

persoonlijkheid kan hier het slachtoffer van een tirannie van het verleden zijn of kan zich in dwanghandelingen gefixeerd weten. Wollheim heeft dit alles op een, weliswaar 'droge', maar toch oorspronkelijke manier kunnen samenvatten in zijn visie op het persoon-zijn als proces.

Tenslotte nog dit. De auteur van *Thread of Life* zet zijn werk in met een citaat uit het dagboek van Kierkegaard: "Het is volstrekt juist, zoals de filosofen zeggen, dat het leven retrospectief moet worden begrepen. Ze vergeten echter de andere voorstelling dat het leven prospectief moet worden geleefd". Kierkegaard gaat dan verder met de volgende overweging: "Als men dan nadenkt over deze voorstelling wordt het meer en meer vanzelfsprekend dat het leven nooit echt in de tijd kan worden begrepen, om de eenvoudige reden dat ik op geen enkel bijzonder moment het noodzakelijke rustpunt vind van waarop ik - retrospectief - het leven kan begrijpen" (eerste aantekening van 1843). Men beoordeelt inderdaad nooit een afgewerkt leven, omdat men het niet als een object in bezit heeft en als een voor zich liggend voorwerp kan observeren. Men is zelf een levende persoon, en, levend, beoordeelt en begrijpt men steeds slechts dit leven op een fragmentarische manier. Het leven is pas dan volledig wanneer het wordt afgesloten, wanneer de levensdraad definitief wordt doorgeknipt, wanneer men is gestorven. Maar wie kan dat leven overzien? Wie kan het leven van de andere in zijn volledigheid als het niet te objectiveren leven van een overledene overschouwen? Er bestaat een kunst van de biografie, en sommige biografen slagen erin een persoon op een heel levendige manier op te roepen. Maar moet men niet tegelijk bekennen dat geen enkele biografie volledig kan zijn en op volledigheid aanspraak kan maken? Zal men van belangrijke persoonlijkheden niet steeds nieuwe biografieën maken? Wollheim is zich hier natuurlijk wel van bewust en zijn boek geeft daarom de toekomstige biograaf interessante suggesties - hoewel de goede biograaf, zoals de goede romanschrijver, niet op de wijsgeer zal wachten voor de beoefening van zijn kunst.

Jacques DE VISSCHER

* * *

STERKE EMOTIES

Gabriele Taylor, *Pride, Shame and Guilt. Emotions of Self-Assessment*.
Oxford. Clarendon Press, 1985, 144 blz., £ 17, 50, ISBN 0 19 824620 X.

Het lijkt erop dat de wijsbegeerte de studie van de emoties al te gemakkelijk aan de psychologie heeft overgelaten, een gedragswetenschap die zich niet meer met de vraag kan inlaten wat bijvoorbeeld 'schaamte' in wezen is. Als daarenboven filosofen ten allen prijze een wetenschappelijke indruk willen wekken en voor de empirische verifieerbaarheid van de psychologie - als die bestaat - niet willen onderdoen, dan is het gevaar helemaal niet denkbeeldig dat men van de emotionaliteit en van haar concrete gestalten slechts nog een verschaald beeld overhoudt. Waar moet men dan nog terecht voor de beschrijving of voor

de preciese evocatie van de gevoelens die ons dagelijks bestaan kleuren? Het antwoord is eerder eenvoudig: de literaire kunstenaars hebben ons een indrukwekkende hoeveelheid materiaal verschaft. Ze hebben daarenboven in hun beschrijving en aan de emoties de passende context verleend door ze in de levensvormen te integreren. Wat leren we niet allemaal uit het oeuvre van William Shakespeare, Jane Austen, Marcel Proust? Ze leveren ons hele anthologieën van het rijk der gevoelens.

Allemaal literatuur en geen empirie, zo zou men kunnen opwerpen. Maar is deze overweging wel terecht en niet al te vooringenomen gemaakt? Waar zouden we in deze empirie onze begrippen en onze referenties om een onderscheid te maken tussen jaloezie en afgunst vandaan halen? Er bestaat eigenlijk geen empirie zonder visie die haar wortels in de doorleefde levensverhalen kent. Zowel de antieke tragici als de grote Russische auteurs zoals Tourgeniev en Dostojevski bieden ons met hun beschrijvingen van droefheid en haat, van melancholie en nostalgie, van hoogmoed en nederigheid een empirie *par excellence*. De wetenschappelijke psychologen - als die bestaan - kunnen het uiteindelijk niet beter.

En de filosofen? Als ze enige zin voor wijsheid hebben, moeten ze hun schuld (in de zin van schatplichtig zijn) jegens de romanciers en de dichters wel bekennen. Geïnspireerd door de literatuur kunnen ze naar het wezen van een emotie peilen door bijvoorbeeld een fenomenologie van de schaamte te schrijven; of kunnen ze analytisch de epistemologische, antropologische en ontologische implicaties van een literaire evocatie opsporen. Hoe eenzijdig ook, maar Sartre komt de verdienste toe in zijn eerste grote werk, *L'Être et le Néant* (1943), een fascinerende fenomenologie van 'la honte', van het 'être regardé' te hebben geschreven. Maar in het Frans taalgebied schijnt Sartre wel een van de laatsten te zijn die, goed gewapend door zijn uitzonderlijk stillistisch talent, zich in de literaire verbeelding van de emoties heeft gewaagd.

In het Angelsaksisch taalgebied laat men zich de jongste tijd echter niet onbetuigd. Instructief is ongetwijfeld het verzamelwerk *Explaining Emotions* (red.: Amélie Oksenberg Rorty, University of California Press, 1980), waarin ook Gabriele Taylor een bijdrage over trots heeft gepubliceerd. Deze auteur, verbonden aan de St. Anne's College te Oxford, heeft nu in een boek van bescheiden omvang drie emoties bestudeerd: trots, schaamte en schuld. De drie essays, die aan deze gevoelens zijn gewijd, vormen het centrale gedeelte van haar studie en worden tegelijk heel didactisch en functioneel omkaderd door een inleidend hoofdstuk over de emoties en hun benaderingswijzen, en door een afsluitend hoofdstuk over de integriteit - morele werkelijkheid waarin trots, schaamte en schuld hun existentiële vervlechting kennen.

In dit eerste hoofdstuk beklemtont Taylor dat de emoties zich niet in een vacuum bevinden of werkzaam zijn. Als trots, bijvoorbeeld, een waardering van het zelf is, dan heeft deze auto-evaluatie een referentiekader, een geloofs- of overtuigingsstelsel waarbinnen en waardoor deze emotie haar waarderende werking kan uitoefenen. Zelfinzicht in deze aanlegenschap helpt de betrokkene niet alleen dat hij in het 'hoe komt het dat?' enige klaarheid kan brengen, maar ook dat hij op zijn bestaan en zijn projecten een andere kijk kan

ontwikkelen. In dat verband moet het ook duidelijk zijn dat de onderzoeker zelf de onderliggende waardesystemen of de evaluatieve implicaties moet onderkennen.

In het tweede hoofdstuk, gewijd aan trots en nederigheid, toont Gabriele Taylor zich in sterke mate jegens David Hume schatplichtig. Zij komt dan tot de bepaling van trots als "het zelf-gerichte genoeg, gestoeld op een onderscheiden genoeg dat afgeleid is van iets dat ook van mij is" (blz. 20). Taylor sluit niet volledig bij Hume aan omdat zij vooral het overtuigingsstelsel wil beklemtonen waarbinnen het zelf het object van trots kan zijn. Zelfs indien ik trots ben op een van mijn bezittingen, dan sluit dat voor onze auteur in dat ikzelf bij deze bezittingen ben betrokken die ik binnen een bepaald referentiekader voor mijzelf belangrijk en waardevol acht. Ik voel dus niet alleen een genoeg in de eigen of zelfstandige hoedanigheden van deze bezittingen. Daarenboven sluit ik mij niet slechts in mijn overtuiging op; in mijn trots ben ik niet alleen trots ten aanzien van mezelf, maar ook ten aanzien van anderen. Bijgevolg moet ik veronderstellen dat ik mijn evaluaties en overtuigen met anderen deel. Deze referentie naar de andere vinden we ook bij Hume terug.

Tegenover de trotse persoon staat de nederige, hoewel men toch niet kan volhouden dat de nederige en de trotse volstreekte tegenpolen zijn; dit kan men zich uiteindelijk maar voorstellen als trots tot arrogantie verkeert. Maar niettemin zoekt de nederige zeker geen trots, ook niet de trots ten aanzien van de eigen nederigheid. De nederige vergelijkt zichzelf niet met de anderen en toont zichzelf niet als het object van zijn waarderingen.

Is schaamte niet een preciezere tegenpool voor de emotionele trots? In ieder geval, zo meent Gabriele Taylor in het derde hoofdstuk van haar boek, veronderstelt de schaamte, zoals de trots, een publiek domein, "de gedachte dat ogen op ons zijn gericht" (blz. 53, 57). Maar het merkwaardige hierbij is dat de beschaamde persoon zijn schaamte kent door het feit dat hij als het ware met die ogen van de andere naar zichzelf kijkt en op die manier zijn handelingen of gedragingen beoordeelt en afkeurt. De zelfkennis, die eigenlijk niet bij anderen aanwezig mag zijn, wekt het onbehagen op. (Helaas alleen in deze context citeert Taylor bij wijze van illustratie Genesis 3:7: "hun beide ogen gingen open en ze merkten dat ze naakt waren" - blz. 59). In het verband met de aanwezigheid van de andere bekritiseert de auteur de visie van Jean-Paul Sartre als een over-simplificatie: is het zo evident dat de observator van diegene die bekeken wordt kritisch is en dat zijn beschrijving van de handeling door de andere aanvaard wordt? Voor Taylor zijn deze implicaties slechts enkele uit de diverse mogelijkheden.

In haar hoofdstuk over schaamte maakt Gabriele Taylor ook enkele interessante vergelijkende beschouwingen over het 'in-verlegenheid-gebracht-worden' (*embarrassment*). Minder gewichtig als emotie betekent de verlegenheid ook een kwetsbaarheid ten aanzien van de andere en van de publieke situatie. Iemand in verlegenheid brengen gebeurt wanneer men hem in een bepaalde aanlegenschap geen recht laat wedervaren en men hem daardoor 'van-zijn-stuk' brengt. Maar, zoals Taylor terecht opmerkt, kan iemand, die zich van de anderen niets aantrekt, helemaal niet in verlegenheid worden gebracht (blz. 74). En dat geldt misschien toch niet zo voor de schaamte.

Uitdrukkelijk ziet de auteur van het boek de schaamte als een morele emotie, omdat schaamte uiteindelijk met het zelf-respect en bijgevolg met de zelfwaardering te maken heeft. Met instemming citeert zij daarom uit Plato's *Politeia* (II, 671c) dat de schaamte de mens beschermt tegen oneervolle daden (blz. 82, voetnoot).

Korter is het hoofdstuk over schuld en wroeging. Men moet hierbij niet alleen een onderscheid tussen beide begrippen maken, maar ook tussen schuldig *zijn* en zich schuldig *voelen*. Men kan zich schuldig voelen zonder het te zijn, en omgekeerd. Dit is nu eenmaal het onderscheid tussen de morele emotie en het morele feit dat erin bestaat dat men een vergrijp heeft gedaan en dus de wet heeft overtreden. Berouw (*remorse*) is voor Taylor het schuldgevoel waarbij men de verkeerde daad afkeurt en het herstel van het zelf beoogt; het is de erkenning van de schuld die de eerste stap in de richting van de (morele) redding (blz. 101) en van het materiële herstel (blz. 104) van de fout betekent. Op die manier wordt de verantwoordelijkheid volledig geassumeerd.

In het slothoofdstuk, over de integriteit, poogt de auteur de drie emoties binnen een ethisch concept te brengen. "De integre persoon", zo schrijft Taylor, "is niet corrupt, hij is autonoom en neemt zijn verantwoordelijkheid voor zijn keuzen en acties. Wat hij doet of kiest, is hem waarlijk eigen" (blz. 109). In zo'n bepaling is het duidelijk dat de auteur hier de integrale persoonlijkheid op het oog heeft en niet partiële componenten van het gedrag in hun loutere causaliteit en contingentie. Precies daarom is de integriteit wezenlijk ethisch. In dit perspectief moet aan het vermogen om zichzelf te beoordelen en te evalueren aandacht worden geschonken, in die zin dat de integere persoon niet steeds opnieuw tegen de eigen evaluaties in 'zondigt'. De verlangens die hij boven andere waardeert, wil hij tegelijk onderkennen en er naar handelen. Dit niet alleen voor zichzelf, maar ook publiekelijk, en in die zelfde lijn neemt hij zijn verantwoordelijkheid op.

Wat heeft deze integriteit met al haar implicaties nu met de hier besproken gevoelens te maken? Trots, schaamte en schuld komen aan bod wanneer de integriteit ter discussie komt. Welke gevoelens ontstaan er wanneer iemand zo handelt dat zijn integriteit in het gedrang komt? Het is klaar dat de integere persoon eerlijk en rechtuit is; kan hij echter deze deugden niet opbrengen en heeft hij tegelijk nog steeds een gevoel voor zijn integriteit, dan zal hij, ook voor zichzelf, niet veel reden hebben om trots te zijn, en dan zal hij ongetwijfeld schaamte- en schuldgevoelens kennen. De zelffchting en het zelfrespect gaan (tenminste gedeeltelijk) verloren, waardoor men noch trots noch nederig kan zijn; men kent de schaamte voor de kwetsende beoordeling van de andere die dezelfde waardecriteria hanteert en waardoor men zich een te verachten persoon beschouwt; tenslotte treedt het schuldgevoel op omdat men verkeerd handelt en omdat men zichzelf als een slecht persoon erkent (blz. 135).

Gabriele Taylor heeft in een vrij coherent boek enkele fundamentele problemen van de ethische emotionaliteit ter sprake gebracht. Haar benadering is eerder analytisch, hoewel ze de fenomenologische bronnen niet schuwt. Sartre en Scheler komen uitdrukkelijk ter discussie; ook maakt ze veelvuldig van de wereldliteratuur gebruik. Alleen is het verwonderlijk dat ze uit de religieuze en spirituele geschriften nauwelijks of niet put. Het is een rijke en vruchtbare bron die ze onaangeroerd laat; dit is voor de diepgang van haar essay toch wel

een duidelijke lacune. Onze existentiële thematisatie van nederigheid, schaamte en schuld is immers aan de 'Wirkungsgeschichte' van de bijbelse spiritualiteit schatplichtig.

Jacques DE VISSCHER

* * *

DE LETTERLIJKHEID VAN DE WERKELIJKHEID

Cornelis Verhoeven, *De letter als beeld. Essays*. Baarn. Ambo, & Schoten, Westland, 1987, 160 blz., 570 fr., ISBN 90 263 0813 2.

'Verwondering' blijft in het oeuvre van Cornelis Verhoeven ongetwijfeld de centrale idee. Kijkt men een van zijn vroegere werken na, *Inleiding tot de verwondering* (1967), trouwens nog altijd een van de beste introducties tot het denken voor ons taalgebied, dan vindt men er talrijke articulaties van deze centrale idee in terug. Bijvoorbeeld: "De verwondering is de houding van de mens tegenover het mysterie van de dingen; daarom is zij principieel machteloos, niet ordenend" (blz. 49). Welnu, deze zelfde gedachte blijft de rode draad in een nieuwe verzameling opstellen, waarin de auteur de filosofie omschrijft "als de instantie die uitgerekend vraagtekens zet bij alles wat zich als vanzelfsprekend en definitief aandient, inclusief de vooruitgang, die dus a priori ook niet wil weten van definitieve resultaten en dogma's en altijd vraagtekens zet bij systemen" (blz. 113).

Op het einde van het essay 'aanhalingstekens' vraagt Verhoeven zich af: "Is de werkelijkheid zelf bezig haar letterlijkheid te verliezen en tot metafoor te verdampen?" (blz. 41). Het ziet er naar uit dat de auteur bedoelt dat de werkelijkheid als dusdanig moet worden benaderd. De werkelijkheid is er en moet niet (elegant) worden geconstrueerd. Zijn gedachte is "... naar gelang gebeurtenissen belangrijker zijn en meer ernstig genomen worden, verwijzen zij minder naar iets anders en moeten zij meer letterlijk genomen worden" (blz. 37). Er bestaat inderdaad een zucht om alles en nog wat ofwel te verklaren, ofwel tegen de achtergrond van theorieën van welke aard ook (psychologische of sociologische mechanismen) inzichtelijk te maken. Maar naar aloude fenomenologische traditie geldt hier dan precies de kritiek dat men niet *ter sake* is, dat men de fenomenen niet neemt zoals ze zijn, dat men de werkelijkheid niet letterlijk neemt en de feiten niet respecteert. Men moet eigenlijk zelfs het risico lopen dat men bij de onverklaarbaarheid of bij de absurditeit blijft stil staan.

Deze gedachte, dat men de feiten moet respecteren, die een uitdaging zijn voor de eigenmachtigheid van het denken, overweegt onze auteur naar aanleiding van gebeurtenissen en vragen die hem aan het letterlijke, het als-dusdanige doen herinneren. Zijn uitgangspunt is de beroemde roman van Umberto Eco, *De naam van de roos*, die een mooie aanleiding vormt om iets over de 'leesbaarheid van de wereld' te vertellen. Dat de natuur een leesbaar boek zou zijn, is al een oud beeld. Maar hoe leesbaar is dit boek vandaag nog?