

DE VREEMDE NATUUR VAN DE MENS

Jacques De Visscher

Lucretius, *Over de natuur*. Baarn. Ambo; Amsterdam Athenaeum-Polak en Van Gennep; Schoten. Westland, 1984, 257 blz., 790 Fr., ISBN 90 263 0705 5

Ton Lemaire, *De Indiaan in ons bewustzijn*. Baarn. Ambo, en Schoten. Westland, 1986, 320 blz., 990 Fr., ISBN 90 263 0765 9

Ton Lemaire, *Binnenwegen. Essays en excursies*. Baarn. Ambo, en Schoten. Westland, 1988, 264 blz., 790 Fr., ISBN 90 263 0854 x

Wie kan nu zeggen wie we zijn, wat we - in essentie, in absolute zin - zijn, waar we vandaan komen, en waar we heen gaan? Ik kan mijzelf niet objectiveren, dat wil zeggen: observeren alsof ik ten aanzien van mijzelf een buitenstaander zou zijn. Ik kan mijzelf, noch de wereld komen bekijken alsof ik een buitenaards wezen zou zijn dat nu de planeet aarde komt bestuderen. Zelfs als ik mij nu eens voorstel dat ik als god-de-vader over ruimte en tijd heen het geheel zou kunnen bekijken, dan zou deze voorstelling vanzelfsprekend een illusie - nog altijd een wereldse aangelegenheid, gedacht vanuit het subject blijven. Neen, ik slaag er niet in mijn subjectiviteit te verlaten en het te overschouwen. Ik kan hoogstens fragmenten van de wereld methodisch verzelfstandigen, en dan deze verzelfstandiging bestuderen alsof ik er niets mee te maken heb - dat heet dan objectiviteit. Bestudeer ik dan ook de natuur, dé Natuur?

Ingaan op notie 'natuur' is een nogal ontgoochelende onderneming. Kunstenaars zeggen dat ze in hun schilderijen of tekeningen zich door de natuur laten inspireren. Fysica heet een natuurwetenschap. De politieke ecologen komen voor meer natuurvriendelijkheid op. Sommige juristen menen dat het positief recht niet volstaat en dat men ook met het natuurrecht rekening moet houden - of anders-om. Scholastische theologen stellen dat de mens niet tegen de natuurwet mag ingaan. Bedoelt iedereen hier nu het zelfde met 'natuur'?

Ton Lemaire is een auteur met een interessant oeuvre. Hij is een cultuuranthropoloog, dat wil zeggen dat hij de mens in zijn culturele verbanden bestudeert. Niet dat hiermee bedoeld is dat men de mens nu eens als cultuurwezen beschouwt, maar wel dat er verschillende culturele patronen zijn en dat de verscheidenheid van de mens zich precies door die andere patronen laat kennen. Het cultuurverband is niet iets dat men aan de mens toevoegt, waarbij die mens zonder cultuur uitsluitend

natuur zou blijven.

De gedachte 'mensen zonder cultuur', klinkt wel legitiem, maar zij heeft meerdere betekenissen. Als men onder cultuur verstaat een, weliswaar niet zo goed bepaalde, kwaliteit van vorming, dan zijn er inderdaad heel wat cultuurloze wezens. We spreken dan terecht van 'cultuurbarbaren': mensen die zich aan de hoogtepunten van de literatuur, de wetenschap, de muziek of de schilderkunst niets gelegen laten en dan maar stellen dat muziek een duur lawaai is of dat geen enkele tragedie van Shakespeare een paar laarzen waard is. Ook in zogenaamde intellectuele middens bestaat er een misprijzen voor de culturele vorming.¹ Hier verdedigt men dan het feit dat het lezen van de klassieke auteurs een achterhaalde zaak is, dat elk onderwijs de jongeren eerder dom dan sociaal weerbaar maakt, dat elementaire beleefdheid een verfoeilijk burgerlijk gedoe is. Deze 'cultuurloosheid' is wel een vaak ergerlijke realiteit, maar is geen antropologische of etnologische notie. Voor de cultuurantropoloog bestaat de cultuurloosheid niet, hoewel deze notie, in een andere betekenis dan, op een bepaald ogenblik opgeding heeft gemaakt.

Het was destijds de etnocentrische gedachte dat alleen de Westeuropese beschaving cultureel zou zijn en dat wie zich deze beschaving niet had eigen gemaakt een wilde zou blijven. Dit sluit natuurlijk bij de antieke Griekse opvatting aan dat alle niet-Grieken barbaren zouden zijn, dus de vreemdelingen die geen Grieks praten. Een dergelijke etnocentrische gedachte heeft meegebracht dat heel wat Westeuropese veroveraars zich op het Amerikaanse en Afrikaanse continent aan de grofste praktijken hebben overgeleverd. Ik hoef hier niet te herhalen dat dit tot massamoord, uitroeiing van andere zeden, gebruiken en gewoonten, talen en religies aanleiding heeft gegeven, om 'dan nog te zwijgen van de economische uitbuiting en de grondstoffenroof. Kortom, een koloniale praktijk waarvan de ontwikkelingslanden zich nog steeds niet hebben hersteld. Voor een deel handelt het boek *De Indiaan in ons bewustzijn* van Ton Lemaire over de pijnlijke geschiedenis van het droeve lot van de Indianen in Noord-, Midden- en Zuid-Amerika. In dit opzicht alleen al is deze uitvoerige studie een uiterst leerzaam werk. Maar het boek heeft nog veel meer te bieden; de auteur begeeft zich immers in het reflexieve vlak. In de ontdekking van Amerika ziet Ton Lemaire een copernicaanse omwenteling werkzaam met betrekking tot het eigen etnocentrisme. Er heeft zich inderdaad het epistemologische probleem gesteld "hoe een cultuur in staat is om haar eigen etnocentrisme te doorbreken door zich open te stellen voor objectieve kennis van de Ander. Nadat Europa aanvankelijk probeerde om de Indianen hetzij te ontkennen, hetzij aan zichzelf te assimileren, leidde tenslotte de erkenning van de eigenheid van de bewoners van de Nieuwe Wereld tot een relativering van zich zelf en dus tot zelfkritiek" (blz. 49). Het is nu de hypothese van Ton Lemaire "dat Europa alleen recht kon doen aan de realiteit van de Nieuwe Wereld door tegelijkertijd die van de Oude Wereld te herzien. De kenbaarheid van de Ander - die immers een bres vergt in het

europacentrisme - eiste een transformatie in kennis van het Zelf" (blz. 49).

Dit is het nu wat de auteur de copernicaanse omwenteling in de cultuurfilosofie noemt: de ontdekking en aanvaarding van menselijkheid en redelijkheid bij de Amerikaanse Indianen hebben voor gevolg dat de Europeanen ook zichzelf anders dienen te 'definiëren'. De eigen menselijkheid en redelijkheid betekenen niet de enige vorm of wijze van menselijkheid en redelijkheid. Anders geformuleerd: er is geen absolute beschaving, die men dan in Europa zou vinden; dit zou meebrengen dat de niet-Europese beschaving absoluut barbaars zou zijn. Of nog anders geformuleerd: absolute natuurvolkeren bestaan niet. Vanaf het ogenblik we het over volkeren of mensengemeenschappen hebben, moeten we over beschavingen of culturen spreken, zelfs al leven ze in het Amazone-woud of in het hartje van Nieuw-Guinea.

De ontdekking van de 'wilden' in Afrika, Amerika of Polynesië heeft, gezien de hardnekkige zucht tot verklaring van de oorsprong van de mens en van zijn cultuur, tot heel merkwaardige speculaties geleid. De 'wilden' in hun natuurlijke staat zoeken en bestuderen, zou ons leren hoe de mens de stap van natuur naar cultuur zou hebben gezet. Het komt er alleen op aan de meest primitieve mens, de minst ontwikkelde gemeenschap te vinden. Dit wil zeggen: een collectiviteit waar men geen kleren, geen vuur, geen politiek, geen religie, geen moraal en geen taal zou kennen. Dit lijkt natuurlijk overdreven, en praktisch heeft men zo geen collectiviteit ontdekt, ook niet in de dichtste oerwouden van Nieuw-Guinea of Australië. Altijd opnieuw botst men op gewoonten, 'gedragsspatronen', 'communicatiesystemen', magische praktijken en andere samenlevingsvormen, die men dan als typisch menselijk moet aanvaarden. Dit laatste gebeurt dan toch wel schoorvoetend, want een aantal ethnologen voelt zich geïnspireerd door sommige uitspraken van ethologen die komen vertellen dat bijvoorbeeld chimpanzee-'gemeenschappen' of gorilla-'collectiviteiten' toch ook blijken te geven van een sociale organisatie, een taal, een systeem van gevoelens waarin altruïsme en egoïsme een niet te onderschatten rol spelen. Op die manier construeert men een begrippenapparaat en een 'gedrags'-classificatie waarin het onderscheid tussen mens en dier vervaagt - heeft men het over 'human and non-human animals' - en hanteert men een conceptie van natuur die de belangrijkste componenten van het culturele leven opsloopt. Het is een 'rousseauïsme' dat er prat opgaat de cultuur en haar traditie - en dan vooral de Westeuropese joods-helleens-christelijke - te misprijzen en als de grootste barbarij voor te stellen.²

Maar Jean-Jacques Rousseau zelf is zeker niet zo platvloers als sommigen wel zouden wensen, en ook bij Ton Lemaire zal men geen triviale interpretatie van de auteur van *Emile* vinden. Hij is goed in Rousseau thuis en weet op een creatieve manier het actuele en het boeiende van deze filosoof aan te tonen.³ Maar bij Lemaire heerst daartegenover wel een diepgewortelde nostalgie naar het ongerepte,

naar datgene wat nog niet door cultuur (of door al teveel cultuur) is aangetast. Precies in die nostalgie kent hij de verontwaardiging en de ergernis voor de zovele aberraties, ontwrichtingen en verwoestingen door bepaalde economische, politieke en godsdienstige praktijken. Maar door zijn mengeling van nostalgie en verontwaardiging laat hij zich toch meeslepen om enkele slogans uit de traditionele Westeuropese anti-religiositeit te spuien. De lezer krijgt in *Binnenwegen* dan ongenueanceerde en veralgemenende simplificaties - meningen - voorgeschoteld zoals: "In de gangbare opvattingen over onze cultuurgeschiedenis wordt de ontmythologiserende rol van de joods-christelijke traditie toegejuicht, omdat ze de bevrijding van de mens mogelijk zou hebben gemaakt uit zijn heidense verworteling in de aarde en de geschiedenis van de menselijke zelfverwerkelijking in gang zou hebben gezet. Existentialisme en marxisme zijn in dat opzicht loten van het christendom, want zij zijn geseclariseerde vormen van de breuk met de natuur en vestigen het Rijk van de Mens. Jodendom, christendom en varianten van 'humanisme' hebben alle de levensboom omgekap, waarin de verbondenheid van de mens met de aarde haar symbolische uitdrukking vond" (blz. 146). Vanzelfsprekend staat er dan enkele bladzijden verder: "Kunnen we weer gevoelig worden voor het 'mysterie van de dingen', voor het sacrale van de natuur dat zoveel volken vóór ons heeft beleefd? In ieder geval kan het christendom nooit de religie zijn voor een ecocentrische maatschappij; het heeft de aarde, de lichamelijkeheid en de vrouw verdacht gemaakt. Een spirituele toewending tot de aarde als de enige en ware woonplaats van de mens en van alle andere levende wezens moet zich van de christelijke traditie bevrijden" (blz. 150).⁴

Zich bevrijden van de christelijke traditie - dit kan bezwaarlijk een cultuurantropologisch standpunt heten; het is veeleer een ideologische strijdkreet, die we al meer hebben kunnen horen, maar die niets verandert aan de feitelijkheid dat we aan de christelijke traditie schatplichtig zijn en blijven. Pleit Lemaire voor een verdoorgedreven deracinerende of culturele ontworteling om, via verontwaardiging en een nostalgische 'filosofie' - die vooral in kringen van academisch geschoolden succes heeft - in een zweverige 'ecologische spiritualiteit' een laatste compensatie voor die genoemde deracinerende te zoeken? Voor de Westeuropese intellectuelen is het religieuze trouwens al een heel tijdje een problematische aangelegenheid. Na een periode van militante religieusloosheid en verheerlijking van de tot wetenschap gereduceerde rede, is sedert enige tijd een kentering merkbaar en zien sommigen het armzalige en intolerante van zo'n schrale levensbeschouwing in. Enkelen maken zichzelf nog wel wijs dat de ware humanistische heroïek in het atheïsme ligt, maar anderen construeren zich een religieus alternatief, niet zelden een syncretisme, waarin restanten van marxisme, heideggerisme, geïnverteerd christianisme of zelfs sciëntisme met een dikke saus ecologisme overgoten wordt. Maar meer dan eens moet men het artificiële van deze nieuwe situatie ervaren. Iets daarvan vind

ik zeer goed bij Lemaire geformuleerd in zijn nabeschouwingen bij zijn zoektocht naar de Noordamerikaanse Indianen: "Ik voel niet de aanwezigheid van iets waaraan ik me kan overgeven, ik blijf de afstand houden die mij altijd tot een buitenstaander maakt. Mijn Westerse traditie, mijn hele vorming als intellectueel, mijn rationaliteit kortom, versperren me de toegang tot de Grote Geest. Hoewel ik het christendom allang achter me heb gelaten en sindsdien geneigd ben de godsdienst als sociaal nuttige illusie en projectie te bezien, was ik de afgelopen dagen onder de indruk geweest van de betekenis die hier in het kamp gehecht werd aan ceremonies en rituelen. Ik had respect getoond voor hun religie en traditie, maar meer omdat ik wist wat voor rol ze in hun leven speelden en meer uit solidariteit dan uit vermogen tot volledige invoeling. Maar nu, nu blijkt pijnlijk mijn positie: ik kan wel de schoonheid van de natuur, maar niet haar heiligheid ervaren; ik ben diep overtuigd van de noodzaak van een post-christelijke en post-moderne verhouding tot de natuur, maar kan daarom nog niet een Indiaanse religiositeit beleven. Ik zou willen ontsnappen aan de onttovering van de wereld zoals onze geschiedenis die heeft voortgebracht, maar tegelijkertijd ben ik niet in staat om de Indiaanse betovering van de natuur over te nemen" (*Binnenwegen*, blz. 43-44).

Dit is een lang en interessant citaat. Ton Lemaire, die in vroeger werk, onder andere in *Over de waarde van culturen*⁵, de religieuze dimensie terzijde schoof, onderkent nu het onvermijdelijke van het religieuze, zowel in zichzelf als in de studie van andere beschavingen. Maar er is meer. Terwijl hij van zijn eigen cultuur zo vermoeid lijkt - men zou haast geloven in een *fin de siècle*-ziekte - moet hij bekennen dat hij, en dat eigenlijk niemand, zo maar van de ene beschaving naar de andere kan overstappen. Enige jaren geleden moest - andermaal - alle heil uit het Oosten komen (*Ex Oriente Lux*) en dweept men met Zen, Mao of de zuivere Indische Mens. Maar ook toen moesten de meer verlichte geesten bekennen dat zij met de gegevenheid van de eigen beschaving rekening moesten houden. Het is inderdaad zo dat wij het oude Europa niet zo maar kunnen verlaten, zelfs al stellen we ons zo hardnekkig voor dat we dit oude Europa als de pest moeten haten of schuwen.⁶

De natuur, waarover we het in het dagelijks leven zo vaak hebben, construeren we in onze geest. Van een park zeggen we gemakkelijk dat het een schoon natuurgebied is, en in de zelfde zin spreken we over een beschermd gebied met een ornithologisch interessant vogelbestand. Voor sommigen kan dit alles nog te geknutseld overkomen; zij willen dan méér ongerepte natuur, een wildernis. Soms menen ze die te ontdekken, en merkwaardig genoeg zelfs vrij dicht bij huis, tot ze, zoals Lemaire ergens in *Binnenwegen* beschrijft, tot de vaststelling komen dat ze zich illusies hebben gemaakt: "Oorspronkelijk was het gebied een open stuk heide geweest rond een ven. Dubois had het in het begin van de eeuw aangekocht, ontgonnen en volgeplant. Zonder die voorgeschiedenis te kennen, ontdekte ik zijn na-

tuurpark, na zoveel tijd al veranderd in een soort van jungle, bijna een tropisch oerwoud gelijk. Ik verkeerde in de illusie in de volstrekte natuur te zijn aangekomen; maar wat ik in feite bezocht, was de verwildering van een planmatig aangelegd natuurgebied, dat zelf een slecht begrepen imitatie van de natuur wilde zijn" (blz. 54).

De laatste deelzin is eigenlijk wel interessant, 'een slecht begrepen imitatie van de natuur'. Waar zouden we ooit het oorspronkelijke model hebben kunnen zien? Men zou opnieuw naar het Amazone-woud of naar de bossen en savannah's in Centraal-Afrika kunnen verwijzen, maar dan blijft zich de vraag opdringen: met welk oog kijken we naar deze modellen? Hoe is de intentionaliteit in onze waarneming van dit 'oorspronkelijke' gestructureerd? Welke wereld brengen we mee als we die zuivere natuur willen contempleren? De werken van Ton Lemaire zetten aan om deze vragen te stellen; alleen hij stelt ze zich niet in hun meest radicale vorm. Ten opzichte van de Natuur wil hij geen atheïst zijn, integendeel. Hij doet hardnekkige pogingen om de Natuur te bereiken, in en buiten zichzelf. (Zo nieuw is deze kosmische religiositeit niet - ze is zelfs van alle tijden). Een suggestie van deze neo-religiositeit vind ik terug in zijn opstel 'Tegen de jacht': "In plaats van ernaar te streven om een slecht begrepen en soms lachwekkende imitatie ervan te worden, kunnen we beter proberen een 'mystieke vereniging' met de natuur te bereiken die het kan stellen zonder de achtervolging, de pijn en de dood van het opgejaagde dier. Maar dat vereist een totale verandering in de basishouding van de meeste mensen in onze maatschappij jegens dieren, namelijk niet langer als tegenover wezens, die er omwille van de behoeften van de mens zijn en waarover hij naar believe kan beschikken, maar als medeschepselen die kunnen lijden en die geen middel voor ons, maar doel in zichzelf zijn. Het betekent, kortom, een andere ethiek die veroverd moet worden op eeuwen cartesianisme en christendom en waarin de traditionele ethische horizon verruimd zal worden tot voorbij de grenzen van onze soort" (blz. 99). In deze neo-sacraliteit blijft Lemaire, hoe dan ook, aan de Europese traditie schatplichtig. Waar zou hij zijn 'nieuwe' ethiek, die al formeel aan de tweede kantiaanse categorische imperatief doet denken, vandaan halen? Op het christendom moet niet zoveel veroverd worden, integendeel. Immers spreken over 'onze soort' klinkt toch eerder reductionistisch dan (neo)sacraal.

In onze traditie is Lucretius, die in de eerste eeuw voor Christus heeft geleefd, met zijn leergedicht, *De rerum natura* (letterlijk: over de natuur der dingen), ongetwijfeld de vader van het naturalistische materialisme. Het verwondert mij dan ook niet dat ik hem enkele keren in het werk van Lemaire vermeld en geciteerd vind. Hij verwijst hierbij uitdrukkelijk naar het vijfde boek van *De rerum natura* waarin Lucretius het uitdrukkelijk over de evolutie van de mens heeft, van wildheid naar beschaving. In dit verband bestaat er een gemakkelijke verwantschap tussen de antieke dichter en de moderne evolutionisten die 'ergens' een natuurmens

postuleren. Maar de draagwijdte van het boek van Lucretius, waarvan nu eindelijk de vertaling ('Over de natuur') door Aegidius W. Timmerman op de markt is, moet toch veel ruimer worden gezien. Het is zonder twijfel een hoogst merkwaardig en een nog steeds lezenswaardig boek, omdat het de eerste integrale (overgebleven) tekst is die een naturalistisch-materialistische wereldvisie en metafysica formuleert. Precies deze visie lijkt nog altijd aanwezig in het moderne ecologisme en in elk denken dat zich vandaag met dit ecologisme verwant weet. Alleen is Lucretius wat nadrukkelijker. Niet alleen getuigt hij van zijn afhankelijkheid aan Epicurus - van wie alleen fragmenten bekend zijn - maar ook van een denkwijze die tegelijk een beroep doet op het mythische van Moeder Aarde en op een soort transcendentale deductie. De inleider tot en tekstverzorger van deze vertaling van Timmerman, P.H. Schrijvers, drukt dit goed uit als hij Lucretius' methode beschrijft in de dubbele laag van onderliggende basismetaforen en afgeleide objecten: "hij (Lucretius) kent aan het primaire bewijsobject een systeem van implicaties en associaties toe, die karakteristiek zijn voor het secundaire, als analogie gebruikte, object." (blz. 18). Enerzijds gebruikt Lucretius uitdrukkelijk de mythische metaforen - hij onderstreept trouwens het etymologische verband tussen de woorden *materies* ('moederstof') en *mater* ('moeder') - maar anderzijds wil hij zoveel mogelijk de werkzaamheid van de atomistische theorie beschrijven. Eigenlijk wil hij het wezen van wat is bereiken, maar hij kan dit niet zonder gebruik te maken van een religieus gepostuleerde mythische metafoor, Moeder Aarde of de aarde als moeder-godin, of van, een transcendentaal gepostuleerde notie Natuur die de onverklaarde verklaringsgrond is van alles wat is en leeft. Dit materialisme is wel vitalistisch, een vruchtbaarheidsmetafysica die Lucretius zover mogelijk van de goddelijke creativiteit verwijderd wil houden. Voor hem bestaat alles uit een onvergankelijke oerstof, waardoor niets uit niets kan ontstaan en niets tot niets kan vergaan. "Niets gaat er dus volkomen verloren wat schijnt te verdwijnen, / daar de natuur altijd iets uit iets anders herschept en zij niet duldt / dat er weer ooit iets ontstaat zonder hulp van de dood van iets anders" (blz. 44). In zijn natuurconcept onderscheidt Lucretius twee dingen: "lichamen zijn er en leegte waarin ze wonen, waardoor zij / overal heen zich kunnen bewegen" (blz. 48). Dit valt natuurlijk niet empirisch waar te nemen: "Er moet dus voorzeker wel iets zijn, waar ik door / speculatief redeneren naar zoek, dat verbonden met dingen / leegte genoemd wordt" (blz. 47). En in die zin speculeert Lucretius steeds maar verder tot hij zijn systeem - moet ik niet zeggen: idealistisch? - heeft uitgebouwd. De empirie blijft per definitie tot de wereld van de zichtbare dingen beperkt, maar de eigenlijke Natuur, die is onderliggend en 'onder-werkend'. De atomen, waaruit de dingen bestaan, zijn dus speculatieve concepten, die men eerder moet denken dan men ze kan kennen. Ook hun eigenschappen behoren tot de speculatieve werkelijkheid. Lucretius schrijft ondubbelzinnig: "Meen nu evenwel niet dat atomen enkel maar kleuren / missen; zij kennen geen

kou ook, geen hitte, geen lauwheid, zij brengen / ook geen geluid voort en zwer-
ven ook nuchter van smaak rond, terwijl zij / evenmin eigene lichaamsgeuren ver-
breiden. Wanneer gij / heerlijke essence uit marjolein, uit nardus en mirre / trekt,
die als nektar-bloesemen voor onze reuk geurt, bedenk dan / om toch, zo goed als
het kan en ge in staat zijt te vinden, een zuivre, / reukloze olie te nemen die zelf
geen persoonlijke geur heeft, / dat zij door eigene sterkte 't gemengde brouwsel
van geuren / niet overmant en bederft ... En zo ook behoren atomen / nimmer hun
eigen reuk of geluid - die ze trouwens niet hebben - / mede te delen aan dingen die
worden geboren, noch koude, / lauwte of hitte of iets anders, dat maar uit vergan-
kelijke stoffen / samengesteld is: het taaie met weekte, het broze met rotheid, / 't
holle weer met het poreuze ... Dat alles kan nooit met atomen / worden verbonden,
tenminste indien we aan vergankelijke dingen / onvergankelijke grondslagen wil-
len verbinden, waarop toch / 't Al steunt" (blz. 91-92).

Hangt Lucretius nu een deterministisch-mechanicistische leer aan? Toch
niet. In tegenstelling tot de zeventiende- en achttiende-eeuwse filosofen van Spi-
noza tot De Lametrie, die in hun al of niet mechanistisch Natuur-systeem geen
ruimte meer voor de wil van de mens laten, pleit Lucretius voor de vrijheid van de
mens. Niet alleen vraagt hij, zoals Spinoza, aandacht voor de kracht van het rede-
neren en van het denken om tot het wezen van de Natuur door te dringen: "... zo-
als kinderen beven, voor alles in duisternis bang zijn, / zo vrezen wij soms bij dag-
licht wat al evenmin is te vrezen / als waar de kindren in donker voor beven, wat
die zich verbeelden / dat er gebeuren zal. 't Is dus noodzakelijk dat deze zielangst,
/ dat deze duisternis niet door de stralen der zon en niet door / 't heldere daglicht,
maar wel door de rede worden verdreven, / wel door het onderzoek naar de natuur
van de dingen" (blz. 70). Maar ook vraagt hij aandacht voor de wil, en dit tegen
een universeel causalisme (of determinisme) in, immers "waarvandaan zou dan op
aarde die vrije wil, aan het noodlot / afgedwongen, wel komen, ja, waarvandaan,
vraag ik, die wilskracht / die ons toch overal heen voert waarheen wij maar willen
en, juist zo / als die atomen, ons afwijking toestaat op 'n niet te bepalen / plaats of
moment doch indien onze geest er vanzelf ons toe aandrijft? / Want zonder twijfel
stuwt ieder zijn eigen wil in die dingen, / dat is de impuls vanwaar door de leden
beweging zich uitgiet ..." (blz. 76).

De achtergrond van Lucretius' denken is mythisch, zelfs als hij een onder-
scheid tussen de mythische metaforen en zijn atomistische metaforen maakt. Het
atomisme kan hij eigenlijk maar door die vruchtbare achtergrond verhelleren, om-
dat dit atomisme niet meer (en niet minder) dan een deductie is van een beleefde
werkelijkheid die hij constitutief en regulatief vooropstelt. Daarenboven keert hij
steeds naar zijn mythische metaforen terug. Eén voorbeeld: "Ovrigens zijn wij toch
allen uit hemelse zaden geboren, / hebben wij allen dezelfde Vader! ... Zodra nu de
Aarde, / onze alvoedende Moeder, van hem die bevruchtende droppen / concipi-

eert, dan baart ze als haar kindren de glanzige vruchten, / 't mensengeslacht en de wuivende wouden en allerlei soorten / wilde gedierten, terwijl zij het voedsel hun toereikt waarmede / allen hun lijf onderhouden, waardoor zij een aangenaam leven / leiden en kindren verwekken; waarom zij de Moedernaam rechtens / draagt" (blz. 95).

Zoekt Ton Lemaire, en zovelen met hem die de 'Indiaan' in hun bewustzijn trachten te recupereren door ecologistische, feministische, vegetaristische of naturalistische alternatieven uit te denken, niet ook een mythische basis voor zijn bestaan? Het is alsof Lucretius in veel van Lemaire's ideologische beschouwingen om de hoek komt kijken. Niet dat hij alle scepsis heeft opgegeven, zeker niet. Lemaire toont zich eerder innerlijk verscheurd: moet hij mystisch worden of agnostisch blijven? Maar ook Lucretius is niet van scepsis gespeend; het lijkt me trouwens niet toevallig dat zijn laatste beschouwingen - overigens meesterlijk geëvoceerd - aan de pest in Athene zijn gewijd. Uiteindelijk lijkt het haast vanzelfsprekend dat de natuurfilosofen van Lucretius tot Lemaire, over Spinoza, Rousseau en De Lametrie heen, in de grond een notie van 'natuur' hanteren die de symbolische uitwerking heeft dat zij naar een andere (onbereikbare) Natuur, hét Wezen, verwijst. Tegen deze achtergrond begrijp ik Lemaire's werk in het algemeen, en in het bijzonder zijn vraag: "Kunnen we weer gevoelig worden voor het 'mysterie van de dingen', voor het sacrale van de natuur dat zoveel volken vóór ons hebben beleefd?" (*Binnenwegen*, blz. 150). Ik vraag me echter af of een esthetiseren, een sentimentaliseren en verzelfstandigen van het planten- en dierrijk in een nostalgie naar de pre-industriële kleinschaligheid de geijkte weg is. In onze beschaving lijken die oplossingen toch nog te artificieel en zijn de neo-sacralismen, die zich op deze oplossingen beroepen, eerder ideologisch dan religieus. Een religie construeert men niet, maar beleeft men met anderen in het verlangen naar datgene waar het uiteindelijk om gaat, het Wezen dat op een onbegrijpelijke manier alles schijnt te justifiëren.

Maar met deze Natuur blijft er toch een haast onoverkomelijk probleem over, namelijk de plaats en de zin van kwaad en onheil. In de Westerse metafysica's kent men de theodiceën, de rechtvaardiging van de Schepping of van het Zijn in weerwil van het kwaad dat dan contingent en reduceerbaar zou zijn. De vraag is dus niet of de mens 'van nature' (of: in wezen) goed is, maar of de Natuur zelf (integraal) goed is. Heerst er door weersomstandigheden, biologische mutaties of door geologische dynamieken soms geen onnoemelijk onheil? De zogenaamde primitieven of de 'natuurvolkeren' kennen maar al te goed het onderscheid tussen goede en kwade geesten, en leren hun opgroeiende kinderen in hun overgangsrutuelen wat besmet of wat *tabou* is, waardoor zij dan toch niet in de idolatrie van dé Natuur - die in onze westerse esthetiserende wereld uiterst selectief wordt gepercipieerd -

vervallen.⁷ Dit is een dimensie die Lemaire in weerwil van al zijn eruditie onvoldoende aan bod laat komen.

De rerum natura - de dingen van de natuur zijn *onze* 'dingen', dat is al hetgene waardoor we een wereld krijgen en een wereld uitbouwen, die ons uiteindelijk steeds vooraf gaat, zodat we tot participatie worden uitgenodigd. Hierop goed in gaan, dat is een uiterst raadselachtige opdracht, want zij is de ethiek van de Eroos en van het politieke - twee ongehoord moeilijke kunsten die we helaas dagelijks perverteren, omdat iets in onze natuur, in ons wezen, corrupt is. Maar daarover handelt *Genesis 3*, en dat hoef ik hier niet te herhalen.

Noten

1. Over de cultuurbarbarij zie: George Steiner, *In Bluebeard's Castle. Some Notes Towards the Re-definition of Culture*. London. Faber and Faber, 1971; Alain Finkielkraut, *La Défaite de la Pensée*. Parijs. Gallimard, 1987.
2. Over dit vervagen van de grens tussen mens en dier heeft Jan Hendrik van den Berg in zijn jongste boek *Koude rillingen over de rug van Charles Darwin* (Nijkerk. Callenbach, 1984) heel treffende beschouwingen geschreven. Helaas doet Ton Lemaire, vanuit een 'Natuur-mystiek' mee aan het vervagen van deze grens tussen mens en dier, zie infra.
3. Zie: Ton Lemaire, *Het Vertoog over de Ongelijkheid van Jean-Jacques Rousseau*. Baarn. Ambo, 1980.
4. Wie genuanceerder beschouwingen wenst te lezen, kan het volgende schitterende boekje uit de 'Que sais-je?'-reeks (n° 1912) raadplegen: Jean-Jacques Wunenburger, *Le sacré*. Parijs. P.U.F., 1981.
5. Ton Lemaire, *Over de waarde van kulturen*. Baarn. Ambo, 1976.
6. Zie in dat verband het essay van Jacques Ellul, *Trahison de l'Occident*. Parijs. Calmann-Lévy, 1975.
7. Zie in dat verband: Mircea Eliade, *Initiaties, ritën, geheime genootschappen*. Katwijk. Servire, 1984 (2).