

## **WAARHEID EN RELEVANTIE, IN GESPREK MET ARNOLD BURMS**

*Interview door Massimiliano Simons*

*Lezers die vertrouwd zijn met jouw werk of teksten, associëren het in de eerste plaats met de analytische traditie binnen de filosofie. Klopt die indruk? En hoe is die ontstaan?*

Mijn band met de analytische filosofie is reëel maar toch berust hij gedeeltelijk op een misverstand. De basis lag in het probleem van vrijheid en determinisme. Toen ik nog op de middelbare school zat raakte ik geobsedeerd door dat probleem en aanvankelijk zocht ik naar middelen om mijn geloof in de vrijheid tegen het determinisme veilig te stellen. Het determinisme beschouwde ik als een echte nachtmerrie en als iets wat kost wat kost moest weerlegd worden. Maar aan de universiteit ontdekte ik – nog in de periode dat ik klassieke filologie studeerde – dat sommige filosofen (vooral Moritz Schlick, Gilbert Ryle en Alfred Ayer) door middel van eenvoudige argumenten lieten zien dat het hele probleem op een verward taalgebruik berustte. Ineens leek het hele vraagstuk (waarover wel een hele bibliotheek bestond) opgelost!

Maar dan ontdekte ik ‘Freedom and Resentment’ van Peter Strawson en ik stelde vast dat het probleem dat me had beziggehouden niet gewoon op een misverstand berustte, maar dat het de vertekening is van een reeks andere, niet gestelde problemen. Strawson liet zien dat het zogenaamd probleem van vrijheid en determinisme als het ware de vermomming is van een tegenstelling in onszelf: de spanning tussen het objectiverend standpunt en de ‘reactieve’ attitudes. We kunnen tijdelijk tegenover de mensen die ons omringen een objectiverend standpunt innemen. In plaats van echt naar hen te luisteren en ons geleid of beledigd te voelen door wat ze zeggen, doen we iets anders: we horen hun taaluitingen wel, maar we voelen er ons niet door geraakt, zoals we ook niet geraakt of beledigd voelen door de verwensingen van iemand die diepgaand psychisch ziek is. Normaal benaderen we elkaar niet op die manier: we nemen de anderen ernstig, we voelen ons door wat ze zeggen of doen geraakt en we reageren met vreugde of verontwaardiging. Die reacties spelen onder meer een rol in de toekenning van verantwoordelijkheid. Nu is het uitgesloten dat we die reacties definitief zouden kunnen uitschakelen omdat we onder de indruk zijn van het

determinisme: ze zijn gewoon een essentieel aspect van ons leven.

Daardoor heeft Strawson het probleem grondig veranderd. We zijn verlost van de krampachtige obsessie met het determinisme en we zijn nu in staat verder na te denken over de verhouding tussen het objectiverend standpunt en de reactieve attitudes. Eén probleem is dat de twee attitudes niet altijd klaar en duidelijk te onderscheiden zijn. Bijvoorbeeld: we zijn niet geneigd jonge kinderen ter verantwoording te roepen voor de wandaden die ze zouden begaan hebben, maar in sommige gevallen (vooral als de wandaden zeer ernstige gevolgen hebben) zijn we onzeker. Zo zijn we ook onzeker tegenover iemand die, zwaar onder de invloed van veelvuldig druggebruik, een diefstal of moord pleegde. Dus hoewel het zeker is dat we de reactieve attitudes niet definitief kunnen uitschakelen (als we de anderen niet meer ernstig zouden nemen, zouden we onszelf ook niet ernstig nemen), toch zijn we in individuele gevallen onzeker en weten we niet goed of we gerechtigd zijn ons verontwaardigd te voelen. De tegenstelling in onszelf tussen de reactieve attitudes en het objectiverend standpunt vormt een blijvend en uitdagend probleem. Dat verschilt heel erg van de zogenaamde bedreiging van het determinisme. In dat laatste geval is het in principe mogelijk van eens en voorgoed gelijk te halen, maar in het eerste geval is het dat niet: het is een blijvende moeilijkheid om in de spanningsrelatie van de reactieve attitudes versus de objectiverende houding te leven en er in het reine mee zien te komen.

*Deze therapeutische benadering binnen de filosofie wordt in de eerste plaats geassocieerd met het werk van Ludwig Wittgenstein. Ook zijn werk duikt vaak op in jouw teksten. Is hij belangrijk geweest voor jouw denken?*

Wittgenstein is voor mij inderdaad vanzelfsprekend al belangrijk geweest omwille van de therapeutische houding tegenover filosofische problemen. Ik denk zelfs dat ik van Wittgenstein geleerd heb dat therapie in zekere zin niet alles kan zijn en moet gevolgd worden door een ander soort van reflectie die tot nieuwe problemen leidt. Ik denk dat de bovenstaande reflecties over vrijheid en determinisme dat illustreren.

Wittgenstein heeft ook een grote rol gespeeld in de ontwikkeling van hoe ik denk over de belichaming van betekenis. In zijn *Philosophische Untersuchungen* brengt hij het onderscheid aan tussen twee soorten belichaming: er is zwak belichaamde betekenis indien de betekenis van de zinnen bestaat in het feit dat ze zich laten vertalen in een andere taal; er is sterk belichaamde betekenis indien de zinnen zich niet zonder meer in een andere taal laten omzetten. Wittgenstein geeft zelf het voorbeeld van poëzie om de sterk belichaamde betekenis te illustreren. Dat de sterk belichaamde betekenissen in zijn denken een vooraanstaande rol spelen, wordt onder meer duidelijk in de passages waarin hij spreekt over de aura, de sfeer of de toon die woorden kunnen hebben.

Ook de latere Wittgenstein (met name zijn werk over zekerheid) is

belangrijk geweest voor Herman De Dijn en mezelf. We hebben namelijk datgene wat hij bespreekt in *Über Gewißheit* in verband gebracht met zijn opvatting (onder meer in *Vermischte Bemerkungen*) dat de religie het domein is waar de zekerheid een fundamentele rol speelt. Meteen werd duidelijk voor ons dat, door de intrinsieke band met de godsdienst, het concept 'zekerheid' bij Wittgenstein een andere betekenis heeft dat men geneigd is aan zekerheid toe te schrijven. We zijn geneigd deze zekerheid als 'absolute zekerheid' op te vatten. Maar eigenlijk laat Wittgenstein duidelijk zien dat wat we in het dagelijks taalgebruik als zekerheid beschouwen, gebonden is aan verschillende contexten.

Hij zegt bijvoorbeeld: 'ik weet zeker dat ik mijn naam ken'. Iedereen ziet hier wel dat hij gelijk heeft: hij spreekt vanuit een niet nader bepaalde context. Maar tegelijkertijd geldt ook dat er omstandigheden of contexten bestaan waarin iemand zijn eigen naam niet meer weet. Nog sterker zijn de voorbeelden van mensen die de zekerheid situeren in een religieus dogma, bijvoorbeeld dat van de erfzonde. 'Zekerheid' is hier datgene waaraan men het meest vasthoudt; het is de waarheid waaraan men het grootste belang hecht. Opnieuw is zekerheid contextgebonden: het is de zekerheid van de religieuze mens en die zekerheid wordt duidelijk niet door iedereen gedeeld. Wat we geneigd zijn 'absolute zekerheid' te noemen, zekerheid binnen elke concrete context, bestaat volgens Wittgenstein helemaal niet: het is een door filosofen geconstrueerd concept.

*Merkwaardig aan je werk is ook dat, hoewel de stijl duidelijk aan de analytische traditie doet denken, je inspiratiebronnen zeer divers kunnen zijn. Niet enkel speelt literatuur vaak een rol, maar ook denkers zoals Lacan, Derrida, Deleuze, Barthes, Baudrillard, Bataille en Blanchot durven regelmatig in je werk opduiken. Van de traditionele breuk tussen continentale en analytische filosofie lijkt dus geen sprake. Dat is best verrassend: wat kan er voor een analytisch filosoof bijvoorbeeld fascinerend zijn aan het werk van iemand die binnen die traditie zo vaak verguisd wordt zoals Derrida?*

Al de filosofen die je noemt hebben voor mij gedurende een periode van mijn leven een grote rol gespeeld. Dat ze veelal genegeerd en verkeerd verstaan worden door wie zich binnen de analytische filosofie beweegt, zie ik als een vorm van onwetendheid. Die Franse filosofen schrijven in een stijl waarin ik me niet kan uitdrukken maar hun inzichten zijn van cruciaal belang voor mezelf geweest. Dat geldt vooral voor Derrida en Barthes die in mijn publicaties voorkomen, maar ook de anderen over wie ik niets geschreven heb. Ook zij hebben een grote invloed op mij gehad.

Misschien kan ik me hier beperken tot één voorbeeld van een gegeven dat bij Derrida heel dominant aanwezig is, maar ook in een andere taal uit te drukken valt. Het kan in een andere taal ook aangeduid worden maar dat zal weliswaar gepaard gaan met een zeker verlies, maar soms ook met iets als een winst. Eén van de meest 'onleesbare' teksten van Derrida is 'Envois' in zijn boek *La carte*

*postale*. ‘Envois’ bestaat gewoon uit een groot aantal liefdesbrieven, waarvan de lezer niet weet of ze echt dan wel fictief zijn. Dat valt niet te ontdekken: alles wat echt is – een echte brief, een echt relaas van de feiten – kan ook nagebootst worden, kan ook fictie worden zonder dat de lezer het weet.

Maar het problematische onderscheid tussen fictie en echtheid, keert altijd terug wanneer je in een brief of liefdesbrief iemand probeert te bereiken. Je woorden zijn bestemd voor één bepaalde, levende persoon. Hoe weet je echter dat je met je woorden wel degelijk de reël bestaande, unieke, levende persoon bereikt? Wat je ook mag bedenken en schrijven, welke woorden je ook gebruikt om de echte te raken, het blijkt altijd op meerdere personen van toepassing. Wat je neerschrijft voor die ene persoon kan door verschillende personen gelezen worden, en opgevat worden als voor haar of hem bestemd. Daarom laat Derrida zien dat je als lezer van ‘Envois’ niet kan weten of de brieven al dan niet tot één vrouw gericht zijn. Als je je richt tot iemand, verlang je een uniciteit te vatten, maar voor jezelf is het niet duidelijk wat het mogelijk maakt dat je die ene, unieke persoon viseert.

*Ook Lacan duikt wel eens in je teksten op. Het is ook bekend dat je een hele tijd mee aanschoof bij de leesgroep van Sam Jsseling over Lacans seminars. Hoe sta jij tegenover zijn werk?*

Lacan heb ik aanvankelijk vermeden. Hij had de reputatie ongelooflijk moeilijk te zijn (dat klopte natuurlijk wel), maar bovendien werd hij vooral gezien als een trouwe volgeling van Freud. Die reputatie werd trouwens door hemzelf nadrukkelijk in stand gehouden. Het feit is nu dat ik in mijn studietijd niet van Freud moest weten en dat is na zoveel jaren niet echt veranderd. Wat ik van Freud las vervulde me telkens met grote tegenzin. Ik zal dat fenomeen niet verder proberen te analyseren en het valt misschien niet goed te rechtvaardigen.

Hoe dan ook, op een gegeven moment begon ik Lacan te lezen. Mijn lectuur begon lukraak: ik las eerst het derde seminarie (*Les psychoses*). Ik was vooral bekoord door de kافت van het boek waar Lacan staat afgebeeld in een nogal frivole pose, als een soort dandy. De lectuur beviel me en was het begin van een langdurige interesse waardoor ik meerdere van zijn seminars las. Ik begreep niet al te veel maar werd bekoord door zijn stijl (zo verschillend van die van Freud!): hij was geestig, uitdagend en plagerig en wist een eigenaardig soort spanning en nieuwsgierigheid op te roepen.

Maar vooral kwam ik in zijn werk tal van filosofische thema’s tegen die door hem op briljante manier werden behandeld. Eén van de vele voorbeelden is datgene wat hij zegt over de ontluistering die door de wetenschap tot stand wordt gebracht. De hemellichamen, zegt hij, spreken niet langer tot ons: ze kregen het zwijgen opgelegd. Dat ze moeten zwijgen is een eis van de objectiverende wetenschap. Wij, mensen, spreken wel. Daardoor komen we voortdurend in een pijnlijke botsing met de wetenschap die zich steeds verder uitbreidt en ons ook

het zwijgen wil opleggen.

*Een wederkerend punt is dat de auteurs die jou interesseren met je eigen positie gemeen hebben dat ze vaak enigszins moeilijk te plaatsen zijn in de bestaande scholen en tegenstellingen, zoals die tussen continentaal en analytisch. Dat is bijvoorbeeld ook het geval bij het werk van Ernest Gellner, die toch regelmatig opduikt in jouw werk en die aansluit bij de zaken die je hierboven in Lacan fascineren. Waarom is het werk van Gellner van belang?*

Ernest Gellner is één van de eerder zeldzame filosofen die een thema centraal stelt dat me sinds lange tijd boeit. Onder de invloed van de moderne wetenschap (het begin ervan is te situeren in de zestiende, zeventiende eeuw) is in de westerse cultuur een nieuwe breuk ontstaan en die breuk wordt met een term van Max Weber ‘ontluistering’ of ‘onttovering’ genoemd. Naarmate we meer kennen en ons losmaken van culturele normen, worden wijzelf geleidelijk tot object van de wetenschap; we worden gedeshumaniseerd.

Gellner boeit me, ondanks het feit dat hij tegen de analytische filosofie en meer speciaal tegen Wittgenstein was gekant. Wat me bij hem boeit is dat hij het effect van de wetenschap compromisloos beschrijft. De wetenschap heeft een zeer cumulatief en universeel karakter en heeft dat paradoxaal genoeg te danken aan de prominente rol van het individu: het individu maakt zich los van de vooroordelen van de cultuur; het gaat als het ware zelf eens gaan kijken of wat binnen een cultuur geldt, ook effectief klopt. Uit deze nieuwe instelling tegenover de werkelijkheid volgt een instabiliteit in de cultuur en een afwijzing van de vanzelfsprekendheid van de autoriteit. Men gelooft niet langer dat het ware en het goede uitmonden in het harmonisch, zinvol verband. Gellner was de overtuiging toegedaan dat de westerse mens zich te weinig van de ontluistering bewust is en er zich ten volle van moet laten doordringen. Ook al ga ik akkoord met veel van wat hij zegt, toch denk ik met Strawson dat een doorgedreven objectivering niet mogelijk is en botst met de manier waarop we onszelf en de anderen benaderen.

Naar aanleiding van Gellners werk ben ik me beginnen interesseren voor iets dat bij Gellner zelf geen rol speelt. Ik bedoel de verandering in de appreciatie van de nieuwsgierigheid. Binnen een traditioneel perspectief verschijnt nieuwsgierigheid als een ondeugd. De nieuwsgierige wil weten wat uiteindelijk niet veel belang heeft voor wat echt van tel is. Instructief in dit verband is een korte tekst van Augustinus over de nieuwsgierigheid. Het nieuwsgierig verlangen komt volgens Augustinus het duidelijkst tot uiting in de sensatiezucht. Mensen worden ertoe aangetrokken om te kijken naar misvormde of verminkte lichamen of naar lijken op een slagveld. Hun fascinatie heeft iets paradoxaals: wat hen aantrekt is tegelijkertijd ook wat hen afstoot en wat ontluisterend kan worden genoemd. Ik heb de indruk dat de mens het gevoel van ontluistering heeft weten te neutraliseren en dat dit mede aan de basis ligt van de moderne wetenschap. Vandaar een totaal nieuwe beoordeling van de nieuwsgierigheid.

*En iemand zoals Gilles Deleuze, speelt die een rol in jouw werk?*

Met Deleuze heb ik niet dezelfde affiniteit. Dat ligt ongetwijfeld aan mij. Sommige van zijn teksten zijn voor mij onleesbaar, bijvoorbeeld zijn *Logique du sens*. Andere teksten kan ik wel lezen en er ook van genieten (bijvoorbeeld zijn boek over Proust of wat hij in de interviews met Claire Parnet ter sprake brengt). Wie Deleuzes teksten met aandacht leest en lang niet zeker is of hij hem wel begrijpt, ontkomt, denk ik, niet aan de indruk met een groot filosoof te maken te hebben. Toch voel ik een zekere weerstand. Eén van de dingen die me doen beseffen dat mijn onvermogen om echt diep door te dringen in Deleuzes denken te maken heeft met een gebrek aan affiniteit, is zijn gebrek aan interesse voor Wittgenstein en zijn opvatting dat Whitehead een veel belangrijker filosoof is. Of je al dan niet affiniteit met iemand hebt, hoeft natuurlijk niet vast te liggen, maar voor mij is het intussen te laat geworden.

Toch geloof ik dat ik in mijn afwijzing van het probleem van het scepticisme wel degelijk beïnvloed ben door iets wat Deleuze schrijft. Hij maakt het onderscheid tussen de idee van een externe werkelijkheid (die zogenaamd ‘onafhankelijk’ van ons bestaat) en de idee van wat hij ‘het buiten’ (*le dehors*) noemt. Dat laatste heb ik (misschien ten onrechte) verbonden met het besef van een heterogeniteit waarmee we moeten leven. ‘Het buiten’ is in een diepere zin meer transcendent dan de externe werkelijkheid, maar behoort aan de andere kant toch tot de immanente werkelijkheid.

*In jouw werk staat ook de interesse van de mens voor de waarheid centraal. Maar die waarheid moet op een specifieke manier begrepen worden, lijkt me. In de voorbeelden waar je graag op focust ga je niet zozeer in op voor de hand liggende gevallen, zoals of een wetenschappelijke theorie klopt of niet, maar wijs je op een vraag van een fundamenteelere aard, die elke mens zich wel eens stelt: wat is het ware leven? Wat is de ware betekenis van een bepaalde activiteit of gebeurtenis?*

Om over het concept van waarheid te spreken is het nodig iets te zeggen over ‘betekenis als relevantie’. Wat waar is, lijkt objectief en wat relevant is, lijkt subjectief. Maar in sommige gevallen kan wat waar is niet gescheiden worden van wat relevant is. Bijvoorbeeld in de geschiedschrijving. Om een historische episode weer te geven, zal men de feiten moeten weergeven zoals ze zich hebben voorgedaan maar men zal de feiten ook moeten ordenen en selecteren en soms ook moeten vergelijken met feiten uit een andere periode. Door te ordenen, te selecteren en te vergelijken zal de historicus zijn persoonlijke visie op de voorgrond laten komen. Men zou dit een subjectief element kunnen noemen. Maar het belangrijkste is hier dat de persoonlijke benadering ook waar moet zijn.

Dat wijst eigenlijk op een manier waarop binnen de geschiedschrijving de waarheid als correspondentie met de feiten niet mogelijk is. Er kan geen

geschiedschrijving bestaan die niet narratief is. Maar door het narratieve voor te stellen als iets wat tot de kern van de geschiedschrijving behoort, zegt men reeds dat geschiedenis geen objectieve weergave van de feiten kan zijn; correspondentie met dat wat gebeurd is, doet geen recht aan wat in de geschiedschrijving gebeurt. Maar toch zullen we hier aan het concept ‘waarheid’ blijven vasthouden en aan de ene historische benadering meer waarheid toeschrijven dan aan de andere. Hier blijkt waarheid niet onderscheiden van relevantie.

Maar je kan het concept ‘betekenis als relevantie’, zoals je in je vraag stelt, ook ruimer opvatten als op het geheel van het menselijk bestaan betrekking hebbend. Men vraagt zich wel eens af welke waarheid de meest fundamentele is. Wat is datgene wat men in de verschillende fasen van het leven altijd voor de geest dient te houden? Welke waarheid is zo overheersend dat ik er telkens moet aan denken? Datgene wat men hier zoekt, is onmogelijk te vatten in de tegenstelling tussen het objectieve en het subjectieve. Ik stel me de vraag, wens het antwoord te kennen en wil me naar het antwoord richten: het is een vraag die alles op het spel zet. Op school leerde ik dat wat me altijd voor de geest moest staan de religieuze waarheid is: altijd in alle omstandigheden telkens opnieuw denken aan God. Het blijkt echter dat wat ik als echt fundamenteel beschouw, zeer efemer is en telkens weer verdwijnt naar de achtergrond. Als ik aan een ernstige ziekte lijd, dan zal ik wellicht geneigd zijn te denken dat in het licht van wat me nu overkomt, al de rest begoocheling blijkt te zijn. Maar zodra ik weer beter word, zullen de begoochelingen terugkomen en zullen de zaken die ik in de toestand van de ziekte dacht, me overdrijvingen lijken. Zou de fundamentele waarheid niet juist bestaan in het *volle* besef van de veelheid of heterogeniteit van het leven?

*Er lijkt inderdaad iets te zijn dat die ‘waarheid als relevantie’ onderscheidt van een subjectieve mening, namelijk dat de toetssteen om te beoordelen of het waar is niet geheel onder onze controle valt. Of zoals je het regelmatig uitdrukt in jouw eigen stukken: er schuilt toch nog iets transcendent in dit verlangen op het ware gericht te zijn. Wat moeten we begrijpen onder die ‘transcendentie’?*

Op de betekenis van die term ‘transcendentie’ voor mij, zal ik straks iets verder ingaan. Maar eerst wil ik iets zeggen over datgene wat ik *niet* bedoel met deze term. Wat ik niet bedoel heeft betrekking op de vorige vraag: waarheid in het algemeen mag niet worden geïdentificeerd met waarheid als correspondentie. Die ‘andere’ of transcendent werkelijkheid wordt ofwel voorgesteld als iets dat voor de mens totaal ontoegankelijk zou zijn: in dat geval verliest ze alle zin. Ofwel wordt ze voorgesteld als iets waarvan we af en toe een glimp kunnen opvangen: in dat geval is ze niet radicaal transcendent.

Een voorbeeld van een radicaal andere werkelijkheid, waarvan we noch iets weten noch iets zouden kunnen kennen, is Descartes’ notie van een schijnwereld waarin we geloven door toedoen van een kwaadaardige demon. Die demon weet

ons dus systematisch te bedriegen. Zijn bedrog is zo perfect dat we er nooit ofte nimmer achter kunnen komen dat we bedrogen zijn. De vraag is nu: hoe zou een dergelijk bedrog werkelijk een bedreiging voor ons kunnen zijn? Hoe kan een bedrog waar we nooit achter kunnen komen nog een bedrog zijn?

In die zin is het scepticisme voor mij een schijnprobleem waar zich een reële bekommernis achter verbergt. De reële bekommernis betreft een verlies van betekenis: wat men dacht wordt eigenlijk niet echt weerlegd maar komt in ander licht te staan. Zo bijvoorbeeld zal een vrouw die lang na de dood van haar man door een toeval te weten komt dat hij haar veelvuldig bedroog, haar vroeger huwelijk anders gaan beschouwen: de betekenis is veranderd. De betekenis is veranderd maar in zekere zin is er ook niets veranderd: als er niet dat toeval was geweest dan zou ze nooit iets beseft hebben van het bedrog van haar man en dan zou ze hebben verder geleefd in het besef een gelukkig huwelijk te hebben gehad.

Of denk aan een adolescent die er ooit van droomde schrijver te worden: hij kan volledig van houding veranderen wanneer hij in de greep raakt van het feit dat de wereld van schrijvers en literatuur weinig indrukwekkend of groots is. Er heeft hier geen weerlegging plaats gevonden, maar wel doet zich voor dat de wereld van schrijvers en van literatuur anders wordt bekeken; een andere betekenis dringt zich op als de waarheid. Vervolgens zal misschien nog iemand anders op zijn beurt met veel kracht een totaal andere betekenis tot stand doen komen en een andere, nog niet geziene waarheid belichten. Het probleem van het scepticisme ligt hierin: het geeft de indruk dat men zich kan wapenen tegen die altijd weer mogelijke wisseling van perspectieven; het geeft die indruk door de wisseling van perspectieven voor te stellen als een in principe oplosbaar probleem. De onvoorzienbare wisseling van perspectieven behoort tot datgene waarmee we moeten leven: het is geen probleem dat op te lossen valt.

*Wat bedoel je dan wel met 'transcendentie'?*

Transcendentie duidt een relatie aan: iets transcendeert iets anders, bijvoorbeeld de mens is in staat zijn eigenbelang te transcenderen en kan bijvoorbeeld daardoor zich door het belang van anderen laten leiden. Maar dat is slechts één van de vele voorbeelden. Mensen zijn in staat om te aanbidden, te eren of in de greep te raken van iets dat hen aanspreekt en hen te boven gaat. Hetgeen hen transcendeert en waaraan ze zich belangeloos overleveren kan bestaan in de eisen van een studie of een beroep.

Maar meteen wordt het al duidelijk dat er ongeveer geen interesse overblijft die met recht het 'eigen belang' zou kunnen worden genoemd. Mensen zijn in essentiële zin altijd buiten zichzelf. Zelfs iemand die door een mateloos egoïsme wordt gedreven en naar steeds meer bezit streeft, zal daarvoor in zijn gedrevenheid iets anders (bijvoorbeeld: een rustig gezinsleven) verwaarlozen. In plaats van te zeggen dat hij zijn eigen belang transcendeert, moet men eerder zeggen dat hij in zijn mateloos egoïsme datgene verwaarloost waar andere



mensen grote waarde aan hechten.

Wat we het eigenbelang noemen is niet primair, maar is één van de manieren die de mens heeft om buiten zichzelf te zijn. In deze voorstelling van zaken staat niet de autonomie centraal, maar wel het feit dat mensen altijd gedreven worden door iets wat hen te buiten gaat. De miskenning hiervan is misschien wel het gevaarlijkst wanneer men de drang om te beheersen niet meer ziet als een vorm van transcendentie – als één van de manieren waarop we buiten onszelf zijn – maar als iets dat wijzelf in volle bewustzijn voor onszelf willen.

*Dat soort transcendentie lijkt niet enkel een rol te spelen bij het begrijpen van wat een mens drijft, maar ook in het begrijpen van hoe we andere mensen beoordelen, bijvoorbeeld op vlak van moraliteit. Ook daar lijkt de vraag of iemand het moreel goede gedaan heeft af te hangen van iets dat de intenties en controle van die persoon overstijgt. Een concept dat jou op dat vlak al lang fascineert is de notie van moral luck of moreel toeval, zoals geformuleerd door Bernard Williams. Kan je daar iets meer over vertellen?*

Dat *moral luck* bestaat, betekent dat de morele verontwaardiging en het schuldgevoel soms bepaald worden door toeval, door *good luck* of door *bad luck*. Een vrachtwagenbestuurder die in een dronken toestand iemand doodrijdt, zal bijvoorbeeld meer schuldgevoel kennen en bij anderen meer verontwaardiging oproepen, dan iemand die precies dezelfde fout maakte maar die toevallig niemand doodreed. Dat komt neer op de verwerping van de totaal vanzelfsprekend lijkende gedachte, namelijk dat de vraag of iemand echt schuldig is voor een daad, en een veroordeling echt verdient, volledig moet afhangen van datgene wat onder zijn controle valt, dus van zijn bedoelingen.

Men moet zelfs verder gaan en aannemen dat datgene wat hier als uitzonderlijk wordt gezien, eigenlijk het geheel van de morele verantwoordelijkheid aantast. Want zou men niet kunnen zeggen dat *elke* daad toevallig of contingent is? Of iemand met het karakter dat hij heeft, al dan niet overgaat tot het stellen van een daad of misdaad, wordt onvermijdelijk bepaald door toevallige factoren. Tenzij men de totaal implausibele gedachte wil verdedigen dat mensen enkel verantwoordelijk zijn voor hun karakter, dient men aan te nemen dat mensen verantwoordelijkheid dragen voor hun *dadens*, voor wat ze in feite gedaan hebben.

Dat komt overeen met de houding van hen die verantwoordelijkheid willen toeschrijven aan iemand anders. Het kwaad dat in feite gebeurd is, zet de morele verontwaardiging in gang en roept de drang op om te straffen. Dat lijkt een standpunt dat volledig extern is tegenover de dader en zijn intenties. Maar men mag niet vergeten dat ook het schuldgevoel (de verantwoordelijkheid die men aan zichzelf toeschrijft) wordt beheerst door wat nu eenmaal is voorgevallen. Wat is voorgevallen, is vanuit het standpunt van de dader toevallig maar zijn schuldgevoel zal zich volledig daarnaar richten. Zelfs wat ons moreel

verantwoordelijk maakt, blijkt niet helemaal onder onze controle te vallen.

*Een ander fenomeen dat in vele van jouw teksten ook vanuit deze herinterpretatie van ons ethisch gedrag wordt belicht, zijn morele taboes. Hoe moeten we zulke taboes begrijpen?*

Het valt op dat de zogenaamde ‘morele taboes’ – bijvoorbeeld het verbod op kannibalisme of het incestverbod – in de gangbare ethiek zelden besproken worden. Wel krijgen ze veel aandacht binnen de sociale of culturele antropologie. Ze hebben iets vreemds of eigenaardigs dat niet goed past in de gangbare (consequentialistische) ethiek. We zien die eigenaardigheid in het incestverbod en het verbod op kannibalisme. Want het is makkelijk voorbeelden te bedenken waar de overtreding van het verbod geen enkel schadelijk gevolg heeft.

De afschuw of het schuldgevoel waardoor twee mensen worden overvallen op het moment dat ze ontdekken dat ze jarenlang als gehuwd koppel samen hebben geleefd zonder dat ze beseft hadden broer en zus te zijn. Hun afschuw en schuldgevoel worden niet verklaard door de schadelijke gevolgen die hun relatie kon hebben (ze hadden immers geen kinderen) en ook niet door de verkeerde bedoeling die ze hadden toen ze met elkaar huwden (ze wisten niet dat ze broer en zus waren). Hun afschuw komt tot stand enkel en alleen omdat ze het taboe geschonden hebben. Hier komt een verband tot uiting met de vorige vraag: het kwaad dat geschied is, volstaat om gevoelens van ontzetting of afschuw teweeg te brengen.

*Een notie die ook met vele Leuvense filosofen wordt verbonden, en ook in de titels van een van jouw bundels staat, namelijk Waarheid, evocatie, symbool (Peeters, 2011), is het begrip van ‘symbool’. Wat is precies jouw opvatting van symbolen?*

Over datgene wat we ‘symbool’ noemen heb ik geen theorie: de term is vaag en algemeen en wordt in verschillende betekenissen gebruikt. Mijn interesse gaat uit naar iets specifieker. Het uitgangspunt wordt hier gevormd door een aantal objecten waarvoor men in het gewoon taalgebruik geneigd is de termen ‘symbolisch’ of ‘symbool’ te gebruiken. Een voorbeeld is de hoed van Napoleon: iedereen zal zeggen dat die hoed slechts symbolisch is en dat hij verwijst naar Napoleon. Hij heeft, zal men zeggen, een symbolische band met Napoleon zelf omdat Napoleon hem gedragen heeft.

Een dood menselijk lichaam zal men eveneens ‘symbolisch’ noemen: het staat in dezelfde relatie tot de mens die ooit geleefd heeft en het is niet die mens zelf maar een symbool van hem. Het gaat telkens om dezelfde symbolische relatie maar in het tweede geval is het een veel belangrijker symbool dan in het eerste geval. In het tweede geval kan men zich niet gemakkelijk van de indruk ontdoen dat de levende persoon *zelf* aanwezig is in iets dat eigenlijk slechts een symbool van hem is. Tegenover dat symbool draagt men zich alsof het een levende

persoon was: men voelt ingetogenheid, eerbied en soms vrees en men zou diepe verontwaardiging voelen mocht iemand het oneerbiedig behandelen. De relatie tussen het gesymboliseerde (de levende persoon) en het symbool (het dode lichaam) begint hier te wankelen.

Maar in het volgende voorbeeld verdwijnt het onderscheid tussen symbool en de gesymboliseerde realiteit volledig. Persoon X is tijdens haar diepe slaap seksueel misbruikt zonder dat ze daar iets van beseftte en zonder dat ze er later iets van ondervond. Maar wanneer ze later op één of andere manier toch te weten komt wat er gebeurd is, voelt ze zich diep vernederd en beschaamd. Ze heeft niets gevoeld en ze heeft ook geen gevolgen ervaren van wat is voorgevallen; ze zou het nooit geweten hebben was ze er niet door een toeval op uitgekomen. Maar ze identificeert zich toch met wat met haar lichaam is gebeurd. In dit voorbeeld is niet meer duidelijk wat het onderscheid is tussen wat haar zelf is overkomen en wat met haar lichaam is gebeurd. Haar lichaam, zo zal men zeggen, is het symbool van wat ze zelf is. Maar wat ze zelf is, valt dat niet samen met datgene waarmee ze zich identificeert?

Geertjan Zuijdwegt en ik hebben op basis van dergelijke concrete voorbeelden de laatste drie jaar het begin van een theorie ontwikkeld die vertrekt van zulke eenvoudig gegevens en die uitkomt bij het probleem van de persoonsidentiteit.

*Je samenwerking met Zuijdwegt wijst op een andere constante in je werk: samenwerking. Is dat element weg te denken uit jouw werk?*

Ik denk het niet. Met Herman De Dijn ben ik bijvoorbeeld al ongeveer vijftig jaar goed bevriend. Nog altijd gaan we eens per week samen eten. Zo is indertijd ook onze samenwerking ontstaan. We hebben in de loop der jaren talrijke artikelen geschreven en twee boeken gepubliceerd. Eén ervan, namelijk *De rationaliteit en haar grenzen*, verscheen in 1986. Ook daarna zijn we blijven samenwerken met als voorlopig eindpunt een artikel over de relatie van Wittgenstein tot de religie.

Ook met andere collega's heb ik samengewerkt. Zo schreef ik met Roland Breeur een artikel over persoonsidentiteit en met Gerbert Faure een artikel over de zin van de straf. Met hem heb ik ook, los van enige drang om iets te publiceren, veel gesproken en nagedacht over thema's die in zijn proefschrift aan bod kwamen.

De laatste jaren werk ik intens samen met Geertjan Zuijdwegt. Ik heb hem toevallig ontmoet en kunnen vaststellen dat we er over de meest uiteenlopende kwesties dezelfde oordelen en vooroordelen op nahouden. We ontmoeten elkaar eens per week en praten dan over ons gemeenschappelijk project dat we voorlopig met de titel *Identiteit en Echtheid* kunnen omschrijven.