

Artikel

INTIEM TE DURVEN SPREKEN

EEN TOPISCHE VERKENNING VAN DICHTKUNST, FILOSOFIE EN NABIJHEID

Volkmar Mühleis

De articulatie van het intieme is steeds een ambivalente zaak: het private karakter van intimiteit verdwijnt, ten gunste van haar mededeelbaarheid, zodat anderen hun ervaringen van intimiteit ermee kunnen associëren. Een vergelijking tussen een lyrische en een filosofische benadering van deze problematiek gaat uitwijzen dat – ondanks de bijzonderheid van beide manieren van articulatie – door de dichtkunst een dubbele uitdaging voor de filosofie ontstaat: niet alleen die van interpretatie maar evengoed die van een gepaste toon bij én verwoording van intimiteit. Hoe spreekt de filosofie *vanuit* intimiteit? Beginnen we met een voorbeeld uit de dichtkunst:

Vreemde dagen

Op vreemde dagen zoek je
haar bij de schaakspelers
in de bergen of in de
tronies der dorpelingen.

Maar niemand luistert.
Heren kussen onder
de seringgen. Meisjes likken
lief de maan, fluisteren kom
met ons mee: in de stad
vieren wij feest.

Je zoekt haar maar wat
zul je zeggen je vindt
haar immers naast je
vrolijk soms, zacht vragend.

Een gedicht van Frank Koengracht, uit zijn verzameling *Vroege sneeuw*.¹ Het zijn vreemde dagen, niet alledaags. Ze duren voort of keren terug. Dagen van begeerte, iemand zoekt een vrouw, er is sprake van een ‘haar’, geen ‘het’ van een meisje, en die iemand wordt als jij voorgedragen – als het jij van een protagonist of schrijver die zichzelf toespreekt? Het jij van een ander persoon? Het jij van het poëtische ik als een ander, *JE est un autre*, in de zin zoals Arthur Rimbaud het in een brief aan Paul Demeny in 1871 vasthield?² Een drievoudig jij ontvouwt zich, drie oogpunten duiken op, om verlangen aan te duiden, naar de vrouw. Het jij in zijn een- of meervoud zoekt haar ‘bij de schaakspelers in de bergen’ of ‘in de tronies der dorpelingen.’ Zoekt zijzelf graag het gezelschap van intellectuele meesterbreinen in de bergen op? Of daalt ze graag af naar de dorpen onderaan, naar het vulgaire? Houdt ze wel van allebei? En weet de protagonist respectievelijk schrijver, de ander, het poëtische ik, niet waar te beginnen, gaat ze spelletjes met hem spelen, zijn verlangen aanwakkeren, ondraaglijk laten worden, houdt ze ervan hem voor de gek te houden, houdt ze ervan van hem te houden? De zoektocht blijft onbeantwoord, ‘niemand luistert’. ‘Heren kussen onder de seringens’ – elkaar of vrouwen of meisjes? De lente of zomer staat blijkbaar in volle bloei, zelf mensen die als heren ouderwets worden betiteld, laten zich gaan, ‘meisjes likken lief de maan’, gaat de strofe voort, ‘fluisteren kom met ons mee: in de stad vieren wij feest.’ De zoekende staat zijn rusteloos verlangen blijkbaar in het gezicht geschreven, dol van de nachtelijke prikkels vertrouwen meisjes hem toe waar iedereen naartoe gaat, iedereen lijkt te weten waar feest is, de begeerte kan worden gevierd, bevredigd. Hij is niet alleen een zoekende, hij is vreemd hier, in de stad, hij was vreemd in het dorp, en hij behoort niet tot de slimme schaakspelers op de ‘top of the world’.

Als hij al een hij is, in zijn drievoudig jij. Het zou evengoed een zij kunnen zijn, die naar haar verlangt, haar in de bergen en in het dorp zoekt, de stad intrekt, heren romantisch ziet zoenen, meisjes zich haar toevertrouwen met het geheim dat alle anderen lijken te kennen, waar feest is, de vreugde begint. Na de dwaaltocht dan een ‘maar’: ‘Je zoekt haar maar wat / zul je zeggen je vindt / haar immers naast je’. Ze was nooit weg. Was het dwalende verlangen slechts een droom? Overkomt het verlangen je zoals een droom? Ben je dromend zoekende? Je vindt haar ‘naast je / vrolijk soms, zacht vragend.’ Ze lijkt zich van geen verwarring bewust, reageert zelf ‘vrolijk’ of is het gewoon, vraagt zacht, is zich misschien bewust van de nood die heeft plaats gevonden, in de geest, het lichaam van die drievoudige jij naast haar. Niets neemt ze kwalijk. De vreemdeling bij haar geniet haar bescherming, loyaliteit, ze bleef de hele tijd naast hem of haar, zoals bij een vertrouwd koppel. *We hebben al andere dingen doorstaan*, zou ze misschien tegen de dwaling kunnen zeggen.

In de continuïteit breekt het vreemde in, het verlangen, een verlangen dat lijkt op liefde uit te zijn, maar uiteindelijk rust vindt in vertrouwdheid, in zachtheid, intimiteit. Het jij zoekt niet verder, een keer dat het uit zijn dwaaltocht is bevrijd, niet door een feest, maar in gewoonte, nabijheid, alledaagse stimulans,

‘vrolijk soms’. Waren de schaakspelers, de dorpelingen, de heren en meisjes slechts maskers van de begeerte, van het drievoudige jij? Het verlangen om ‘haar’ daarin terug te vinden, in de mentale kracht, de vulgaire directheid, het romantisch buiten conventies treden en naast geile meisjes te durven staan die de ‘maan’ ‘lief’ ‘likken’, om welk soort ‘maan’ het dan ook moge gaan? Het verlangen houdt zichzelf in stand, door de bevrediging uit te stellen, het liefkoost zijn uitstelgedrag, dromerig wakkert het zichzelf aan, *wordt niet wakker, wordt niet wakker*, maar juist deze slechts stijgende baan houdt de verlangende steeds meer op haar spoor, er is geen einde in zicht, van het een komt het ander, en alleen de ene ander, die ‘immers naast je’ was, bleef, is, geeft uiteindelijk een tegengewicht aan de rondolende imaginatie van het losse jij. Vreemd lijkt te zijn, haar überhaupt elders te hebben gezocht. Ze was er altijd. Het jij was zelf ontglipt aan het met zijn tweeën gedeelde, gemeenschappelijke, kwam terecht tussen vreemden, werd zichzelf een vreemde. Een kafkaïaanse nachtmerrie, terwijl de persoon die van jou houdt, onveranderd aanwezig is, terug aanwezig stelt, wat het drievoudige jij op zijn of haar eentje niet kon vinden: gedeelde gemeenschap. De schaakspelers bleven onder elkaar, de dorpelingen keken raar, de heren genoten van zichzelf en de meisjes op weg naar het feest leken meer verleidelijke nimfen dan echte wezens te zijn. ‘Je vindt haar immers naast je’. Het drievoudig jij vindt het ander je, vindt een eenvoud in het vrolijke, zachte van dit zo andere en toch vertrouwde ‘je’. Geen ‘ik’ dringt zich op – het vervreemde jij vindt terug een jij, vindt zich in de relatie onder gelijken, gelijkgezinden, gelijkgestemden.

Intimiteit als vreemdheid

Een liefdesgedicht dat intimiteit als rustpunt aanduidt, in spanning met begeerte als dwaaltocht die uit lijkt te zijn op extase en seksuele bevrediging, maar welke uiteindelijk op de achtergrond geraakt ten aanzien van een onbekommerd nabije, vertrouwde verschijning. Is het een teleurstelling dat het ‘feest’ in de stad niet werd bijgewoond? Dat de vrouw – zonder geheimzinnig vermoeden – het jij rustig, zacht aankijkt? ‘Je vindt haar’ is een troostende repliek op de nachtmerrie, en het ‘vrolijk soms’ zet een contrapunt tegen de surreële taferelen vooraf, de ‘tronies’ van de dorpelingen, de meisjes die de maan ‘likken’. De poëzie ontstaat vanuit allebei – de taferelen en het contrapunt. Geen moraal wordt meegegeven, alleen kent die zoektocht van het verlangen een einde in zachtheid, niet geilheid. Een keuze van de dichter, die zo de tekst laat eindigen, ter publicatie heeft vrijgegeven. Hij toont een voorkeur, al is het maar om poëtische redenen. Het gedicht vindt zichzelf in een beeld – het beeld van iemand, ‘vrolijk soms, zacht vragend’, het beeld van een tedere melancholie, die de voorkeur krijgt ten opzichte van de wilde dromen en volprezen avonturen. Intimiteit te vinden met een gelijkgestemde, zodat de vermenigvuldiging van jezelf en jouw inbeelden – voortgedragen met een maar stromende begeerte, als een zich versterkende

vervreemding – gecounterd wordt; niet door daarop verder in te gaan, maar rust te bieden, nabij en aanwezig te zijn, lichaam naast lichaam, elkaar aankijkend. *Wat heb je? Heb je slecht gedroomd misschien?*

In zijn gedicht *Vreemde dagen* reikt Frank Koenegracht op deze manier talrijke motieven aan, die van belang zijn voor het denken over intimiteit. Het motief van vreemdheid, vervreemding, vreemde; het motief van begeerte en seksuele driften; van imaginatie als poëtische kracht maar ook als een nachtmerrie; van het sociale (de ‘dorpelingen’) en het individuele, van het publieke (het ‘feest’) en het private; van wat een jij tot een jij maakt, ten aanzien van erkenning; als ook het motief van vertrouwdheid, geborgenheid en rust.

Het vreemde werd traditioneel nauwelijks in de filosofie behandeld, pas Bernhard Waldenfels – leerling van Maurice Merleau-Ponty en zelf fenomenoloog – heeft in de tweede helft van de twintigste eeuw tot en met vandaag een ijkpunt voor het denken ervan gemaakt, uitgaand van de radicale opvatting van andersheid, alteriteit, die Emmanuel Levinas heeft ontwikkeld.³ Sinds de platoonse dialectiek wordt het andere vanuit het eigene gevat, in een gezamenlijke orde. Volgens Levinas echter reduceert deze verhouding het andere steeds tot de maatstaven van het eigene, wat de andere dus eigenlijk anders maakt komt niet in de blik. Een radicale visie op andersheid houdt rekening ermee de andersheid van de andere nooit te kunnen vatten en juist dit te respecteren, in al zijn ethische consequenties. Terwijl Levinas dit radicaal ontgaan van de andere voorbij fenomenale gewaarwordingen dacht, gaat Waldenfels ervan uit dat datgene wat niet te vatten is wel een affectieve inwerking kent op ons ervaren en dus op deze manier als fenomeen zich wel indirect vertoont. En gezien het hierbij niet alleen om een persoon hoeft te gaan maar evengoed om anonieme of natuurlijke inwerkingen, spreekt Waldenfels sterker nog dan van een mogelijke ander algemeen van het vreemde – het vreemde dat een verlangen provoceert ermee om te kunnen gaan, een eigen antwoord daarop te vinden. De dynamiek die ervaring doet ontstaan kent op deze manier momenten van pathos – in de Griekse zin van het ondergaan –, van passio – in de zin van een begeerte om het ondergaan te keren in een omgang ermee –, en van logos – in de zin van het vinden van een samenhangende respons op deze begeerte, die getuigt van het ervaren ondergaan. Deze drie fases verschuiven in en tegen elkaar, waardoor verder een tijdelijke indirectheid ontstaat.

Het vreemde kan dus niet direct en positief expliciet worden gemaakt of op een lijntje worden gezet. Het sticht, zo Waldenfels, en is een pathisch getroffen-zijn, een passiviteit, die via het verlangen in de ambivalentie van een zoektocht leidt naar reactie erop, een situatie tussen passiviteit en activiteit, om bij het vinden van een respons deze passiviteit met een grijpbare activiteit te beantwoorden; psychoanalytisch gesproken: de ervaren affectie in lust om te vormen, waarmee te handelen valt.⁴ Het is de afgrond van het vreemde, die deze omvorming enerzijds bedreigt en anderzijds juist daarom aanwakkert om te slagen. Het vreemde is daarom de afgrond van het ongegronde, de existentiële

bodemloosheid, met een begrip van Søren Kierkegaard: de angst.⁵ Deze ongegronde provocatie van een contrast, een geschil tussen existentiële bedreiging en erotische stimulans werkt ook symbolisch door, óf in beelden van een nachtmerrie óf in verleidingen van poëtische kracht. De eigen positie ten opzichte van dit geschil en zijn afgronddiepe afkomst is in meerdere opzichten ambivalent: ten eerste, ze kan pas in actie treden, als ze de psychische ambivalentie voor een stuk overwonnen heeft, een antwoord vindt; maar dit betekent ten tweede, dat het manifest eigene alleen in de gedeelde samenhang van de logos te articuleren valt, de sociale, talige ruimte dus, reëel en mentaal. Waar ik een verlangen naar een eigen antwoord voel, beweeg ik me nog tussen het vreemde en het eigene – en waar het eigene zich kan kenbaar maken, is het gevestigd in het al gedeelde, *dividuele*. Het individuele bestaat niet op zich, volgens deze visie, geen subject is autonoom. Dit heeft gevolgen voor het denken van het sociale en het individuele, het publieke en het private. Intimiteit valt zo niet bij het individuele of private toe te voegen. Intiem is het verlangen naar het eigene, naar een stimulerende, erotische wijze om aan de afgrond te ontkomen dankzij een houvast; intiem is dan het verlangen naar het andere dat met het eigene complementair gepaard gaat, in de vorm ook van een gedeelde stimulerende, erotische wijze om aan de existentiële bodemloosheid te ontkomen, dankzij een gemeenschappelijke articulatie, wederzijds bijvoorbeeld. Intimiteit speelt zich op deze manier af in de passionele contrastwerking van het eigene en het andere, in uitzicht op een articulatie ervan in de samenhangende, leefbare wereld. Deze voorstelling van intimiteit geldt zowel voor een imaginaire aanzet als ook een tedere erotiek, een nabijheid op iedere leeftijd, zelfs in het aanzien van een levensbedreigende situatie. Wat kan een glimlach anders zijn, voor de geliefde, doodziek, dan het pijnlijke verlangen naar een gedeelde geste voor mekaar.

Vorbij de antropocentrische intimiteit

De filosofie lijkt zo te zeggen wat het gedicht heeft getoond. En toch verhoudt zich het filosofisch argumentatieve spreken tot het dense en metaforisch aanduidende spreken van de dichtkunst niet op een equivalente manier, eerder in een verschuiving omtrent de besproken thematiek, in dit geval, de intimiteit. Deze verschuiving wordt talig benoemd door het gebruik van *ja, maar*. Iemand spreekt iemand anders niet volledig tegen, belicht echter een ander blikpunt en verrijkt op deze manier het zien van het onderwerp, langs de aspecten die daarmee op de voorgrond treden, in verschil met andere nu op de achtergrond. Nooit is het onderwerp volledig te zien, nooit volledig inzichtelijk. Dit is de leer van een andere fenomenoloog, een tijdgenoot van Waldenfels, met name Rudolf Boehm. Zijn boek *Topik* van 2001 behandelt juist deze kwestie van steeds verschuivende perspectieven op het onderwerp.⁶

Als geen volledige overeenkomst tussen voorstelling van een onderwerp en dit onderwerp zelf mogelijk is – onze ideeën van intimiteit en wat intimiteit zelf mogelijkwijs zou zijn –, hoe kunnen we dan wel de relevantie ervan bepalen om het samen over dit onderwerp te willen hebben, en met welk doel voor ogen? Ten eerste moeten we de vraag naar dit onderwerp als relevant begrijpen. Wat is dus de betekenis van de vraag naar intimiteit vandaag? Waarom is deze vraag interessant? En ten tweede zouden we het doel moeten kunnen aangeven, met oog op het belang van kennis voor ons leven en wat dit kan bevorderen. In hoeverre is de vraag naar intimiteit vandaag niet alleen interessant, maar kan de uiteenzetting ervan in diverse perspectieven bijdragen om ons leven te bevorderen?

Intimiteit, zo werd duidelijk, is van existentieel belang als het erom gaat de passionele ambivalentie, het zoeken naar een eigen respons op de ervaren passiviteit, het getroffen-zijn, in het contrast van het eigene en het andere beantwoord te zien – dat ik mijn streven hierbij kan delen, erotisch stimulerend. Vandaar dat intimiteit in alle gradaties van rust en hevigheid afhankelijk van de behoeftes zich kan ontplooiën, als het streven erdoor gedeeld en beantwoord kan worden – door vertrouwd in stilte samen te zitten, of vol van lust en plezier elkaar te verwennen. Intimiteit bestaat noch langs de zijde van het alleen maar pathische ondergaan noch langs die van een louter gedeelde codering van de logos, de samenhorige wereld. Intimiteit is geen connectie van 0 en 1, geen berekenbaar iets. Het is een contrastieve spanning tussen verlangende wezens, tussen mensen evengoed als tussen mens en dier – als mijn kat de nabijheid zoekt om geaaid te worden, bijvoorbeeld –, of ook tussen mens en dier en plant, gezien alle in koude dagen naar warmte streven, en mensen van de nabijheid van openbloeïende planten genieten, terwijl de plant omwille van haar plaatselijk gewortelde en dus beperkte beweeglijkheid zelf maar moeizaam naar nabijheid kan streven en het dan ook de vraag is, of dit streven zoals bij het te willen geaaid worden van een kat om het genot van het gezamenlijke gaat. Desondanks is het bekend dat bomen via hun wortels elkaar opzoeken, om in tijden van droogte elkaar te kunnen steunen.⁷ Dit verlangen is zeker bevorderend voor het leven, en daarom relevant volgens Boehm. Moeten we in het geval van intimiteit dan onderscheiden tussen een verlangen dat bevorderend is voor het leven in een dienstbare zin van genot – zoals voldoende water te hebben tussen de bomen en dus te kunnen bloeien – en een verlangen dat bevorderend is voor het leven in een zin van genot omwille van het plezier zelf, zoals de kat van het aaien kan genieten, niet alleen om zich goed te stellen met de iemand die haar voedt, maar omdat het speels is ook?

De relevantie van de vraag naar intimiteit zou er vandaag in kunnen liggen, intimiteit als het gedeelde streven niet langer alleen antropocentrisch te begrijpen, *veeleer in de verhoudingen van strevende wezens onder elkaar*. Ze zou verder erin kunnen liggen, de vraag naar het gedeelde streven in onze samenleving op een bepaalde manier te kunnen stellen, namelijk met oog op intieme ervaringen in verband met economische, sociale, communicatieve, technologische of politieke

structuren. Het doel van de antwoorden op deze vraag zou dan kunnen zijn, om bijvoorbeeld intimiteit in en met de wereld, de natuur, meer gelaagd en duurzamer te cultiveren; of om te begrijpen, op welke manieren de vernoemde structuren intimiteit als noodzakelijk voor de ontplooiing van de stimulerende, erotische kant van de ervaren existentiële ambivalentie en bodemloosheid kunnen bevorderen respectievelijk hoe zij dit misschien vandaag de dag eerder niet doen, intimiteit eerder belemmeren, en via welke veranderingen deze huidige toestand hopelijk te verbeteren valt. Samengenomen zouden vraag- en doelstelling datgene duidelijk maken, wat Boehm de ‘topische’ waarheid van het te behandelen onderwerp heeft genoemd, verre van het idee, iets als dusdanig te moeten bepalen. Het volstaat tenslotte als iets ons kan helpen een zinvol leven te mogen leiden, in en met onze natuurlijke condities.

Sprekend vanuit het intieme

Laten we tenslotte kijken welke aspecten van intimiteit het gedicht heeft kunnen aanduiden, welke de filosofische beschouwingen. ‘Een drievoudig jij ontvouwt zich, drie oogpunten duiken op, om verlangen naar de vrouw’ aan te duiden, zo stelde ik vast, bij het begin van *Vreemde dagen*. De afgrond provoceert een vermenigvuldiging van toeschrijvingen die pas met de ander tot rust komen, in balans geraken, op het niveau van tweemaal hetzelfde, weerom in contrast met zichzelf: een jij en een jij. Verder noteerde ik: ‘Een liefdesgedicht dat intimiteit als rustpunt aanduidt, in spanning met begeerte als dwaaltocht die uit lijkt te zijn op extase en seksuele bevrediging, maar eerder op de achtergrond geraakt ten aanzien van een onbekommerd nabije, vertrouwde verschijning.’ De verschuiving is er een van het opwindende, intense naar het stille, rustgevende. Het vermeende hoogtepunt is niet spectaculair, integendeel: alle aanwakkerende imaginatie en speculatie had niet kunnen bereiken, wat de vrouw naast hem of haar met een zachte blik heeft gedaan – evidentie te delen, vanzelfsprekendheid, vertrouwen, aanwezigheid. *Er te zijn* is geen kracht van differentie en analyse, van woordgebruik en communicatie. En het beeld stelt aanwezig, meer heeft de dichter niet nodig. Een dergelijke wending vinden we bij Waldenfels of Boehm niet. De gebeurtenis, met hun collega en correspondent Levinas gesproken, het *il y a*⁸, is een wervelende kracht, zonder rustpunt, en we vinden wel bedenkingen bij zowel Waldenfels als ook Boehm of Levinas over de beminde ander, het argument echter eist in de filosofie altijd differentie op, kan niet stoppen bij het besef van zachtheid en een haast vrolijke stemming om het hierbij te laten, de kracht van het niet-zeggen eerder te evoceren dan die van het altijd verder verwijzende, discursieve woord. Om niet alleen over intimiteit te spreken, echter ook vanuit deze, zou het filosofische spreken moeten participeren aan de passionele ambivalentie ervan. Van daaruit zouden we dan kunnen terugkomen op de conceptuele overwegingen van de twee fenomenologen, die volgens mij

zeker zeer toepasselijk zijn op de problematiek van intimiteit, zoals aangetoond. Aan het einde van deze korte filosofische beschouwing over intimiteit staat dus een opdracht aan ons, de filosofen: terug intiem te durven spreken.

Noten:

- 1 Frank Koenegracht, *Vroege sneeuw*, Amsterdam, 2009, p. 11.
- 2 Arthur Rimbaud, ‘Lettre à Paul Demeny’, in: *Œuvres complètes*, Paris, 2009, p. 343-344.
- 3 Vgl. Bernhard Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung – Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, Frankfurt/M, 2002, en in het Engels *Phenomenology of the Alien – Basic Concepts*, uit het Duits vertaald door Alexander Kozin en Tanja Stähler, Evanston/Illinois, 2011.
- 4 In dit opzicht verschilt zijn conceptualisatie van bijvoorbeeld Comelis Verhoeven zijn denken over intimiteit, als een passief fenomeen dat wordt afgezet tegenover het actieve (vgl. Comelis Verhoeven, *Merg en been – Polemische overwegingen over intimiteit*, Baarn, 1981).
- 5 Vgl. Søren Kierkegaard, Het begrip angst – Een eenvoudige psychologische overweging die verwijst naar het dogmatisch probleem van de erfzonde, uit het Deens vertaald door Jan Spema Weiland, herzien door Frits Florin, uitgegeven door Johan Taels en Paul Cruysberghs, Eindhoven, 2020.
- 6 Rudolf Boehm, *Topik*, Dordrecht/Boston/London, 2002.
- 7 Vgl. bijvoorbeeld de betreffende info’s op de website van Naturwald Akademie, Lübeck: <https://naturwald-akademie.org/waldwissen/waldtiere-und-pflanzen/baeume-tauschen-sich-aus/#:~:text=Die%20Wurzeln%20schicken%20Botschaften%20aus,%C3%96ffnungen%2C%20die%20Stomata%2C%20schlie%C3%9Fen.> (geraadpleegd op 14 maart 2022).
- 8 Vgl. Emmanuel Levinas, *Totaliteit en oneindigheid – Essay over de exterioriteit*, uit het Frans vertaald door Theo de Boer en Chris Bremmers, Amsterdam, 2012.