

HET ANALYTISCH EXISTENTIALISME VAN ARNOLD BURMS

Massimiliano Simons

Achter de gecanoniseerde stromingen die je in ieder filosofisch handboek tegenkomt, schuilt een diversiteit aan lokale filosofische tradities. Deze dreigen nogal eens over het hoofd te worden gezien. Wie in de laatste vier decennia les gevolgd heeft aan het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte (HIW) aan de KU Leuven kwam zo ongetwijfeld in contact met een traditie van denkers met een particuliere filosofische fascinatie voor symbolen en rituelen. Wat daarbij steeds op het spel stond was een dieper inzicht in de aard van het menselijk verlangen en de menselijke drijfveer voor zingeving, erkenning en relevantie.

Bij dit soort thema's denkt men wellicht aan Leuvense filosofen zoals Herman De Dijn, Paul Moyaert, Rudi Visser, Paul Cortois, Bart Pattyn of Roland Breeur.¹ Maar hier wil ik me toelagen op een ander cruciaal denker binnen deze Leuvense 'symbolische school', namelijk Arnold Burms.² Zijn bijdrage aan deze traditie wordt, in tegenstelling tot het bovenstaande lijstje, minder vaak uitgelicht en besproken. Dat heeft te maken met het feit dat Burms vooral artikels schrijft. De voornaamste uitzondering is *De rationaliteit en haar grenzen* (Van Gorcum, 1986), het boek dat hij met Herman De Dijn publiceerde. Verder bestaan slechts bundelingen van artikels, zoals *Ik, zelf: essays over identiteit en zelfbewustzijn* (Peeters, 2000) met Roland Breeur, *Waarheid, evocatie, symbool* (Peeters, 2011), en *De sacraliteit van leven en dood* (Pelekmans, 2011) met De Dijn.

Toch zijn er goede redenen om deze artikels ter hand te nemen. Ze typeren zich allereerst door een buitengewone helderheid. Hierdoor bieden ze een waardevolle bron om ook de inzet van de andere Leuvense denkers te begrijpen. De invloed is bovendien vaak heel expliciet. Er zijn weinig Leuvense dankwoorden waarin Burms niet uitdrukkelijk wordt vermeld. Daarom biedt het werk van Burms wellicht de beste toegangspoort om de fundamentele inzet van deze Leuvense traditie te begrijpen. Het is daarom niet het doel van deze inleiding om een uiteenzetting te geven van de volledige filosofie noch de gehele biografie van Burms.³ Eerder wil ik kort de centrale motivatie achter zijn filosofie weergeven (sectie 1) om vervolgens aan te geven hoe dat aan de basis ligt van zijn centrale concepten (sectie 2), wat op zijn beurt een leeswijzer biedt voor een reeks Leuvense filosofen (sectie 3). Hopelijk verheldert dat de inzet van de vertaling en het interview die op deze tekst volgen.

Een filosofie van het symbolische

In 1978 verdedigde Arnold Burms zijn doctoraat “Vrijheid, verantwoordelijkheid, menselijke waardigheid en determinisme. Een discussie met de analytische filosofie” met Wim de Pater als promotor. Zoals hij in het interview aangeeft hield het probleem van vrije wil en determinisme hem al vanaf zijn jeugd bezig. Wat hem tot de filosofie bracht, was een confrontatie met een aantal analytische filosofen die het probleem van vrije wil als een schijnprobleem ontmaskerden. Het is die stijl van filosoferen die hem vanaf het begin interesseerde: filosofie als het ontzenuwen van abstracte filosofische problemen via conceptuele analyse en het vakkundig gebruiken van een aantal alledaagse en intuïtieve tegenvoorbeelden.

Die stijl is al in de eerste publicaties van Burms herkenbaar, die zullen uitmonden in *De rationaliteit en haar grenzen*.⁴ In dat boek ontzenuwen Burms en De Dijn een hele resem aan filosofische debatten, van vrije wil en scepticisme tot persoonsidentiteit. De klassieke benaderingen typeren zich door een miskennis van wat zijzelf de ‘zingevende interesse’ noemen. Het boek start met de ambitieuze vraag ‘Wat drijft de mens?’. Al snel duiken twee intuïtieve antwoorden op. Ofwel wordt er gewezen op de fundamentele *kennisinteresse* dan wel op een *beheersingsinteresse*. Het menselijk gedrag valt met andere woorden vaak te lezen als een poging om ofwel kennis dan wel controle over een fenomeen te verkrijgen. Neem de vraag waarom je eerlijkheid waardeert. Hierop kan je antwoorden dat je ultiem gedreven wordt door een verlangen de juiste kennis over je vrienden te verkrijgen. Eveneens zouden we het begrijpen als je zegt dat die waardering voortkomt uit het verlangen om niet voor verrassingen te staan. Eerlijkheid staat dus zo in functie van het vergaren van kennis of de controle over de wereld. Wat Burms en De Dijn echter betogen is dat er centraal nog een derde interesse meespeelt die veel van ons gedrag verstaanbaar maakt, maar die vaak niet wordt erkend: de *zingevende interesse*. Je kan bijvoorbeeld ook wensen dat naasten eerlijk tegen je zijn, zelfs al levert die eerlijkheid je geen relevante kennis noch controle op. Ook belogen worden over de kleinste pietluttigheden kan een persoon in zijn waardigheid krenken.

Het boek vormt een goede insteek in Burms’ werkwijze die je in de meeste van zijn teksten terugvindt,⁵ want de centrale leidraad van zijn denken kan men samenvatten als een tweevoudig proces. De eerste stap is aantonen dat wat op het eerste gezicht een fundamenteel filosofisch probleem lijkt, eigenlijk niet meer is dan een schijnprobleem. Dat is vertrouwd terrein dat je terugvindt bij de grote helden van Burms, zoals Ludwig Wittgenstein, Gilbert Ryle of Peter Strawson. Een vaste verwijzing is bijvoorbeeld het artikel “Freedom and Resentment” van Strawson, waarin deze tracht aan te tonen dat het probleem van determinisme en verantwoordelijkheid eigenlijk een schijnprobleem is.⁶ Strawson doet dat door te argumenteren dat ons geloof in vrije wil niet gebaseerd is op theoretische aannames over hoe de wereld in elkaar zit – en die zouden kunnen worden

tegensproken door wetenschappelijke inzichten – maar op zogenaamde ‘reactieve attitudes’: de natuurlijke neiging waarmee wij andere individuen als morele personen benaderen die we verantwoordelijk houden voor hun daden. Die attitudes kunnen we simpelweg niet uitschakelen, tenzij tijdelijk en in specifieke omstandigheden (de zogenaamde objectiverende attitude). Of we op theoretisch niveau al dan niet overtuigd zijn dat vrije wil bestaat, heeft geen effect op hoe we in de praktijk de handelingen van andere mensen beoordelen. Het is dus een schijnprobleem.⁷

Maar wat het werk van Burms bovenal interessant maakt is de tweede stap, die op deze ontmaskering van schijnproblemen volgt. Het is deze tweede stap, die van belang is om het werk van andere Leuvense filosofen te begrijpen. Nadat een probleem is ontmaskerd als schijnprobleem, rijst immers de volgende vraag op: als de filosofische kwestie eigenlijk geen probleem is, hoe komt het dan dat het zich steeds als probleem blijft aandienen? Dit is het punt waarop de eigen insteek en terminologie van Burms, die hij ontwikkelt in dialoog met zijn Leuvense collega’s, begint te werken. In essentie komt het neer op de stelling dat deze talloze schijnproblemen een bijproduct zijn van de miskennis van de specifieke manier waarop ons verlangen naar betekenis en zingeving werkt. We komen dus weer uit bij de zingevende interesse, die Burms tracht te analyseren in termen van relevantie, symbool, belichaamde betekenis, transcendentie en contingentie. Het is in deze zin dat ik het wil hebben over een *analytisch existentialisme*. Wat op het spel staat zijn de ultieme betekenisvragen van de filosofie: hoe moet ik me oriënteren in het leven? Wat verlang ik van anderen? Hoe voorkom ik dat ik me richt op de verkeerde waarden in het leven? En juist zoals bij het existentialisme is er geen ultieme essentie waarop ons bestaan kan terugvallen. De teksten van Burms trachten echter verder begrip te bieden in deze existentiële vragen via een analyse die geformuleerd wordt in een stijl die nauw aansluit bij de analytische filosofie.⁸

De breekbaarheid van het verlangen

Een manier om te vatten wat er hier speelt is via een verwijzing naar een ander, vroeg artikel van Burms. In ‘Proper Names and Magical Symbols’ gaat Burms op het eerste gezicht in op een technische discussie, namelijk over hoe we ‘eigennamen’ begrijpen. Moeten we de naam ‘Arnold Burms’, bijvoorbeeld, interpreteren als een afkorting van een reeks beschrijvende eigenschappen, zoals ‘de coauteur van *De rationaliteit en haar grenzen*’? Of moeten we over eigennamen nadenken in navolging van Saul Kripke en zijn causale theorie van eigennamen: een naam wordt verbonden aan een individu door een initiële doopact, waarnaar vervolgens alle andere gebruiken kunnen worden terug getraceerd?⁹ Het intuïtieve karakter van die tweede theorie kan duidelijk worden gemaakt met een klein gedachtenexperiment. Het is aannemelijk dat de meeste

lezers van dit stuk niets meer over Saul Kripke weten behalve dat hij de auteur is van *Naming and Necessity*. Mocht de klassieke opvatting over eigennamen juist zijn, zou dat neerkomen op het feit dat voor die lezers ‘Saul Kripke’ niets anders is dan een afkorting voor de beschrijving ‘de auteur van *Naming and Necessity*’. Maar stel nu dat het manuscript eigenlijk geschreven was door een obscuur ander figuur, die Schmidt heette, maar die stierf zonder het werk ooit uit te geven. Kripke vond het manuscript en gaf het vervolgens onder eigen naam uit. Over welk individu heeft de lezer het dan als hij over Saul Kripke spreekt? Uit de klassieke theorie zou volgen dat de lezer eigenlijk aan het spreken is over het individu dat Schmidt heet, aangezien die aan de beschrijving voldoet. Maar intuïtief lijkt dat fout: we hebben het nog steeds over Kripke, maar hebben slechts verkeerde opvattingen over hem: zelfs al verschuiven alle relevante beschrijvingen gelinkt met de naam Kripke, we blijven het toch over hetzelfde, materieel aan te duiden individu hebben.

Met dit op het eerste gezicht abstract en irrelevant debat wil Burms iets nieuws doen in het tweede deel van zijn artikel. Hij vraagt zich af of dat wat geldt voor eigennamen in het bijzonder, ook geldt voor vele van onze verlangens. Juist zoals bij eigennamen, is wat we verlangen vaak niet te vatten via bepaalde proposities of specifieke eigenschappen. Het gaat vaak over een verlangen naar een *concreet* object, persoon of symbool waar we slechts causaal-materieel mee zijn verbonden. "Mensen kunnen sterk gehecht zijn aan een individueel object O omdat en alleen omdat O toebehoorde aan persoon X of op een andere manier gerelateerd was aan X."¹⁰ Burms geeft een voorbeeld van Susan Sontag, die sprak over de waarde die we aan foto's kunnen hechten en gefascineerd was door "onze weerzin om de foto van een geliefde te verscheuren of weg te gooien, vooral van iemand die dood of ver weg is."¹¹ De specifieke eigenschappen van dat object doen er vaak niet toe, en kunnen gerust veranderen zonder dat het object in waarde afneemt. Zelfs als de persoon niet goed zichtbaar is op de foto, of de foto verkreukeld, gescheurd of afgeschenen is, kan hij toch zijn waarde behouden. Dit soort objecten van onze verlangens noemt Burms in navolging van Mary Douglas 'magical symbols'.¹²

Gerelateerd daarmee spreekt Burms in latere teksten ook van "zwak" en "sterk belichaamde betekenissen".¹³ Bij een zwakke belichaming kunnen inhoud en vorm makkelijk van elkaar gescheiden worden. Als iemand je vraagt wat er vandaag in het nieuwsjournaal gezegd is, kan je dat makkelijk parafraseren zonder dat er iets relevants verloren gaat. Bij sterk belichaamde betekenissen ligt dat moeilijker. Wanneer iemand je vraagt samen te vatten waar een gedicht over gaat, of je uithoort over de betekenis van een ritueel, vinden we dat in de regel veel lastiger. De inhoud lijkt moeilijk van de vorm te scheiden, en het liefst zouden we die persoon gewoon tot het materiële object – het gedicht, het ritueel – brengen en *tonen* wat de betekenis juist is.

Die intrinsieke link tussen de objecten die we belangrijk vinden en hun materialiteit brengt ook een aantal spanningen en paradoxen met zich mee. Zo is

het lastig om enige verdere fundering te geven over waarom dat object – en geen equivalent met dezelfde eigenschappen – ons zo fascineert. We verlangen naar zaken, maar kunnen dat niet goed verantwoorden. Eerder wordt dit soort verlangen getypeerd door een transcendentie: hetgeen echt van tel is in het object van ons verlangen is iets dat steeds aan onze beschrijvingen ontsnapt. Die transcendentie is bovendien verbonden met het feit dat onze verlangens uitiem op een contingent element gebaseerd zijn: mochten onze wegen nooit dat specifieke boek of die concrete persoon gekruist hebben, dan zou hetgeen we in ons leven als uitiem significant ervaren misschien ook iets anders zijn. Analoog is het mogelijk dat, als we datzelfde object tegenkomen, maar het zou andere eigenschappen hebben, het evengoed een diepe impact zou hebben op wat we zelf belangrijk vinden. Mocht onze levenspartner bijvoorbeeld een andere politieke overtuiging, afkomst of muzieksmaak hebben, is het waarschijnlijk dat ook wij uiteindelijk anders naar die zaken zouden kijken die zo belangrijk zijn voor die partner.

Het is dit contingent en transcendent karakter van onze dierbaarste verlangens dat vaak gepaard gaat met een zeker ongenoegen. Het besef dat wat uitiem van tel is, tegelijkertijd berust op toeval, kan vaak (hoewel niet altijd) als storend worden ervaren. Het is deze ervaring die volgens Burms een ander licht kan werpen op de ontmaskerde schijnproblemen. Volgens hem ontstaan die schijnproblemen immers vaak als een respons op dit breekbare karakter van onze verlangens. De fundamenteel existentiële vragen die uit deze breekbaarheid volgen – hoe kan ik garanderen dat wat ik belangrijk vind ook écht van tel is? Hoe voorkom ik dat ik niet begoocheld raak door iets onbelangrijks? – zijn fundamenteel onoplosbaar. Het is onvermijdelijk dat de ultieme antwoorden op die vragen een mate van contingentie vertonen. De stelling van Burms is dat, in een poging aan deze fundamentele onoplosbaarheid te ontsnappen, deze existentiële problemen vaak vertaald worden in een filosofische vorm waarin ze schijnbaar wel een antwoord kunnen krijgen.

Een voorbeeld daarvan is het scepticisme, in de vorm van de vraag naar hoe we zeker kunnen zijn dat we kennis over de buitenwereld hebben. Wat voorkomt dat al onze opvattingen over de wereld fout zouden kunnen zijn? Voor Burms is dit probleem een verwarring die voortkomt uit een extrapolatie van een ander zinvol fenomeen. We kunnen over vele alledaagse zaken foute kennis blijken te hebben. Ik kan me bijvoorbeeld vergissen over welke dag het is of verkeerdelijk denken dat ik mijn sleutels meenam, terwijl ze nog op de keukentafel liggen. Die fouten komen we typisch te weten door het gebruik van simpele testprocedures, bijvoorbeeld door naar de kalender te kijken of onze jaszakken te doorzoeken. Het is precies door die testprocedures dat we ook met de ervaring geconfronteerd worden dat we ernaast kunnen zitten. Het scepticisme, echter, extrapoleert de ervaring dat we ons kunnen vergissen vervolgens tot het geheel van de testprocedures: wat als *alle* testprocedures er naast zouden zitten? Voor Burms is deze extrapolatie echter betekenisloos: het is niet meer duidelijk wat het zou

betekenen te kunnen controleren dat we ernaast zouden zitten over het ernaast kunnen zitten. Wat zouden de concrete gevolgen uit een positief of negatief antwoord zijn?

Waarom is het scepticisme dan toch zo'n hardnekkig wederkerend probleem? Volgens Burms komt dat omdat er eigenlijk iets anders achter schuilgaat, namelijk een reële existentiële angst over onze eigen verlangens: hoe weet ik dat ik me wel op de juiste dingen in het leven richt? Zoals we zagen, heeft dat existentieel probleem geen sluitend antwoord. Het is niet duidelijk welk soort informatie die vraag werkelijk zou kunnen beslechten. Door die existentiële vraag echter te vertalen in een epistemologisch probleem, lijkt een antwoord op het eerste gezicht wel mogelijk. Het lijkt beter in te beelden dat we een sluitend epistemologisch argument vinden dat al deze onzekerheid wegdenkt. Het is niet toevallig dat de geschiedenis van het scepticisme diep verbonden is met de geschiedenis van de godsdienstoorlogen.¹⁴ Ook daar werd een existentieel sceptisch probleem – hoe voorkom ik dat ik het verkeerde christelijke geloof belijd? – vertaald in een epistemologisch probleem – over hoe we zekerheid kunnen verkrijgen en epistemische geschillen voor eens en altijd zouden oplossen.

Deze diagnose speelt ook fundamenteel mee in het in dit nummer vertaalde artikel van Burms. Hierin pikt hij in op een klassiek debat in de analytische wetenschapsfilosofie, namelijk over de vraag of de door de wetenschap gepostuleerde entiteiten – atomen, genen, zwarte gaten – ook *werkelijk* bestaan (en of we dat mogen aannemen).¹⁵ Gezien wetenschap mensenwerk blijft en de wetenschapsgeschiedenis een kerkhof is van achterhaalde theoretische entiteiten – zoals flogiston of ether –, kunnen we dan zeker zijn dat onze huidige wetenschappelijke theorieën waar zijn? Na de Tweede Wereldoorlog ontstond in de analytische wetenschapsfilosofie een consensus dat het realisme inderdaad belangrijk is en verdedigd moest worden, maar bleef het tegelijkertijd onduidelijk in welke vorm dat moest gebeuren. Deze consensus werd in vraag gesteld door Bas van Fraassen, beginnend met *The Scientific Image* (Clarendon Press, 1980). Hierin pleit hij voor een 'constructief empirisme', dat stelt dat het aanvaarden van een theorie helemaal niet hoeft te impliceren dat je moet aannemen dat de door de theorie gepostuleerde entiteiten ook 'echt' bestaan. Als alternatief schuift hij het criterium van 'empirische adequaatheid' naar voren: het centrale doel van wetenschap is het formuleren van theorieën en modellen die alle waarneembare processen een plaats weten te geven. Er is geen nood aan een extra metafysische claim over hoe onze theorieën niet enkel onze ervaringen, maar ook de 'echte' werkelijkheid achter die ervaringen adequaat weergeeft.

Burms zelf staat, zoals uit de tekst blijkt, positief tegenover deze positie. Burms en van Fraassen zijn dan ook goed bevriend. Al in 1995 organiseerde Burms een werkseminarie over diens werk, waar van Fraassen zelf ook aan deelnam, en in 2008 was hij de promotor van het eredoctoraat voor van Fraassen aan de KU Leuven. Op zijn beurt verwijst van Fraassen ook naar Burms,

bijvoorbeeld om zijn eigen begrip van een ‘stance’ te verduidelijken.¹⁶ Juist zoals Burms, schuwt van Fraassen er bovendien niet voor om, zoals Burms het in zijn laudatio uitdrukt, “het belang van emoties te benadrukken en existentialistische thema’s te introduceren in zijn epistemologische visie.”¹⁷

Het is in dit realismedebat dat Burms een voor hem typerende interventie maakt. Centraal staat nogmaals de vraag naar zingeving en relevantie: waarom hechten filosofen zo veel belang aan het verdedigen van realisme, terwijl je evengoed de waarde van wetenschap kan verdedigen vanuit een empiristisch standpunt zoals van Fraassen? Volgens Burms speelt ook hier een miskennen van de breekbaarheid van onze verlangens mee. Het wetenschappelijke wereldbeeld is voor vele mensen immers belangrijk en waardevol. Desondanks is het moeilijk om aan te geven waarom dat beeld juist belangrijk is. Wat kunnen liefhebbers van de wetenschap antwoorden op de opmerking van Paul Feyerabend, dat “there are other traditions for which Einstein is too uninteresting for examination”?¹⁸ Daarop lijkt niet meteen een zinvol antwoord te geven. Realisten willen aan die contingentie ontsnappen door dit wetenschappelijke wereldbeeld te verbinden met een ultiem fundament in de werkelijkheid: wetenschap is zo belangrijk omdat het ons vertelt hoe de wereld *echt* in elkaar steekt. Een existentieel vraagstuk over het belang van wetenschap wordt zo vertaald in een ontologisch probleem over de waarheid van wetenschappelijke theorieën, dat oplosbaar lijkt.

Algemener zijn er eigenlijk twee strategieën waarmee mensen trachten te ontkomen aan de breekbaarheid van onze verlangens. Allereerst is er de strategie die in het scepticisme en realisme meespeelde: het existentiële probleem wordt vertaald in een vorm die ogenschijnlijk suggereert dat een ultiem fundament van onze centrale verlangens bestaat. Andere voorbeelden hiervan zijn pogingen om onze ethische intuïties te gronden in evolutionaire principes, bijvoorbeeld door naastenliefde terug te herleiden tot *kin selection* of ouderliefde te herleiden tot het evolutionaire voordeel van de zorg voor de eigen kinderen.¹⁹

Deze eerste strategie ontkent de contingentie door een ontologisch fundament in de wereld aan te duiden. Een tweede strategie, echter, bestaat erin de breekbaarheid te miskennen door te ontkennen dat een verantwoording überhaupt nodig is. Wat we belangrijk vinden is dan niet onderhevig aan contingentie omdat het een volledige vrije en individuele keuze wordt: wat ultiem van tel is in mijn leven, is uiteindelijk een volledig vrije keuze van het autonome individu. Ook deze piste is voor Burms verdacht, wat zich precies uit in een kritiek van het autonomie-ideaal in de hedendaagse maatschappij: existentiële problemen worden vertaald in een vorm waarin het draait om het garanderen dat individuen hun eigen vrije keuzes kunnen maken. Hier ontstaat de kiem voor een maatschappijkritiek, die het maakbaarheidsideaal in onze huidige samenleving aanvalt als een miskennen van de breekbaarheid van onze verlangens. Veel van onze verlangens zijn immers niet te herleiden tot vrije keuzes, maar hangen af van een transcendente materialiteit waarover we geen volledige controle hebben. Het zijn niet wij die vrij kiezen om bepaalde zaken belangrijk te vinden, maar we

worden vaak aangespoord en verleid door iets dat buiten onze controle ligt. We vinden een bepaalde traditie belangrijk omdat het eenmaal de cultuur is waarin we opgroeiden of een kunstwerk verschijnt als significant omwille van de toevallige context waarin we er voor het eerst mee in contact kwamen. Het is dan niet meteen duidelijk wat het zou betekenen ervoor te kiezen deze zaken als irrelevant af te doen of ze in te ruilen voor iets anders. Of zo'n alternatief al dan niet aanspreekt valt immers niet volledig onder onze controle.

Leuvense sporen

De bovenstaande analyses hebben een reeks Leuvense denkers geïnspireerd, en het is ook in dialoog met hen dat Burms zijn concepten ontwikkeld en verfijnd heeft. Burms lezen kan dus helpen de inzet van het werk van deze traditie beter te begrijpen. Het meest voor de hand liggende voorbeeld daarvan is Herman De Dijn, een bekender figuur die ook meermaals in *De Uil* heeft gepubliceerd.²⁰ Vele van de ideeën die we bij Burms terugvinden zijn in een nauwe samenwerking en dialoog met De Dijn uitgewerkt. De Dijn staat zelf bekend als een cultuurfilosoof, die op kritisch-conservatieve wijze naar maatschappelijke vraagstukken kijkt. Zijn carrière begon echter als specialist in het werk van Hume en Spinoza. In deze denkers herkende De Dijn een naturalisme dat nauw aansluit bij wat we eerder bij Burms tegenkwamen: abstracte filosofische vraagstukken miskennen hoe we in de praktijk omgaan met onzekerheid of ethische kwesties. Het zijn die concrete praktijken die De Dijn in kaart wil brengen en die hij tegen abstracte filosofische principes uitspeelt.²¹

Dat is bijvoorbeeld de inzet van *Hoe overleven we de vrijheid?* (Pelckmans, 1994), waarmee De Dijn zich als cultuurfilosoof op de kaart zette. Dit boek vertrekt vanuit een analyse van de hedendaagse postmoderne mentaliteit. De Dijn typeert dit als een individualistisch denken, vertrekkend vanuit de maakbaarheid van de mens en waarbij tradities en waarden slechts verworden tot middelen van deze bewuste, individuele zelfontplooiing. Hij wil deze vrijheid niet opgeven, maar wijst op een spanning met de bovenstaande breekbaarheid van het verlangen: hoe verzoenen we het verlangen om alles naar onze hand te zetten met de inherente contingentie van onze verlangens, die steeds steunen op zaken waarover we geen controle hebben? "Dit betekent dat geluk of zinvolheid intrinsiek verbonden is met waarden die ons altijd enigszins ontsnappen, die transcendent zijn ten opzichte van ons streven en onze inspanning."²² Familiebanden zijn bijvoorbeeld geen resultaat van een bewuste overweging en lijken niet noodzakelijk het geschikte middel tot individuele zelfontplooiing. Toch is het belang van deze familiebanden overduidelijk, wat des te meer blijkt uit het ongemak en de spanningen die elke poging om met familie te breken met zich meebrengen.

Zeker bij De Dijn is het duidelijk dat dit soort filosofie vaak gepaard gaat

met een zeker conservatisme, een etiket dat ook Burms aanvaardt. Maar dat conservatisme is eerder een *effect*, dan de grond van deze filosofische benadering. Het is een resultaat van het antropologisch vertrekpunt: elk menselijk bestaan impliceert bepaalde betekenisstructuren waarzonder een zinvol leven niet mogelijk is. Deze structuren kiest noch verandert men zo maar, zeker niet op rationele manier, maar vormen juist de fundamentele waarden van het individu. Tegelijkertijd erkennen Burms en De Dijn dat deze waarden nooit vastliggen, maar verschillen in ruimte en tijd. Het gaat voor Burms of De Dijn niet om het verdedigen van een reeks concrete waarden, hoewel ze daar regelmatig toe neigen, maar in de eerste plaats om het creëren van aandacht voor het functioneren van deze zingevende waarden.

Hun werk impliceert daarom ook niet noodzakelijk een stopzetting van verandering of een terugkeer naar een verloren maatschappij, enkel een herbezinning op hoe maatschappelijke verandering gedacht moet worden. Men kan een waardensysteem niet simpelweg argumentatief herbouwen, maar wordt steeds geconfronteerd met deze symbolische inertie. Verandering blijft dus denkbaar en reëel. In die zin valt deze insteek te typeren als een formeel conservatisme of een *metaconservatisme*. Of je ‘progressief’ of ‘conservatief’ bent, zingevende symbolen zijn er nu eenmaal en men dient er rekening mee te houden.

Die boodschap vinden we ook in *De sacraliteit van leven en dood*. In deze essays gaan Burms en De Dijn in op een hele resem van bio-ethische debatten, gaande van het moreel statuut van embryo's tot debatten rond *human enhancement* en transhumanisme.²³ Ook deze debatten worden gediagnosticiseerd als een miskennis van de contingentie van vele van onze verlangens. In plaats daarvan willen ze “de aandacht vestigen op elementen van de morele ervaring die een zekere weerbarstigheid blijken te hebben wanneer men probeert ze in expliciete principes om te zetten of met de gangbare principes in overeenstemming te brengen.”²⁴ Zo kijkt Burms bijvoorbeeld tegenover het draagmoederschap. Ook daar draait het om het verlangen om een eigen kind te hebben, een verlangen dat zelf niet goed begrepen kan worden in de instrumentalistische logica volgens welke we ieders kinderwens moeten vervullen. “Enerzijds wordt er een immens gewicht toegekend aan de wens om een eigen kind te hebben; hierdoor beklemtoont men dus het belang of de betekenis van de bloedverwantschap. Anderzijds is het enkel mogelijk op die wens in te gaan als men bereid is biologische banden in een andere context als verwaarloosbaar voor te stellen.”²⁵ Dezelfde eicel, zaadcel en baarmoeder die voor het koppel zo belangrijk zijn – het moet een kind van *hun* lichamen zijn – wordt tegelijkertijd als betekenisloos voorgesteld voor de draagmoeder.

De Dijn heeft een gelijkaardig denken in talloze andere teksten verdergezet, bijvoorbeeld ook in zijn reflecties op de zorg: kunnen we een beladen notie zoals ‘menselijke waardigheid’ werkelijk reduceren tot een denken in termen van pijn en genot? Ook hier kan een herijkte visie op menselijke verlangens tot een bredere

invulling leiden van hoe zorg georganiseerd moet worden.²⁶ We moeten ons afvragen of “datgene waar het in het leven, zelfs tijdens de palliatieve zorg, op aankomt, werkelijk het *hebben* van (zo veel mogelijk) kwaliteitsvolle ervaringen” is en niet eerder “een bepaald soort mens te *zijn*, iemand die iets betekent voor anderen, die echt bijdraagt tot iets buiten zichzelf en daardoor juist zichzelf realiseert.”²⁷

Naast De Dijn zijn er nog een aantal andere collega’s die deze ideeën aan het werk zetten. Paul Moyaert gebruikt het bijvoorbeeld om thema’s in de psychoanalyse en religieuze praktijken te herdenken, in een kritische dialoog met zijn eigen promotor Antoon Vergote.²⁸ Zoals hij in voorwoord van *Ethiek en sublimatie* (SUN, 1994) aangeeft, kwamen veel van deze ideeën voort uit een leesgroep van Samuel IJseling rond de seminaries van Lacan, waar Burms en De Dijn ook aan deelnamen.²⁹ Zo tracht Moyaert bovenstaande visie van de breekbaarheid van het verlangen te mobiliseren om termen zoals drift, sublimatie en idealisering in de psychoanalyse te herdenken. Concreter gebruikt hij daarvoor ook de casussen van mystieke liefde, in navolging van Vergote, en hoofse liefde, in navolging van Lacan.³⁰

Juist zoals bij Burms, wordt dit verlangen ook causaal gedacht: het is niet gericht op een eigenschap, maar op een concreet materieel object. Een vaak herhaald voorbeeld van Moyaert is het kind dat zijn lievelingsbeertje verliest. “Op zo’n moment kan het kind zich in de ogen van de ouder soms bijzonder ‘onredelijk’ gedragen. Welwillende ouders zullen bereid zijn het verloren object te vervangen door een gelijksoortig en vergelijkbaar exemplaar. Welnu, voor zover de hechting *in de eigenschappen* van dat object is *gegrond*, staat niets een dergelijk *substitutieproces* in de weg.”³¹ Maar de realiteit is dat het kind vaak geen genoegen neemt met een substituut. Het moet *dat* speeltje zijn.

Op die manier leest Moyaert ook het gebruik van religieuze rituelen en iconen in het christendom. In *De mateloosheid van het christendom* (SUN, 1998) komt bijvoorbeeld de grenzeloze eis van ‘heb uw naaste lief’ centraal te staan, die op zich onuitvoerbaar is: niemand kan permanent al zijn naasten, inclusief zijn vijanden, liefhebben. “Door niets te verbieden zet de naastenliefde een deur open die rechtstreeks uitzielt op een oneindigheid (grenzeloosheid), zonder een nieuwe grens in het vooruitzicht te stellen. In het verlengde van de naastenliefde duikt geen punt op waar je volkomen gerust kunt zeggen dat je voldoende hebt gedaan voor en voldoende hebt gehouden van je naaste. Je had altijd nog iets meer kunnen doen.”³²

Wat we in plaats daarvan zien is dat religies deze mateloze eisen mediëren met symbolen en rituelen, om ze leefbaar te maken. Zo wordt de eis ‘heb uw naaste lief’ bijvoorbeeld vertaald in “een tweevoudige lijst van werken van barmhartigheid [...] die een handzame invulling biedt van het onhandelbare gebod.”³³ In die zin leest Moyaert, juist zoals Burms en De Dijn, religie in de eerste plaats als een symbolische praktijk.³⁴ Dat doet Moyaert bijvoorbeeld in zijn verdediging van beeldverering in het christendom. “Kritiek op beeldverering is

grotendeels gebaseerd op een verkeerd begrip van symbolisering, of erger, deze kritiek miskent de symbolische basis van godsdienst.”³⁵

Binnen de continentale traditie heeft ook Rudi Visker gelijkaardige ideeën gebruikt, om het werk van Heidegger, Levinas of Arendt te herlezen. Levinas staat bijvoorbeeld bekend om het idee van het ‘gelaat van de Ander’: het is de Ander die mijn zelfgerichtheid doorbreekt door een ethische eis.³⁶ Maar waar Visker op wijst, is dat deze alteriteit ook in onszelf schuilt. Onze verlangens worden immers getypeerd door iets dat buiten onze controle ligt, en dus iets dat fundamenteel vreemd aan ons is. We vinden bepaalde dingen belangrijk, maar we kunnen er tegelijkertijd niet de vinger op leggen waarom die zaken belangrijk voor ons zijn.

Visker heeft dit vervolgens toegepast op politieke debatten, bijvoorbeeld het multiculturalismedebat. Volgens hem komt de dominante invulling van het multiculturalisme neer op het verlangen om de angst voor het vreemde te overwinnen. We zouden in andere culturen achter de oppervlakkige verschillen iets universeels en vertrouwds moeten herkennen: “Hij is eigenlijk geen Ander, hij is zoals ik.”³⁷ Volgens Visker vertrekt dit discours echter van een verkeerdelijk beeld van onszelf en onze verlangens. De confrontatie met de andere cultuur toont ons niet iets vertrouwds en gemeenschappelijks, maar confronteert ons precies met het feit dat wat wij belangrijk vinden verbonden is met iets uitermate contingents, namelijk onze eigen cultuur. “Eigenheid is niet iets wat men bezit, het is eerder iets dat mij bezet en waar ik van tijd tot tijd op een vreemde manier door word bevangen. De Ander wijst mij door zijn andersheid op een buitenkant van mezelf waarin ik me tegelijk wel en niet herken.”³⁸ Als poging aan deze contingentie te ontsnappen herkent Visker de twee uitwegen die ook door Burms werden opgemerkt: ofwel de poging toch een ultiem fundament voor de superioriteit van de eigen cultuur zoeken (nationalisme) ofwel cultuur als iets volledig vrijblijvends en individueels beschouwen (individualisme). Beide opties miskennen weer de breekbaarheid van onze verlangens. Daartegenover plaatst Visker zijn hoop in de rol van de publieke sfeer. In navolging van Hannah Arendt, leest hij het publieke “als een sfeer die door zijn eigen karakter het subject zou kunnen ontlasten van een last die het niet aankan.”³⁹

Een goed illustratie daarvan is Viskers interventie in het hoofddoekendebate. Hij stelt dat het dragen van een hoofddoek geen teken is van een hyperreligieuze houding, maar daar juist een inperking van is. Juist zoals Moyaert wijst hij op de mateloosheid van deze religieuze eisen: je moet eigenlijk constant met God bezig zijn. Wat symbolen zoals een hoofddoek echter doen, is er paal en perk aan stellen: door een hoofddoek te dragen, moet je niet permanent aan God denken, maar kan je je ook op andere zaken richten terwijl je toch tegelijkertijd ergens met God bezig blijft. “De hoofddoek is geen teken van het geloof dat men heeft, maar de beheersing van iets wat ons anders zou verteren.”⁴⁰ Visker vergelijkt het met het dragen van een rouwband. Het is gepast na de dood van een naaste voor een bepaalde tijd te rouwen. Maar het kan voorkomen dat je jezelf tijdens die periode betrap aan iets anders te denken: je lacht mee met een leuk verhaal of bent

opgenomen in een andere activiteit, waarna je je plots herinnert dat je nog in de rouw bent. Het resultaat is een schuldgevoel. Het dragen van een rouwband medieert ook hier die mateloze eis van de rouw: de rouwband belichaamt hoe je toch gedurende de hele periode in rouw bent, zelfs al zijn je gedachten soms elders. Volgens Visker werkt een hoofddoek gelijkaardig: precies door hem te dragen, kan je tonen dat je met God bezig bent, zonder er voortdurend mee in het hoofd te moeten zitten.

Op zijn beurt heeft Paul Cortois deze begrippen gebruikt om thema's in de wetenschapsfilosofie te verkennen. In vele stukken uit *Contraminaties* (Peeters, 2002) verkent Cortois bijvoorbeeld hoe de noties van zwakke en sterke belichaming “vanuit epistemologische hoek konden worden bekeken” en “of zij een rol konden spelen in de karakterisering van wetenschap en cultuurwetenschap”.⁴¹ Hoe verhouden de wetenschappen zich tot de bredere cultuur? En hoe verhouden de natuurwetenschappen zich tot de *humanities*? De cultuurwetenschappen lijken zich precies te richten op onderzoeksobjecten die sterk belichaamd zijn, en nemen zelf vaak sterke belichaming tot onderzoeksobject: ze bestuderen rituelen, literatuur, symbolen, enzovoort. Cortois beschrijft *Meditaties bij een machine* (Acco, 2012) zelf ook als “een voortzetting met eigen accenten”⁴² van het schema van de drie interesses uit *De rationaliteit en haar grenzen*, die samengaat met een herlezing van de wetenschapsgeschiedenis: terwijl in de oudheid en middeleeuwen wetenschap neerkwam op een alliantie tussen de kennis- en de zingevinginteresse – vertrekkend vanuit de overtuiging dat de juiste kennis ons ook inzage geven in de zin van het bestaan – is dat na de wetenschappelijke revolutie overgegaan in een alliantie tussen de kennis- en de beheersingsinteresse. Kennis dient nu in de eerste plaats om de wereld te beheersen, eerder dan haar betekenis te geven.

In *Symbolische essenties* (Pelckmans, 2018), ten slotte, doet Cortois een poging om de rol van essenties te herwaarderen in tijden van sociaal constructivisme. Het is moeilijk nog te verdedigen dat ontologische essenties bestaan, maar kunnen we desondanks niet stellen dat er toch van ‘symbolische’ essenties sprake moet zijn? Cortois verkent op die manier hoe de eigennamen van individuen, maar ook van steden zoals Lissabon, hun eigen symbolische essentie hebben, zonder dat zoiets neerkomt op zware ontologische claims. Op gelijkaardige manier verkent hij wat nog de rol kan zijn van symbolische classificaties zoals leven-dood, mens-dier, man-vrouw in een tijd waarin we deze zaken ontologisch als gradueel beschouwen. “Het is binnen een menselijke optiek onmogelijk op bepaalde classificaties en onderscheidingen naast zich neer te leggen. Dat is een rol van symbolische essenties.”⁴³

De lijst van gelijkaardige denkers kan nog een eind worden uitgebreid. Burms heeft veel doctoraatsstudenten gehad die in zijn spoor hebben nagedacht. In *Media en mentaliteit* (Lannoo, 2014) ontwikkelt Bart Pattyn bijvoorbeeld een gelijkaardig argument om het belang van nieuws in onze maatschappij te verkennen. Waarom vinden we het van tel om het nieuws te volgen? Pattyn

suggereert dat het niet gaat om de inhoud per se, maar eerder om het zinvol contact met de eigen groep. Men wil ‘mee’ zijn met de groep waarmee men zich identificeert: “de informatie is voor dat individu vooral relevant voor zover die informatie hem toelaat zich te oriënteren op wat zijn referentiegroep in de ban houdt.”⁴⁴ Onze relatie tot het nieuws belichaamt dus een manier waarop we in contact willen blijven met dat wat we als zinvol ervaren. De huidige transformaties van het medialandschap moeten dan ook worden beoordeeld in het licht van deze zingevende dimensie.⁴⁵

Ook de thema’s rond personen en belichaming zijn door een hele reeks studenten van Burms opgenomen. Zo schreef Dieter Lesage verder over de symbolische rol van eigennamen, onder meer in *Namen als gezichten* (Peeters, 1996).⁴⁶ Roland Breur heeft gelijkaardige thema’s rond persoonsidentiteit en het zelf ontwikkeld, deels samen met Burms,⁴⁷ en de lichamelijkheid van persoonsidentiteit is ook bestudeerd door Gregory de Vleeschouwer.⁴⁸ Gerbert Faure heeft dan weer de thematiek rond symbolisch herstel en verantwoordelijkheid opgenomen, onder meer in *Vrije wil, moraal en het geslaagde leven* (Vantilt, 2017).⁴⁹ Recenter heeft ook Evelien van Beeck het thema van de onttovering van de wereld belicht vanuit deze problematiek.⁵⁰

Ook buiten zijn directe studenten zijn gelijkaardige thema’s ontwikkeld. Ook iemand als Filip Buekens heeft analoge ideeën gebruikt om naar liefde voor een concreet persoon te kijken: we hebben de persoon lief omwille van die persoon zelf, niet omwille van zijn eigenschappen.⁵¹ In een recenter stuk verdedigt hij vanuit deze visie ook het manifeste wereldbeeld: moeten we onze alledaagse kijk op de wereld opgeven in het licht van evolutionaire verklaringen? In het verlengde van Burms en De Dijn, antwoordt Buekens negatief.⁵²

De reikwijdte waarin men deze ideeën dus kan toepassen is zowat grenzeloos, van psychoanalyse tot analytische wetenschapsfilosofie. Gezien deze generatie van professoren in Leuven ondertussen grotendeels op emeritaat is, dreigt deze traditie te verdwijnen. Vandaar de motivatie om dit nummer aan Burms te wijden, om de verregaande vruchtbaarheid van zijn ideeën te tonen. Op meerdere plaatsen heb ik zelf ook ideeën van Burms uitgewerkt. Samen met Tim Christiaens in *De Uil*, bijvoorbeeld, om een kritiek van de economische wetenschappen te herdenken voorbij het klassieke begrip van ideologie.⁵³ Elders heb ik complottheorieën herlezen als een uiting van de zingevende interesse, eerder dan als manifestatie van de kennisinteresse.⁵⁴ En ten slotte maakte ik van deze ideeën gebruik om een specifiek soort kritiek te analyseren die vaak bij nieuwe technologieën opduikt, namelijk het verwijt dat wetenschappers ‘voor God zouden spelen’.⁵⁵ Zulke argumenten vallen moeilijk te begrijpen, tenzij ze worden gelinkt aan de rol van de symbolische classificaties waarmee we naar de wereld kijken. Nieuwe technologieën, zoals synthetische biologie of geo-engineering, worden als beangstigend beschouwd omdat ze de symbolische distincties waarmee we de wereld symbolisch ordenen, dreigen te verstoren.

Noch bij complottheorieën noch bij deze techniekkritiek is de conclusie dat

ze daarom legitiem zouden zijn, enkel dat een herinterpretatie vanuit de zingevende interesse ook leidt tot een andere strategie van hoe we met deze fenomenen moeten omgaan. In die zin wijst het analytisch existentialisme van Burms op wat ik hierboven benoemde als een ‘formeel conservatisme’: zelfs al wil men geen conservatief standpunt verdedigen, moet men toch de breekbaarheid van het verlangen en de inertie van het symbolische een plaats geven.

Noten:

¹ Of aan een aantal denkers verbonden met de universiteit van Antwerpen, met name Walter Van Herck. Verder kan men ook denken aan Guido Vanheeswijk, Arthur Cools, Geert Van Eekert of Herbert De Vriese, omwille van de historische connectie tussen de twee universiteiten.

² De term ‘school’ moet hier breed worden ingevuld, eerder gaat het om groep van denkers die wederzijds beïnvloeden. Ook zou het fout zijn de hele Leuvense filosofie met deze traditie te vereenzelvigen. De geschiedenis van de Leuvense filosofie is vrij divers, gaande van het neothomisme, de rol van de fenomenologie, de receptiegeschiedenis van Whitehead en procestheologie, de Hegeltraditie, en de historische connecties met Nijmegen en Tilburg.

³ Zie voor een goede introductie de bijdrage van De Dijn tot het themanummer naar aanleiding van het emeritaat van Burms. Zie De Dijn H., ‘In de greep van het symbolische. Een inleiding in de filosofie van Arnold Burms’, in *Ethische Perspectieven* 21 (2011) 3, p. 205-222.

⁴ Zie bijvoorbeeld Burms A., ‘(Niet) anders kunnen handelen,’ in *Tijdschrift voor Filosofie* 35 (1973) 1, p. 3-26 of Burms A., ‘Absolute waarheid en transcendentie,’ in *Tijdschrift voor Filosofie* 63 (1982) 44, p. 104-123. Voor de eerste samenwerkingen met De Dijn, zie bijvoorbeeld Burms A. en De Dijn H., ‘Waarheidsliefde en relativisme,’ in *Tijdschrift voor Filosofie* 41 (1979) 4, p. 590-614.

⁵ Voor reacties op dit boek, zie Steel C., ‘Inzicht en zingeving,’ in *Tijdschrift voor Filosofie* 49 (1987) 2, p. 297-307; Bauer R., ‘Een reflectie op de rationaliteit,’ in *De Uil van Minerva* 4 (1988), 4, p. 246-248; en Vandenbulcke J., ‘Een niet-kognitieve omschrijving van de godsdienst? Vragen aan Arnold Burms en Herman De Dijn,’ in *Bijdragen: International Journal in Philosophy and Theology* 50 (1989), 3, p. 322-336. Voor een reactie op de reactie, zie Burms A. en De Dijn H., ‘Transcendentie en exterioriteit. Een antwoord aan Carlos Steel’, in *Tijdschrift voor Filosofie* 49 (1987) 3, p. 492-500.

⁶ Strawson P., ‘Freedom and Resentment’, in *Proceedings of the British Academy* 48 (1962), p. 187-211.

⁷ Burms werkt dit verder uit in Burms A., ‘Moreel toeval en symbolisch herstel’, in *Tijdschrift voor Filosofie* 65 (2003) 4, p. 615-626.

⁸ Zoals Burms ook aangeeft in het interview, is die relatie tot de analytische wijsbegeerte zelf in hoge mate contingent, en ging het eerder om de effecten op het debat rond vrije wil. Tegelijkertijd hebben andere analytische filosofen zich eveneens met zulke existentiële thema’s beziggehouden, zoals Robert Nozick of Thomas Nagel. Zie met name Nagel T., *Mortal questions*, Londen, Canto, 1979; Nozick R., *Philosophical Explanations*, Cambridge, Belknap Press, 1981; Nozick R., *The Examined Life: Philosophical Meditations*, New York, Simon and Schuster, 1990. Zie voor een analyse, Burms A. en De Dijn H., ‘Nozick, scepticisme en de zin van het leven’, in *Tijdschrift voor Filosofie* 47 (1985) 4, p. 631-640.

⁹ Burms A., 'Proper Names and Magical Symbols', *Leuvense Bijdragen: Tijdschrift voor Germaanse Filologie* 67 (1978), p. 309-317; Kripke S., *Naming and Necessity*, Cambridge, Harvard University Press, 1972.

¹⁰ Burms A., 'Proper Names', p. 313, eigen vertaling.

¹¹ Sontag S., 'Photography Unlimited', in *New York Review of Books* 24 (1977) 11, p. 26, eigen vertaling.

¹² Douglas M., *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, New York, Random House, 1970.

¹³ Burms A. 'De klank van woorden', in Kuypers E. (red.), *Wittgenstein in Meervoud*, Garant, Leuven, 1991, p. 107-120.

¹⁴ Burms verwijst in die context regelmatig naar Popkin R., *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley, University of California Press, 1979.

¹⁵ Zie Cortois P. (red.), *The Many Problems of Realism*, Tilburg, TUP, 1995.

¹⁶ Van Fraassen B. 'Replies to Discussion on 'The Empirical Stance'', in *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 121 (2004) 2, p. 171-192.

¹⁷ Burms A. 'Laudatio for Professor Bas van Fraassen', voorgelezen op 17 december 2008, Leuven, eigen vertaling. Zie <https://www.kuleuven.be/communicatie/congresbureau/corporate-evenementen/patroonsfeest/overzicht-eredoctoraten/laudatios/2008-laudatio-bas-c-van-fraassen-en.pdf>

¹⁸ Feyerabend P., *Science in a Free Society*, Londen, NLB, 1978, p. 83. Ik ontleen dit citaat aan Burms A. en De Dijn H., 'Waarheidsliefde en relativisme', in *Tijdschrift voor Filosofie* 41 (1979) 4, p. 590-614 (p. 601).

¹⁹ Zie essays uit Burms A. *Waarheid, evocatie, symbool*, Leuven, Peeters, 2011. Zie ook Burms A., 'De betekenis van bloedverwantschap', in *Ethische Perspectieven* 25 (2015), p. 97-101.

²⁰ Zie bijvoorbeeld De Dijn H., 'De koele blik en het geluk omtrent de Moderne Tijd', in *De Uil van Minerva* 4 (1987) 2, p. 81-96 of De Dijn H., 'Spinoza: rationalist én mysticus?', in *De Uil van Minerva* 6 (1989) 1, p. 37-46.

²¹ Zie met name ook De Dijn H. *Rituelen: waarom we niet zonder kunnen*, Antwerpen, Polis, 2018. Voor een bespreking daarvan zie Cortois P., 'Aleatoire aandachtsmachines van de derde soort. Rituelen volgens Herman De Dijn', in *Tijdschrift voor Filosofie* 81 (2019) 4, p. 745-759.

²² De Dijn H., *Hoe overleven we de vrijheid?*, Kapellen, Pelckmans, 1994, p. 46.

²³ Voor een kritische bespreking, zie Vanmechelen X., 'De brede ethiek van Arnold Burms en Herman De Dijn,' in *Tijdschrift voor Filosofie* 76 (2014) 2, p. 331-345.

²⁴ Burms A. en De Dijn H., *De sacraliteit van leven en dood*, Kapellen, Pelckmans, 2011, p. 13.

²⁵ *Ibid.*, 37.

²⁶ De Dijn H., *De herontdekking van de ziel: voor een volwaardige kwaliteitszorg*, Kapellen, Pelckmans, 2002.

²⁷ De Dijn H., *Drie vormen van weten: over ethiek, wetenschap en moraalfilosofie*, Antwerpen, Polis, 2017, p. 117.

²⁸ Zie Moyaert P. en Vergote A., *Psychoanalyse: de mens en zijn lotgevallen*, Kapellen, Pelckmans, 1988.

²⁹ Moyaert P., *Ethiek en sublimatie: over De ethiek van de psychoanalyse van Jacques Lacan*, Nijmegen, SUN, 1994., p. 9.

- ³⁰ Zie ook Moyaert P., *Begeren en vereren: sublimering en idealisering*, Nijmegen, SUN, 2002.
- ³¹ Moyaert P., *Ethiek en sublimatie*, p. 151.
- ³² Moyaert P., *De mateloosheid van het christendom: over naastenliefde, betekenisincarnatie en mystieke liefde*, Nijmegen, SUN, 1998, p. 22.
- ³³ *Ibid.*, p. 42.
- ³⁴ Moyaert P., *Iconen en beeldverering: godsdienst als symbolische praktijk*, Amsterdam, SUN, 2007, p. 16-17.
- ³⁵ *Ibid.*, p. 17.
- ³⁶ Burms en De Dijn hebben ook over Levinas geschreven, zie Burms A. en De Dijn H., 'Het vreemde in het eigene, kanttekening bij het denken van Levinas,' in *Tijdschrift voor Filosofie* 46 (1984) 2, p. 211-215.
- ³⁷ Visker R., *Vreemd gaan en vreemd blijven: filosofie van de multiculturaliteit*, Amsterdam, SUN, 2005, p. 21.
- ³⁸ *Ibid.*, p. 25.
- ³⁹ *Ibid.*, p. 28.
- ⁴⁰ Visker R., 'De stad als publieke ruimte,' *Ethische Perspectieven* 18 (2008) 3, p. 433.
- ⁴¹ Cortois P., *Contraminaties: cultuur/wetenschap*, Leuven, Peeters, 2002, p. 2-3.
- ⁴² Cortois P., *Meditaties bij een machine: Een andere inleiding in de filosofie*, Leuven Acco, 2012, p. 8.
- ⁴³ Cortois P., *Symbolische essenties*, Kapellen Pelckmans, 2018, p. 19. Zie ook Symons S. & Simons M. (red.), *De symbolische mens*, Kapellen, Pelckmans, 2022.
- ⁴⁴ Pattyn B., *Media en mentaliteit*, Tiel, LannooCampus, 2014, p. 13.
- ⁴⁵ Pattyn B., 'Waarom waarheid ertoe doet', in *Tijdschrift voor Filosofie* 82 (2020) 1, p. 93-139.
- ⁴⁶ Zie ook Lesage D., 'Moraliteit en magie', in *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 83 (1991), p. 161-173 en Lesage D., 'Woorden en gezichten', in *Tijdschrift voor Filosofie* 53 (1992) 2, p. 205-231.
- ⁴⁷ Breeur R. en Burms A., *Ik/Zelf: essays over identiteit en zelfbewustzijn*. Leuven, Peeters, 2000 en Breeur R., *Vrijheid en bewustzijn: essays over Descartes, Bergson en Sartre*, Leuven, Peeters, 2002.
- ⁴⁸ De Vleeschouwer G., *Getekend door het lichaam: de rol van het lichaam bij de totstandkoming van persoonsidentiteit*, Koninklijke Vlaamse academie van België voor wetenschappen en kunsten, 2011.
- ⁴⁹ Zie ook hun recente essay, Burms A. en Faure G., 'Straf, veroordeling, herstel,' *Tijdschrift voor Filosofie* 78 (2016) 4, p. 851-862.
- ⁵⁰ Van Beeck E., *Als je de muziek niet hoort: Essay over onttovering*, Antwerpen, Letterwerk, 2020.
- ⁵¹ Buekens F., 'Liefde de re: over singuliere emoties', in *Tijdschrift voor Filosofie* 62 (2000) 1, p. 67-90.
- ⁵² Buekens F., 'Evolutionair revisionisme en de integriteit van het manifeste zelfbeeld', in *Tijdschrift voor Filosofie* 72 (2010) 1, p. 101-129.
- ⁵³ Christiaens T., en Simons M. 'Franco 'Bifo' Berardi en de economische wetenschap als ideologie,' in *De Uil van Minerva* 30 (2018) 1, p. 44-68.
- ⁵⁴ Simons M., 'Naar een emancipatie van de complottheorie,' in *Tijdschrift voor Filosofie* 79 (2017) 3, p. 473-497.
- ⁵⁵ Simons M., 'Playing God: Symbolic Arguments Against Technology,' in *NanoEthics* 16 (2022) 2, 2022, p. 151-165.