

Artikel

VRAGEN, GEVEN, KRIJGEN, TERUGGEVEN

REFLECTIES BIJ A. CAILLÉ, *EXTENSIONS DU DOMAINE DU DON*

Willy Coolsaet

Deze tekst is meer dan een bespreking van het laatste boek van Alain Caillé¹ over de gift, *Extensions du domaine du don*, 2019². We laten zelfs ongeveer de helft van het boek onbesproken. De bedoeling is veeleer het begrip gift (geven-krijgen-teruggeven) met behulp van Caillé verder uit te diepen – waarbij echter enige kritiek op Caillé niet vermeden kan worden. De gift is de basis van het samenleven. Het is een ten gronde ethisch begrip – universeel, letterlijk in alle, ook in de vroegste en de oudste samenlevingen (de jagers/verzamelaars) werkzaam. Het is een bron waaruit verschillende invullingen kunnen ontspringen. Ethische gevoeligheid (ethiek) is in die zin historisch en tot op aanzienlijke hoogte relatief. Ik expliciteer wat dat betekent en in de paragraaf retractio doe ik aan een stevige dosis zelfkritiek - heb ik immers toch in sommige publicaties³ het begrip van het goede leven (dat een belangrijke ethische component bevat) als universeel, overal en in alle tijden aanwezig voorgesteld, terwijl het begrip in feite het hedendaagse moderne begrip van ethische gevoeligheid is. Dat betekent niet dat het in vraag gesteld moet worden, het is immers de laatste ontwikkeling van wat uit het geven-krijgen-teruggeven ontsprongen is. Mijn beperkt relativisme – beperkt want er is een universele basis – is beïnvloed door Bernard Williams' *Ethics and the Limits of Philosophy* – maar volgt hem in zijn relativism of distance niet tot het einde. Mijn lectuur van o.a. Descola's werken over de Achuar/Jivaro's en andere stammen uit het Amazonegebied heeft mij concreet duidelijk gemaakt dat er bij deze laatsten, met uitzondering van een grote samenwerking waarbij alles gegeven en teruggegeven wordt, weinig is dat wij moderneren ethisch zouden noemen, denk aan het in hun ethos als vanzelfsprekend opgenomen kannibalisme.

Dat de gift aan de basis van het samenleven ligt, maakt Alain Caillé overtuigend duidelijk. We treden hem maar al te graag bij. Hij zelf volgt hierin – maar niet slaafs - *L'essai sur le don* van Marcel Mauss. Caillé spreekt van *het paradigma van de gift*, waarbij de samenleving beschouwd wordt “als het resultaat van het geheel van de beslissingen van zijn leden om te geven of integendeel om niet te geven”⁴. De gift is een werkelijkheid *sui generis*, wezenlijk complex en

omvattend, tot niets anders terug te voeren dan tot zichzelf⁵. We moeten ze dus niet verklaren via iets anders of door iets anders, door de individuen en de contracten die ze aangaan of door een reeds altijd bestaande wet, de religie, het heilige. Dat zou onvermijdelijk tot individualisme of tot holisme (het geheel gaat aan de delen vooraf) leiden⁶. We moeten vertrekken van de relatie zelf, weliswaar niet van de reeds ingestelde relatie, wat direct het holisme zou doen terugkeren, maar van de relatie *in statu nascendi* of in voortdurend en altijd preciaire vernieuwing.

Extensions du domaine du don is waarschijnlijk het laatste en het inzicht verst gevorderde boek en in zijn eigen ogen het rijpste dat Alain Caillé aan de problematiek van *le don* besteed heeft. Aan *donner-recevoir-rendre*, zo laat de ondertitel van het boek zien, heeft hij (en als eerste in de rij) *demander* toegevoegd. In zijn voorlaatste boek over de gift *Don, intérêt et désintéressement* waarin hij zijn *conception modeste du don* uiteenzet, is nergens sprake van dit vierde element, het *vragen*⁷. Dat is intrigerend. Wijst dit op een wijziging in zijn explicatie van wat hij onder *le don simple* verstaat, zoals hij nu de gift noemt? Dat Caillé het in zijn laatste boek over de *eenvoudige* gift heeft, vindt zijn reden in het feit dat hij de gift wil uitbreiden tot *le don étendu* (wat de titel van het boek al doet vermoeden). Caillé voegt *vragen* aan het drietal van de gift toe als hij in hoofdstuk 6 het begrip *care*, zorg, bespreekt (hij brengt het wel reeds in de Inleiding ter sprake)⁸. *Care* is zo iets als gezondheidszorg, Caillé denkt ook aan *soin, attention à autrui, sollicitude, compassion, bienveillance*. In zijn reflectie op *care* in hoofdstuk 6 heeft hij het ook voor het eerst over *le don étendu* (maar het is vreemd dat hij het begrip niet bespreekt in het tweede deel van zijn werk dat uitsluitend aan *de uitgebreide gift* gewijd is)⁹. Het is ook in het kader van de gift/zorg dat Caillé het over de menselijke *fragiliteit* heeft. Is deze verwijzing naar de menselijke fragiliteit, in feite naar de menselijke eindigheid, eveneens een nieuw element in Caillés explicatie? Lijkt hij (expliciet) oog te hebben voor de mens als eindig en sterfelijk wezen?

Lichten we bondig toe wat Caillé onder de *eenvoudige* of de *modeste* gift verstaat¹⁰ – in feite geeft hij de idee weer van wat zonder meer de gift is¹¹. Ik zal straks aantonen dat wat Caillé onder *le don étendu* verstaat (als gift) problematisch is.

Het is revelerend de gift af te zetten tegenover de commerciële transactie. Zowel de gift als de koop/verkoop zijn gekenmerkt door wederkerigheid. Het verschil is dat de ruil op de markt een zeer strikte gelijkheid en een onmiddellijke wederkerigheid impliceert. Rechten en plichten liggen bij voorbaat vast. Daarentegen is de wederkerigheid van de gift niet strikt, niet onmiddellijk en onbedoeld. Iemand die de gift onmiddellijk zou retourneren, zou daarmee tonen dat hij niet in staat is te krijgen. “Elke gift zet aan tot een tegengift, maar alleen in de gepaste situatie: er moet een zekere tijd verlopen zijn”, en dat is niet om de berekening van het (eigen)belang te verbergen¹². Het is veeleer te zien als een teken dat men aanvaardt een relatie aan te gaan met de schenker. De gift veronderstelt vrijheid, en de retour is onzeker. Essentieel is dat men geeft zonder er zeker van te zijn dat

er teruggegeven wordt – de gift is risicovol - wat niet betekent dat er niet of nooit teruggegeven wordt. De gift impliceert erkenning, waardering, respect. Dat komt vooral tot uiting in de agonistische gift, de rivaliteit in het geven – waarover Mauss het zo uitvoerig heeft, hoewel, zegt Caillé, Mauss dat niet zo beklemtoont¹³. De zaak van de wederkerigheid ligt moeilijker bij de uitgebreide gift, waarbij de ontvanger (bijvoorbeeld een terminaal zieke) niet kan teruggeven (we gaan hier straks even op in).

Het is, zoals gezegd, reeds in de Inleiding dat Caillé het begrip *demandeur* aan het geven-krijgen-teruggeven toevoegt. Hij doet dat in de vorm van een belangrijke kritische opmerking aan zijn eigen adres. De cyclus geven, krijgen, teruggeven, waarbij we alternatief gevers, in de schuld staande ontvangers en terug-gevers zijn, “kan niet functioneren”, zegt hij¹⁴, “als hij niet bezield werd door een vierde moment (dat grotendeels ontsnapt aan het register van de sociale verplichting omdat het verwijst naar de fragiliteit van het menselijke individu)”. Dat is het moment van de vraag, die ofwel expliciet geformuleerd kan zijn of door de gever gewoon geanticipeerd, vermoed, wordt. “Welke betekenis inderdaad zou een gift hebben die aan geen enkel verlangen, aan geen enkele nood van de ontvanger zou beantwoorden”¹⁵. Het is de cyclus, zegt Caillé¹⁶, “die gebeurt als alles goed loopt (lorsque tout se passe à peu près bien), dit is, als de gift functioneert als de schietspoel die alle draden vervlecht die de sociale actoren onder elkaar verbindt”¹⁷. Caillé spreekt van de *symbolische cyclus* van de gift, een symbool is immers datgene wat verenigt, *rassemble*. Ik denk hierbij te mogen zeggen dat die cyclus tot de basisuitrusting van het samenleven hoort en ook te mogen toevoegen dat de gift universeel is – we moeten hier straks op doorgaan. Maar, voegt Caillé toe¹⁸, deze cyclus bestaat maar als hij zegeviert, hij is vaak precair, hij moet steeds vernieuwd worden, tegen de omgekeerde diabolische cyclus in (die scheidt in plaats van samen te brengen). Het is de cyclus van het negeren-nemen-weigeren-behouden. Dat beide cycli steeds in zekere mate bestaan, en tegelijk bestaan, lijkt me evident.

De cyclus van het vragen-geven-krijgen-teruggeven, zo meen ik te zien, is een ethische aangelegenheid. Dat zegt Caillé hier niet, maar hij stemt wel in met Mauss in het volgende citaat: “Ten slotte, het belangrijkste in de ogen van Mauss was ongetwijfeld zijn conclusies betreffende moraal en politiek. ... Mauss dacht wat hij de ‘rots van de eeuwige moraal’ noemt gevonden te hebben”. Caillé zegt daarbij: “terecht, denk ik”¹⁹.

Zorg

Gaan we dieper in op wat Caillé in verband met *care* zegt²⁰ – een bij uitstek ethische activiteit. We zijn hierbij, zoals gezegd, bij de *don étendu*, de uitgebreide gift, aanbeland, waarbij van teruggeven geen sprake kan zijn. Een pasgeborene, een terminaal zieke, een krankzinnige, een bedlegerige ouderling, enz., kunnen

niets teruggeven²¹. Hoewel er toch van wederkerigheid gesproken kan worden, want Caillé vervolgt als volgt. “De gift van de zorg die hun gedaan wordt, leidt nochtans niet tot het verlaten van het register van de Maussiaanse gift als men aanvaardt te denken in de termen van een veralgemeende *wederkerigheid*. In dat geval kan ik hopen dat ik terug zal krijgen wat ik geef aan diegenen die niet in staat zijn ooit te kunnen teruggeven, als ik me in dezelfde situatie bevindt als zij”. Caillé denkt aan situaties waarin we ons als zwak, breekbaar, kwetsbaar ervaren zoals bij ziekte, ellende, depressie, enz²². “Diegene die op dat moment vrij is van zwakte en van kwetsbaarheid moet dus unilateraal geven zonder een teruggave te verwachten”. Het is *bienveillance* (welwillendheid, goedheid).

Wij zijn allen potentiële ontvangers of gevers van *care*, zoals J. Tronto zegt – dat beseffen we als we niet verblind zijn wat onze kwetsbaarheid betreft, als we beseffen dat we niet *auto-suffisant* zijn, als we onze afhankelijkheid erkennen. Dat is, zegt Caillé de definitie van de veralgemeende *zorg*. Tronto schrijft: “We suggereren dat de *care* beschouwd moet worden als *een soortactiviteit die alles omvat wat we doen om onze ‘wereld’ in stand te houden, verder te zetten en te repareren zodat we er zo goed mogelijk in kunnen leven*. Deze wereld omvat onze lichamen, onszelf en onze omgeving, allemaal elementen die we pogen te verbinden in een complex netwerk, als onderhoud van het leven”. Merken we op dat wat hier gezegd wordt de *don étendu* overstijgt en in feite gewoon de gift in het algemeen beschrijft. En merken we eveneens op dat als Caillé met Tronto instemt, wat hij blijkbaar doet, de zorg naar alle mensen kan gaan, niet alleen naar diegenen die zoals uit Caillé’s voorbeelden blijkt, niet kunnen teruggeven.

Caillé’s uiteenzetting over *zorg* is enkel een hoofdstukje. En dat doet vragen rijzen. Reeds in het aan het hoofdstuk over *care* voorafgaande hoofdstuk somt Caillé voorbeelden van *bienfaits* op – *maar in voetnoot*. Caillé vermeldt de volgende *weldaden* – een ongelukkige term om aan te duiden wat werkelijk in de gift gegeven wordt, alles namelijk wat de nood, de behoefte, enz. kan lenigen, kortom wat het goede leven van de andere(n) kan bevorderen: een handje toesteken, eten, uitnodigingen, aandacht, *zorg*, *care*, glimlachjes, financiële hulp, opvoeding, enz. Caillé spreekt hier van een eerste type van gift. Maar is niet duidelijk dat het tweede type (de uitgebreide gift) in feite in het eerste type thuishoort. We zullen betogen dat het tweede type maar op twijfelachtige wijze tot de gift gerekend kan worden?

Als Caillé het over de uitgebreide gift heeft, verdwijnt zo goed als elke verwijzing naar menselijke kwetsbaarheid en eindigheid - wat gebeurt door de koppeling die Caillé maakt tussen *don* en *donation* (donatie, schenking) (hierover straks). Caillé wil blijkbaar iets meer. Men zal reeds de vreemde “beperving” opgemerkt hebben van *zorg dragen* tot *care*, terwijl Caillé tegelijk de gever en de ontvanger in enkele citaten beschrijft als een en al *zorg dragend* en *zorg gevend*. Is dat niet de mens beschouwen als een “zorgend in de wereld zijn”? Maar voor de duidelijkheid, dan moet *zorgen* heel ruim gedefinieerd worden, tot en met vriendschap en liefde (zoals de opgesomde *bienfaits* hierboven reeds min of meer

laten zien). Van elkaar houden is voor elkaar zorg dragen, op elkaars behoeften en verlangens ingaan, Het is de erkenning van eindigheid en sterfelijkheid – de fragiliteit waarover Caillé het heeft. Zou Caillé met onze duiding instemmen? Misschien, maar alleszins aarzelend. Want we zullen begrijpen dat hij de gever op zo'n manier centraal stelt dat hij blijkt een bron te zijn, weliswaar steunend op een *Schenking* maar toch meewerkend aan een creëren, een uitstorten, die als het ware voor zichzelf bestaan.

Het was mijn bedoeling de gift in een denken over eindigheid en sterfelijkheid in te passen. Alain Caillé – vooral door zijn toevoeging van het *vragen* bij de trits geven-krijgen-teruggeven en weliswaar met enige interpretatie van mijn kant – was hierbij een stevige ondersteuning.

Donation, adonement

Caillé heeft zijn denken over de gift ontworpen als een reactie op een heel ruim opgevat utilitarisme. Het is in feite de reactie op een verabsoluteerd *eigenbelang* (intérêt) dat in de hoofdstroom van het denken over individu en samenleving (en vooral in de economie) nog steeds een centrale positie inneemt. Als ik zeg *verabsoluteerd* is dat om erop te wijzen dat de gift niet als volstrekt *onbaatzuchtig* op te vatten is. Caillé wijst terecht de opvatting van Derrida af dat de gift dat zou moeten zijn, wil ze kunnen bestaan (volgens Derrida bestaat de gift dan ook niet). Hij wijst ook Jean-Luc Marion af²³. Beiden, zegt Caillé, verwarren *don* en *donation*. *Donation* (schenking) is, zegt Caillé, wat in het Duits staat voor het begrip *Gegebenheit*, dat rekenschap moet geven van het feit “dat er iets is eerder dan niets”. We horen het heideggeriaanse gevende Zijn doorklinken (Es gibt). “Onze fenomenologen” (bedoeld zijn de beide hierboven genoemden), zegt Caillé²⁴, “passen abusievelijk op de gift toe, dit is, op een relatie onder subjecten, wat enkel kan gelden voor de donatie, dit is, een relatie zonder subjecten”²⁵.

Dat betekent nu niet dat Caillé het begrip donatie zal afwijzen maar, zegt hij, dat hij er een redelijker gebruik van zal maken. “... het is noodzakelijk de analyse in de termen van de gift niet te beperken tot de relaties onder personen om ze uit te breiden tot de relatie van de subjecten tot het leven, tot de natuur en tot de creativiteit. Wat ik hier voorstel te doen dank zij de concepten donation [schenking] en adonement”^{26 27} Adonement, zegt Caillé²⁸, “is de bekwaamheid om iets nieuws, iets dat nog nooit gezien of gehoord is, tot stand te brengen, waardoor de capaciteit van de mensen om zich aan de anderen te tonen in hun singulariteit, om subjecten te worden, zich manifesteert”.

Is dat niet een zich ver verwijderen van de (gewone en geslaagde) gift die op de vraag van de andere(n) ingaat? Caillé gaat hiermee door. “Over de oorsprong van dergelijke giften, kan men eindeloos vragen stellen. Maar op de een of andere manier ziet men toch dat ze ons verwijzen naar een dimensie van het leven die het gewone veld van de sociale intersubjectieve relaties, van de gift

onder mensen, te boven gaat”.

Caillé heeft het over het leven zelf, en alles wat ermee samengaat. Het volgende – lange – citaat brengt alles bij elkaar.

“Het is ... essentieel te erkennen dat heel veel dingen, ongetwijfeld de kostbaarste, ons *als gegeven* zijn: het leven, zoals gezegd, maar ook de natuur, de kosmos in hun verscheidenheid, en zelfs in zekere zin de pluraliteit van de culturen, de levensvormen en alles wat we in erfenis krijgen. Dit alles, tot en met de totaliteit van de geschiedenis en de kunst, de muziek, de literatuur, de wetenschap, de techniek, enz. is ons in zekere zin gegeven bovenuit wat ons onze vrienden en onze ouders, en al degenen waarvan we de ontvangers of de directe erfgenamen zijn. Zelfs als deze gift de gift van niemand is, niet van een subject (of van een onbepaalde en eendeloze veelheid van subjecten), zelfs als ze niet eigenlijk tot ons gericht is, moeten we ze toch als zodanig beschouwen, als een gift, ze erkennen, er dankbaarheid voor voelen, want we zouden zonder niet ten volle kunnen leven. *Ik stel dus voor, in plaats van de gift te denken als een donatie zonder subject, de donatie (zonder subject) te denken als een quasi-gift*”²⁹.

Een *quasi-gift* is toch wel een vreemdsoortige hybride. We denken dat Caillé hier een dwaalweg is ingeslagen. We vinden Caillé's verbinding van *donation* en *don* een twijfelachtige bijdrage tot een beter begrip van de gift. De simpele gift is in onze ogen het oorspronkelijke begrip. Het leven, enz. zijn ons *als* gegeven, zegt Caillé³⁰. Zijn ze dan al of niet een gift? Zijn het leven, de natuur, de kosmos elementen tegenover dewelke we dankbaarheid, respect, enz. moeten betuigen? Moeten we erkenning, dankbaarheid betuigen voor wat onze *voorwaarden* zijn, ze erkennen, er dankbaarheid voor voelen, “want we zouden zonder niet ten volle kunnen leven”, zegt Caillé in het citaat hierboven. Is de van alle zin gespeende natuur, is de hoofdzakelijk uit tomeloze energiestromen bestaande kosmos, is het gratuite levensverschijnsel, iets waarvoor we dankbaar moeten zijn, ertegenover respect moeten tonen zoals we dat tegenover personen doen? Dat we onze ouders dankbaar zijn voor wat ze voor ons doen en gedaan hebben, is evident. Ze hebben ons geleerd wat liefde is, en wat de gift voor ons kan zijn, en nog veel meer. En dat we dankbaar moeten zijn voor wat onze voorlopers gedaan hebben, voor hun creativiteit, enz. is niet minder evident. Maar wat met de natuur, de kosmos, het leven? Caillé gaat zelfs de religieuze tour op (*quasi*, voegt hij soms toe, hij spreekt zelfs van een *animisme methodologique* (nog zo'n vreemde hybride). Hij heeft het over een *alliance avec l'invisible* en natuurlijk duikt dan de idee op van *la valeur intrinsèque de la nature*³¹. Hij heeft het over *quasi-subjectivité*³², de zoveelste onmogelijk te denken combinatie. Ik denk niet verder te moeten ingaan op de vele bladzijden die Caillé wijdt aan deze Donatie van natuur, leven, kosmos.

Universeel, niet omvattend, maar vatbaar voor uitbreiding

Ik denk dat hier nog een vervolg aan deze bespreking van de gift gepast is. We gaan hiermee een stuk verder dan Caillé (en ook Godbout). Wat betekent het namelijk dat de gift universeel is?

Dat ze universeel is, lijkt mij evident. Het gehele oeuvre van Mauss staat daar in zekere zin borg voor. Maar ook uit eigen ervaring weten we allen dat aan de gift in een zekere zin niet te ontkomen valt. Als je vriend je een cadeautje geeft of je een dienst bewijst, dan weet hij dat hij vroeg of laat (maar niet direct) iets vergelijkbaars van je mag verwachten. Maar de ethische gevoeligheid in de gift is niet omvattend. Ze slaat op een aspect van wat het goede leven van de andere(n) uitmaakt. Misschien is ze ontsprongen uit de familiale verhoudingen en is ze in eerste instantie in de kleinere groep werkzaam, in wat Godbout en Caillé de *primaire socialiteit* noemen. Ze kan zich verplaatsen naar de *secundaire socialiteit*, die van de verder van ons verwijderde individuen en de instellingen, de onderneming, de administratie, de wetenschap³³. In de moderne tijd kan ze zelfs bekommernis voor de gehele mensheid worden.

Het bovenstaande illustreren is niet moeilijk. Denken we onder meer aan de gift zoals ze bij de jagers/verzamelaars werkzaam was (en tegelijk beperkt bleef). We kunnen de jagers/verzamelaars beschouwen als de vertegenwoordigers van wat (misschien reeds) in de vroegste stadia van de geschiedenis actief was. Bij deze jagers/verzamelaars – althans zulke die nog geen voorraden aangelegd hebben die het ontspringen van eigendom en van hiërarchische verhoudingen doen ontspringen³⁴ – heerst een grote gelijkheid en wederkerigheid. Men deelt alles met elkaar, men werkt solidair samen, men jaagt immers niet voor zichzelf maar voor de anderen, enz. We mogen veronderstellen dat dit doen meer is dan een louter “contractueel” *do ut des*. Het is minstens impliciet (en voor een stuk) een morele houding. Ze is een vrije zaak – men ziet dat als we weten dat er wel steeds individuen zijn die het geven-krijgen-teruggeven aan hun laars lappen, weliswaar niet continu (in dat geval stoten ze zichzelf uit de gemeenschap). We denken te mogen stellen dat tegelijk met het besef dat de mens zich in de andere kan verplaatsen³⁵ (dit is vanaf de “eerste mens”) er – met misschien heel weinig reflectie – een “systeem” werkzaam was en is van geven, ontvangen, teruggeven, *don et contredon*. De agonistische gift steunt op de solidaire gift – volgens Mauss zelf. De agonistische gift is natuurlijk ook een gift, zoals elke gift die op de een of andere wijze niet “goed loopt”. Ze bestaat niet bij deze oorspronkelijke jagers/verzamelaars. Ze is immers gelinkt aan het bestaan van rangordes en van eigendom en van politiek. Bij de jagers/verzamelaars die enkel jagen, bestaat niet zoiets als politiek. Pierre Clastres heeft dat overtuigend aangetoond in zijn *La société contre l'état*.

Maar, zoals we beweerd hebben, deze solidariteit en wederkerigheid zijn beperkt. Alsof bijvoorbeeld de relatie man/vrouw van gelijkheid blijkt zou geven (maar misschien toch enigszins), alsof er niet ook binnen de eigen groep

conflicten kunnen ontstaan, vendetta's bijvoorbeeld (wraak is ook een vorm van geven/krijgen/teruggeven – maar, zoals de agonistische gift een perversie, een doel-middelverdraaiing). De relaties met de burenen/stammen zijn vaak een dubbelzinnige samenwerking en conflict. Ze betreft vooral het “zich aanschaffen” van vrouwen en dat kan gebeuren door verovering, oorlog, maar ook als een ruil en duidelijk in de vorm van een geven/krijgen/teruggeven. Men kan zich voorstellen dat de verovering plaats maakt voor vreedzaam onderhandelen, en dat is ook bij vele groepen het geval (geweest). En wat te denken van het kannibalisme, dat in vele culturen voorkomt, o.a. bij meerdere stammen in Zuid-Amerika, we denken aan Pierre Clastres' relaas in zijn *Chroniques des Indiens Guayaki*³⁶ (Paraguay).

De (inhoud van de) ethische gevoeligheid is blijkbaar historisch bepaald, niet overal en niet in alle tijden dezelfde. Hoe de ethische gevoeligheid zich ontwikkelt, is een complexe zaak. Als de jagers/verzamelaars overstappen naar een systeem met voorraden, als ze aan veeteelt en verder aan landbouw beginnen doen (waarmee ze stilaan het jagen verlaten), doen zich nieuwe problemen voor – eventueel wijzigingen in de ethische gevoeligheden.

De zaak is dat een cultuur door een *habitus* (Bourdieu), een *ethos* (een levensstijl), bepaald wordt, door een geheel van duurzame disposities, een diep geworteld geheel van opvattingen en houdingen, die wel enige reflectie, afwijkende meningen, enz. verdraagt zonder op te houden algemeen werkzaam te zijn. Zo worden het kannibalisme, de vendetta, de oorlog met burenstammen, enz., en natuurlijk ook de solidariteit binnen de clans, niet in vraag gesteld, ze horen erbij, ze zijn vanzelfsprekend. Er stelt zich geen ethisch probleem, het is er gewoon niet. Vandaar dat Bernard Williams in zijn *Ethics and the Limits of Philosophy* voor zo'n gevallen waarin weinig of geen (zelf)reflectie gebeurt, spreekt van een *relativism of distance*. We moeten niet oordelen of veroordelen. Dat past hier niet. Deze afstand – tussen de Grieken en onszelf bijvoorbeeld – impliceert dat het niet gepast is (*appropriate*) te oordelen, dit is te spreken van goed, slecht, enz., *no judgments are made*. Het verleden moeten we niet beoordelen maar alleen zorgvuldig bestuderen en interpreteren. Merken we hier op dat ik Bernard Williams visie niet tot het einde volg. Hij erkent niet zoiets als de gift (in onze invulling ervan) als universele ethische basis³⁷. Er heerst veeleer een universele contingentie. Hij weet wel dat sedert de verlichting of sedert de Franse Revolutie met haar *liberté, égalité, fraternité* (een prachtige samenvatting van de fundamentele kenmerken van de gift) het vragen-geven-krijgen-teruggeven fors uitgebreid is, zij het niet zonder strijd. Zo werd de *égalité* haast onmiddellijk door de bourgeoisie ingeperkt tot gelijkheid voor de bezittende klasse. Maar het principe werd terecht opgenomen door de arbeidersklasse, en werd verder uitgebreid tot de gelijkheid tussen man en vrouw. Wat niet betekent dat de gift niet om nog veel uitbreiding vraagt. Wat Williams niet ziet, is dat het hier om verworvenheden gaat waarvan we ons niet kunnen voorstellen dat ze ooit teruggedraaid worden (misschien wel hier of daar, maar het principe zal blijven

overleven en de terugdraaiing zal daar ooit worden teruggedraaid). Ze worden niet teruggedraaid omdat ze blijken *gift* te zijn en te delen in de universaliteit daarvan.

Gaan we daar nog even op door. Ook daar waar wel enige zelfreflectie bestaat, zoals in de Griekse en Romeinse cultuur, dringt ze voor bepaalde zaken, waaronder de slavernij, niet door – al wordt er over nagedacht (zoals Aristoteles doet). De Griekse samenleving steunt op de slavernij, zonder deze laatste is ze ondenkbaar. Frank Furedi in een interview met Joel De Ceulaer³⁸ herinnert ons hieraan. Ik geef de betreffende passage hier weer:

Joël De Ceulaer: “We schamen ons om het verleden”. Furedi antwoordt: “Precies, Belgen bijvoorbeeld omdat ze vreselijke dingen hebben gedaan in Congo”. Interviewer: “Dat is wel waar”. Furedi: “Dat is zeker waar. [Dat voorbeeld is geen duidelijk geval, zo lijkt me, van Williams’ *relativism of distance*]. Mensen hebben in het verleden goede en slechte dingen gedaan. Daar moet je over discussiëren. Maar je kunt er niet van uitgaan dat je zelf opnieuw begint, dat je het verleden kunt vergeten of herinterpreteren als een periode van *louter schaamte* [mijn cursivering]. De Europese Unie beschouwt 1946 als het jaar nul. En dan vergeet je de Griekse en Romeinse geschiedenis, de renaissance, de verlichting – toch geen onbelangrijke tijdperken.” De interviewer: “Toen ook slavernij nog bestond”. Furedi: “Het kan mij niet schelen dat de Grieken slaven hadden. Het waren andere tijden, mensen deden andere dingen. We hoeven de slavernij niet te vieren, maar wel begrijpen hoe de wereld toen werkte. Zou Athene zonder die slavernij de fundamenteën van onze cultuur hebben gelegd? Zouden we Aristoteles hebben gekend? De democratie? Natuurlijk waren er nog slaven en hadden vrouwen geen stemrecht, maar het was een begin: toen is de opening gemaakt naar het idee dat vrijheid en democratie belangrijke streefdoelen zijn”.

Maar er is zo veel meer dat niet doordringt of nog niet doorgedrongen is. Denk aan de in ongeveer alle culturen (uitgenomen *tot op zekere hoogte* in onze eigen cultuur) aanvaarde en “normaal” bevonden ongelijkheid tussen man en vrouw – ook al zijn er steeds protesterende stemmen te vinden. Hoe de idee van de gelijkheid tussen man en vrouw *habitus* wordt – en hetzelfde geldt voor alle “verschuivingen” - is een complexe zaak, waarin ideologische en misschien vooral materiële voorwaarden, maar ook wetenschappelijke vooruitgang, een rol spelen (let wel, voorwaarden zijn geen oorzaken). Bij de vrouw/man-gelijkheid bijvoorbeeld de uitvinding van de pil, de materiële onafhankelijkheid van de vrouw, en natuurlijk de algemene eis tot vrijheid, sedert de Verlichting.

Retractio

Aansluitend bij wat hierboven gezegd werd, wens ik een *terugtrekking* door te voeren. Ze betreft mijn kijk op een ethisch relativisme. Het relativisme, in welke

vorm of omvang ook, heeft mij altijd erg verontrust. Het leidt er bijvoorbeeld toe dat men geen poot heeft om op te staan wil men bijvoorbeeld clitoridectomie bij in België wonende Noord-Afrikaanse vrouwen verbieden, of dat men geen anti-discriminerende maatregelen tegen flagrante ongelijkheid kan rechtvaardigen.

Ik heb in mijn werken gepoogd tegen het ethische relativisme weerwerk te leveren. Ik heb gedacht een begrip van “het goede leven” (dat zonder ethiek geen goed leven kan zijn), te kunnen formuleren dat in de hoofden zit van *alle mensen in alle tijden* – althans *impliciet*, want als de realiteit een en ander niet mogelijk maakt, gebeurt een verdringing die misschien zelfs in eerste instantie de slachtoffers treft. Dat het impliciet weten opborrelt of integendeel onderdrukt wordt, zo heb ik gesteld (o.a. in mijn *Op de vlucht voor de eindigheid*), heeft alles te maken met de aanwezigheid of met de afwezigheid van een valabel alternatief. De realiteit moet het besef als het ware “toelaten”. De mensen proberen er voor zichzelf het beste van te maken en als ze geen alternatief hebben, maken ze zichzelf nog liever wijs dat hun situatie nog zo slecht niet is. Dat kan vaak het geval zijn. Maar de idee van de algehele aanwezigheid van dit impliciete weten is meer dan twijfelachtig. Zo heb ik tegen het bekende artikel van G. Harman “Moral relativism defended”³⁹ dat zegt dat het kannibalisme (o.a. in meerdere Zuid-Amerikaanse jagersculturen) voor hen een *agreement* is dat beperkt is tot de consensus van een groep, van een samenleving, het tegendeel betoogt (dat ze dus best weten dat wat ze doen fout is). Nu denk ik dat dit kannibalisme tot hun *ethos* behoorde. Het *relativism of distance* van Williams is hier van toepassing.

Wel heb ik hierboven betoogd dat er ethische algemeenheid of universaliteit bestaat: de (solidaire) gift namelijk. Dat is alvast een reactie op Williams *relativisme of distance*. Maar voor de rest vrees ik dat ik een staaltje van onhistorisch denken geleverd heb. Heb ik niet de idee van het goede leven - ingesloten een moreel besef - in feite ons huidige besef dat in grote trekken gedeeld wordt door de huidige westerse mensheid - in de gehele mensheid van vroeger en nu “geprojecteerd” en het impliciet weten ten onrechte *veralgemeend*?

* * *

Het is vruchtbaarder en hoe dan ook realistischer niet een algemene idee van het ethische leven maar de gift in haar “beperkte” universaliteit als de basis van de samenleving te beschouwen. De gift is een handelingsbegrip, ze is een leidraad voor actie. De idee van het goede ethische leven is niet voltooid. Het relativisme dat hier blijkt, heeft de positieve kant daar attent op te maken. En dat de gift de basis is, laat toe de geschiedenis als een stuk minder chaotisch te zien, anders dan o.a. Harari in zijn *Sapiens* laat blijken. Zich inspinnen voor een uitbreiding van de gift geeft zin aan het leven en aan de geschiedenis. Er is zin en dit vanaf den beginne. En er zijn verworvenheden, waarvan, zegden we, ons niet kunnen voorstellen dat ze teruggedraaid worden, omdat ze blijken giften te zijn en te delen in de universaliteit daarvan.

Noten:

1 Alain Caillé is de stichter en de drijvende kracht achter M.A.U.S.S. (Mouvement anti-utilitariste en science sociale). Hij heeft voornamelijk de gift besproken in J.T. Godbout, *L'esprit du don*, Postface inédite de Alain Caillé, 1992, 2000; in : A. Caillé, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, 2000, 2007; in : A. Caillé, *Don, intérêt et désintéressement*, 1994, 2005. Vermelden we van J.T. Godbout nog *Ce qui circule entre nous*, 2007. Over de gift zoals Mauss, Caillé (en Godbout) die bepalen, heb ik uitvoerig gehandeld in mijn *Solidariteit. Rivaliteit. Ruil en gift bij Marcel Mauss en Pierre Bourdieu*, 2009.

2 A. Caillé, *Extensions du don*, Actes Sud, 2019.

3 In het bijzonder in mijn *Op de vlucht voor de eindigheid*, 2006.

4 *Extensions*, p. 63.

5 A. Caillé, *Anthropologie du don*, La Découverte, 2007 (oorspronkelijk, 2000). Hierin: "Don et symbolisme", p. 189.

6 A. Caillé, *Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, p. 341. Tot het holisme rekent Caillé het functionalisme, het culturalisme en het structuralisme. Het functionalisme stelt dat iets dat functioneel is, nuttig is voor de bevrediging van de behoeften of voor de reproductie van de sociale orde. Voor het culturalisme is de verklaring van het samenleven te zoeken in de cultuur, in de bijzondere waarden van een bijzondere samenleving. Voor het structuralisme beantwoorden de sociale praktijken aan de verplichting om een structuurregel te eerbiedigen (zie A. Caillé, *Extensions du domaine du don*, p. 94).

7 Zie in het bijzonder II "Le don entre intérêt et désintéressement", p. 243 e.v..

8 *Extensions*, p. 38.

9 Na een lange inleiding, in deel I "Van het paradigma van de eenvoudige gift naar het paradigma van de uitgebreide gift", gaat Caillé in op de theorie van Mauss, brengt hij Bourdieu onder kritiek, bespreekt hij de relaties tussen gift en reconnaissance bij Hegel en Honneth. Vervolgens heeft hij het over gift en care. Dan komen de relaties aan bod tussen gift en spel (en heeft hij het in deel II ook nog over de geest van de sport). Deel I eindigt met "Que donne la nature?" In deel II – ongeveer de helft van het boek – gaat het over toepassingen van het paradigma van de uitgebreide gift, internationale conflicten, consumptiemaatschappij, de verhouding gift/kunst, religie en, ten slotte, "pouvoir, domination, charisme et leadership". De lezer zal vaststellen dat we op dit tweede deel nauwelijks ingaan.

10 In de paragraaf "Du paradigme du don simple au paradigme du don étendu" (*Extensions*, p. 37 e.v.).

11 Ik verwijs hier ook graag naar de instructieve inleiding van Antoon Vandavelde in A. Vandavelde (uitg.), *Gifts and Interests*, Leuven, 2000, "Towards a Conceptual Map of Gift Practices", p. 1-20. Zie ook hoofdstuk 4 "Op zoek naar de gevende mens", in A. Vandavelde, *Het geweld van het geld. Op zoek naar de ziel van de economie*, Lannoo, 2017 p. 119-153.

12 A. Vandavelde, *Gifts and Interests*, p. 2.

13 *Extensions*, p. 38.

14 *Ib.* p. 38.

15 *Ib.* p. 38.

16 *Ib.* p. 38.

17 *Ib.* p. 38.

18 *Ib.* p. 38.

19 Ib., p. 65.

20 Ib. p. 116 e.v. „Don et Care”.

21 Ib. p. 40.

22 Ib. p. 118. Caillé verwijst naar Alvin Gouldner.

23 Ib. p. 33.

24 Ib. p. 33,

25 Ib. p. 33.

26 Ib. p. 13.

27 ‘Adonnement’ staat niet in het woordenboek, ‘s’adonner’ betekent zich helemaal wijden aan, opgaan in, zich storten op.

28 Ib. p. 40-41. met een verwijzing naar Hannah Arendt.

29 Ib. p. 42.

30 Ib. p. 142.

31 Ib. p. 151.

32 Ib. p. 152, 153.

33 Ib. p. 37.

34 A. Testart, *Les chasseurs-cueilleurs ou L’origine des inégalités*, Gallimard, 2022. Alain Testart spreekt van chasseurs/cueilleurs sédentaires stockeurs. Ze zijn in zekere zin voorlopers van samenlevingen die naar veeteelt en/of landbouw overgestapt zijn. Ze leggen, om de periodes van voedselschaarste te overbruggen, voorraden aan (bijvoorbeeld gedroogde vis), ze zijn sedentair, hun bevolkingsaantal stijgt ver boven dit van de “zuivere” jagers uit. Er zijn ongelijkheden zowel wat rang als wat rijkdom betreft. Volgens de inleiders van het boek van Testart zijn dat ongeveer een derde van alle jagers/verzamelaars. De belangrijkste groepen leven langs de noordwestkust van Canada en de Verenigde staten. Het woord potlatch komt uit de taal van de Chinook, een van die stammen die voorraden aanleggen.

35 Ik verwijs hier graag naar het werk van Michael Tomasello. Vgl. ook mijn *Op de vlucht voor de eindigheid*.

36 P. Clastres, *Chronique des Indiens Guayaki. Les Indiens du Paraguay. Une société nomade contre l’Etat*, Plon, 1972.

37 Williams doet op een punt een toegeving. Hij schrijft in zijn *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 166 : “Het kan zijn dat beschouwingen van recht een centraal element van het ethisch denken zijn dat het afstandsrelativisme overstijgt”. Hier schort Williams het relativisme op. We denken dat het vruchtbaarder is in plaats van recht van de gift te spreken (recht is ingesloten in het vragen, geven, krijgen, teruggeven, het omgekeerde gaat misschien niet op).

38 *De Morgen* van 19 november 2022.

39 *Philosophical Review* 84 (1975), p. 3-22.