Don Quichotte*. Ik geloof niet dat we in de twintigste eeuw zo'n grote werken hebben. Arnheims vraag, "Wat kan het derhalve betekenen dat wij al het waarlijk grote en wezenlijke naar het verleden verleggen ?", is daarom een heel significante vraag. We hebben zo geen verhalen nodig, ze zouden immers toch niet geloofwaardig zijn. Marcel Prousts *A la recherche du temps perdu*, Robert Musils *Der Mann ohne Eigenschaften* of Franz Kafka's vele novellen en onvoltooide werken zoals *Der Prozess* en *Das Schloss* zijn in vergelijking daarmee anti-verhalen. Als de hedendaagse mens zich in dit oeuvre herkent — en dit is helemaal niet onwaarschijnlijk — dan betekent die zelfherkenning wel een zelfverstaan, maar is zij geen zelfherkenning met een transcendent perspectief in de zin dat de lezer van dit oeuvre positieve mogelijkheden ziet voor de uitbouw van een existentieel levensproject. Nogmaals, romans, schilderijen, opera's of filmkunstwerken die wel zo'n perspectief zouden willen openen, bekijken we eerder meewarig als goedbedoelde, maar uiteindelijk als oubollige pogingen. De kunstenaar moet bijzonder geniaal zijn om nog zo'n zinstichtende kunst te kunnen scheppen. Ik ken slechts mislukkingen, zoals bijvoorbeeld Krzysztof Kieslowski's *Dekaloog* : uiterst moeizaam en soms

eindeloos omslachtig en vergezocht heeft deze Poolse cineast de 'Tien geboden' willen uitbeelden. Wie de tiendelige filmreeks heeft gezien, herkent nauwelijks de mythische grondslagen van de moraal.

De kunst is niet langer zinstichtend, maar evocert daartegenover op een grandioze en geniale manier de afwezigheid van zin of de moeizame strijd van de mens met het negatieve, met datgene wat de zin verbreekt, ontwricht, corrupteert of chaotiseert. De betekenis van de kunst op die manier in zichzelf voltrekken, blijft uiteraard nog schatplichtig aan de oude mythisch-religieuze betekenis van de kunst; of om het te zeggen met een aan Hegel geïnspireerde gedachte : we leven in de nostalgische tijd die om de dood van de kunst rouwt, wat ons nog rest is een laatste eerbetoon aan die oude kunst door op een creatieve manier de dood van de kunst uit te beelden. Participeren we ook niet meer aan dit drama, dan rest ons nog de esthetica in de zin van het belangeloos zintuiglijk, subjectief genieten van het vormelijk schone. Uitgedrukt in die unieke formulering van Immanuel Kant in zijn *Analytik des Schönen* van 1790 is dit esthetisch genieten in geen enkel opzicht praktisch, "het bevat echter wel een oorzakelijkheid in zich zelf, namelijk het *bewaren* van een toestand van de voorstelling zelf en de bezigheid der kennisvermogens, zonder verdere bedoeling. Wij *verwijlen* bij de beschouwing van het schone, omdat deze beschouwing zich zelf sterkt en reproduceert".

Wars van elke religiositeit of van elke ethische speculatie over de innerlijke schoonheid van iemand, is deze esthetica een louter spel dat, in strikte zin gespeeld, zelfs een hele asceze vereist, omdat men zich moet ontliden van alles wat buiten de vorm zelf niet ter zake is. Men geniet bijgevolg van een ballet, de bomen in het stadspark, de vlucht van een arend, het spel der klanken van een piano-sonate van Mozart of de sierlijke pas van *les jeunes filles en fleurs*. Het moet ons dan ook niet verwonderen dat een metafysische moralist als Emmanuel Levinas in dit perspectief van oordeel is dat er iets kwaadaardigs en egoïstisch en lafs zit in het artistieke genot. "Er zijn tijden waarin men daar beschaamd over kan zijn, zoals feesten in volle pesttijd".

Schorten we in deze estheticistische levenshouding niet elk onderscheid tussen mens, dier en ding op ? Dit estheticisme is niet altijd zo zuiver, maar wordt meestal met een of ander, al dan niet mild, hedonisme vermengd, en het is dit esthetico-hedonisme dat we, als praktische levenshouding in de strijd tegen het labuur van de arbeid en de angst voor de onveiligheid en onzekerheid in Europa, ook weer met de Berlijner en de Madrileen gemeenschappelijk hebben. Globaal genomen kunnen we dan zeggen dat het hedendaagse culturele klimaat in Europa sedert de secularisatie, die in deze twintigste eeuw en vooral nu op het einde ervan nagenoeg algemeen is geworden, bepaald wordt door een zoeken naar veiligheid en zekerheid door enorme inspanningen te leveren in het vlak van de economische,

juridische, medische en militaire beheersing van de wereld, en dat cultuur en kunst, verpakt in een esthetico-hedonistisch consumptie-aanbod voor *le divertissement* zorgt. Dit verbindt ons met de Berlijner en de Madrileen, en uiteraard met iedereen die zich aan de zelfde traditie laaft.

\* \* \* \*

Maar wij zijn toch geen Berlijners of Madrilenen — wij hebben onze eigen identiteit. Ook ben ik als Vlaming geen Nederlander al spreek ik en schrijf ik Nederlands (alleen wordt dat Nederlands in Nederland niet altijd aanvaard en soms zelfs niet begrepen; ook het omgekeerde gebeurt) en participeer ik aan die zelfde, hier geschetste traditie die sedert de secularisatie het christelijk spirituele en morele klimaat naar de achtergrond heeft verdrongen en die zoveel van wetenschap en technologie verwacht. De toenemende internationalisering van heel wat normen en waarden, zeden, gebruiken en gewoonten, zelfs van gedragspatronen en vormen die aan deze handelwijzen beantwoorden, beletten echter niet dat er nog zoiets als een nationale identiteit bestaat, een eigenheid die bij het typische karakter van bepaalde volkeren hoort. Vele winkelstraten in Noordwest-Europa lijken wel op elkaar, in de meeste bioskopen van deze steden speelt men nagenoeg de zelfde films en in de meeste concertzalen kan men de zelfde muziek horen. Dit alles sluit echter niet uit dat het Duits van Berlijn een andere taal is die andere verhalen over het leven vertelt dan het Spaans — eigenlijk het Castiliaans — dat in Madrid wordt gesproken en dat dus ook zoveel van het eigene evocert dat tot geen andere volksaard valt te herleiden.

De internationale beweging die van de hedendaagse westerse beschaving uitgaat zal vermoedelijk haar trend verder zetten. Moet dit nu met zich meebrengen dat elk volk zijn eigen aard aan die trend opoffert? Als ik bij het thema van de taal blijf stilstaan, dan is het duidelijk dat het Engels de *lingua franca* is geworden, de internationale omgangstaal die men in het domein van economie, technologie en wetenschap hanteert, maar ook in de dagelijkse omgang om de taalverschillen met vreemdelingen te overbruggen. Het Engels is bovendien de taal van de populaire jongerenmuziek, waardoor de honderden miljoenen aanhangers ervan zich als leden van een zelfde subcultuur ervaren. Deze trend of beweging kan men niet opschorten, maar moet ook niet met zich meebrengen dat men z'n eigen taal dient te verloochenen of te misprijzen. Lang onderdrukte volkeren, zoals de Oosteuropese, die door buitenlandse inmenging een taal opgedrongen hebben gekregen, bijvoorbeeld het Russisch als een tweede, maar haast officiële taal, hebben onder de afbraak van hun eigen identiteit geleden. Ook wij in Vlaanderen hebben in dat opzicht heel wat ervaring opgelopen. Onze gebieden zijn de voorbije eeuwen door verschillende naties en volkeren — en dus

ook door verschillende talen — overrompeld geworden, zodat we andere meesters hadden te dienen : Spanjaarden, Oostenrijkers, meer dan eens Fransen, door de twee wereldoorlogen, meer dan eens Duitse bezetters, ook Hollanders. We hebben bijgevolg moeten strijden voor onze eigen identiteit en onze eigen taal; we kennen ook nog de taaldiscriminatie waarbij het Nederlands in zijn Vlaamse vorm, door het Frans in zijn Brusselse vorm meer dan eens (en nog steeds) in de verdrukking komt. We hebben omwille van onze identiteit gestreden voor de vernederlandsing van ons onderwijs, van het bedrijfsleven, van de publieke omgangstaal in de belangrijkste winkelstraten van de Vlaamse steden.

De vraag kan luiden : is dit belangrijk ? Het antwoord is relatief eenvoudig : de taal, niet in het minst in haar concrete verlijfelijking van een welbepaalde gesproken taal, behoort tot de grondstructuren van de menselijke existentie, zoals de zorg en het wonen. Deze taal maakt dus onze identiteit uit en kan op een authentieke manier de eigen ervaringen en verwachtingen verhalen. Welnu, deze grondstructuur in zijn concrete praktijk verstoren, kan niet anders met zich meebrengen dan dat men ook het psychisch leven verstoort. De moedertaal met al haar fijne nuances laten overwoekeren door een gestandaardiseerde en vaak reducerende *lingua franca* die voor ons geen culturele, historische en volkse wortels heeft, kan alleen maar de verschraling van het mentale leven met zich meebrengen. Een in Vlaanderen of in de Elzas of in Bretagne tyranniek opgelegd Frans heeft aanleiding gegeven tot stroomissen in het expressie- en communicatievermogen van het volk. Dit is uiteraard neurotiserend. De culturele ontwrichting heeft nog nergens de geestelijke gezondheid van een volk of een natie in de hand gewerkt. Opvallende voorbeelden hiervan treft men in de hele wereld aan, en vooral in die gebieden die het ergst onder de kolonisatie en de ontwikkelingshulp hebben geleden. Heeft men trouwens al een overheerser gezien die eerbied voor de taal, de zeden en gebruiken, de religie en de normen en waarden van het overheerste land heeft opgebracht ? Natuurlijk niet : overheersers kennen slechts misprijzen voor wat ze onderdrukken. Juist daarom kent men vandaag in Oosteuropa zo'n *réveil* van de eigen volksaard en in die zin zelfs een fanatisme als reactie op jarenlange onderdrukking door Duitsers en Russen. Maar ook wij kennen de jongste tijd een taal die ons wel niet zo ostentatief wordt opgedrongen als het Frans in de Elzas in vroegere tijden, maar die niettemin op een subtiële manier opdringerig wordt. Het is het Engels dat te pas en te onpas wordt gebruikt, waarmee men — vooral in Nederland — op een weinig hoffelijke manier wordt aangesproken in de meeste toeristische plaatsen. Ik begrijp het niet dat men zo gemakkelijk aan dit Engels toegeeft. In Vlaanderen heeft men het '*Flander's Technology*'-syndroom en in Nederland is er het fenomeen dat men het Engels in de universiteiten en in de hogescholen wil invoeren. Waarom toch ? Is het ook niet belachelijk dat studenten zich in bochten wringen om hun scriptie in slecht

Engels te schrijven en intussen hun moedertaal verloochenen of dat men een filosofietijdschrift uitgeeft waarin geen woord Nederlands mag verschijnen en dat bol staat met artikelen van Amerikanen die hun geschriften in eigen land niet kwijt geraken, maar niettemin goedkoop publicaties voor hun curriculum nodig hebben ? Waarom moeten nu nagenoeg al onze chemie- en natuurkunde handboeken van Engelse of Amerikaanse makelij zijn ? En zo kan iedereen vanuit zijn vakgebied nog andere voorbeelden aanhalen.

We hebben veel met de Berlijner en de Madrileen gemeenschappelijk in deze late twintigste eeuw, maar we hoeven niet alles gemeen te hebben. Er bestaat een reden, en die heb ik hier ook willen aantonen, om de specifieke eigenheid van een volk, een natie of zelfs een stad te beschermen. Dit is een kwestie van elementair respect voor de anderen en voor het andere. Een land, een natie, een volk, een stad heeft in beginsel een eigen karakter. Nederland moet niet veranderen en moet dus herkenbaar blijven, in zijn taal, zijn omgeving (landschappen en urbanisatie), zijn zeden, gebruiken en gewoonten. Dit betekent nu niet dat alles moet worden vastgeroest en dat ik hier een rotsvast conservatisme wil voorhouden. Ik ben er echter wel van overtuigd dat er in elke cultuur veel is dat bewaard moet blijven en dat veranderingen, wijzigingen en evoluties best kunnen plaats grijpen binnen de creatieve aanpak van wat een culturele traditie aanbiedt. Revoluties blijken vaak, achteraf, geen revoluties te zijn geweest, en als ze het wel zijn, en in dit opzicht irreversibel, onomkeerbaar, dan heeft men er vaak spijt van, en heeft men een nieuwe revolutie nodig om een en ander uit het verleden te herstellen, en dan moet men maar weer goed uitkijken of die nieuwe revolutie wel echt een revolutie wordt, enzovoort, enzovoort. Het is zo wat de huidige situatie van het uiteengeval- len Sowjet-Rusland, waarbij men zich in ieder geval de vraag dient te stellen of de plotse fundamentele wijzigingen die veel instabiliteit en verwarring met zich meebrengen geen nieuwe diktatuur en heksenjacht zal leveren. Natuurlijk bestaat er nu opnieuw een kans dat de kleinere onderdrukte beschavingen hun identiteit kunnen herstellen en dat deze beschavingen hun talen en dialecten zullen kunnen spreken, zoals ze dat vroeger konden of zoals ze het tot onlangs heel heimelijk moesten doen. Maar de opwerping kan dan weer zijn of de beklemtoning van de eigen cultuur geen aanleiding zal geven tot een haast steriel cultuurbeleid waarin men alleen enkele oude relikten van onder een enorme laag stof haalt.

\* \* \*

We hebben enige moeite om de identiteit van de Europese beschaving te omschrijven. Deze Europese beschaving of cultuur vertoont een zekere eenheid, maar ook een enorme verscheidenheid, waardoor we terecht kunnen stellen dat wij stedelingen uit Noordwest-Europa met de bevolking uit de agrarische gebieden

of van de mediterrane kusten zo weinig gemeenschappelijks hebben. Als men nu van op het Europese continent een beroep doet op de elementaire verdraagzaamheid voor het andere — dat men als het irreductibele andere ziet waarbij men dus niet alles tot het eigene wil herleiden of terugbrengen — en tegelijk de toekomst niet in een verstikkend conservatisme gesloten houdt, maar open blijft trekken, dan vervult men hier op een eminente manier wat tot de genereuze doelstellingen van de traditie behoort, met name de schatplicht jegens de geschiedenis die erin bestaat wat het verleden ons aanbiedt creatief te verwerken voor een humane toekomst. Deze houding vergt geen vrijblijvende tolerantie, maar neemt de notie 'schatplicht' ernstig, in de zin dat men plichten heeft ten aanzien van de schatten die de geschiedenis als werkzame traditie ons aanbiedt. Tot deze houding behoort dus ook — niet uitsluitend — een *amor intellectualis historiae*, een intellectuele liefde tot de geschiedenis, opdat zij in haar Europese verscheidenheid voor allen zou bloeien.