

INHOUD

VOORWOORD	233
Raf Debaene	
ACTUELE ESSAYS	
18 ^E EEUWSE LOGICA IN DE 21 ^E EEUWSE POLITIEK. EEN OPMERKING OVER DE LOGISCHE MOGELIJKHEID VAN BEGRIPPEN ALS ‘QUEER’ EN ‘LGBTQ+’	234
Levi Haeck	
OORLOG & DEMOCRATIE	240
Marc De Kesel	
EEN FILOSOFIE VAN DE RELATIE	245
Henk Vandaele	
BIBLIOGRAFISCH ESSAY	
SITUATIONELE GEZONDHEIDSZORG	252
Jacques De Visscher	
ARTIKELS	
INTIEM TE DURVEN SPREKEN	259
Volkmar Mühleis	
VRAGEN, GEVEN, KRIJGEN EN TERUGGEVEN. REFLECTIES BIJ A. CAILLÉ, <i>EXTENSIONS DU DOMAINE DU DON</i>	267
Willy Coolsaet	
RECENSIES	
HANS VAN STRALEN, <i>Ooit, Elders. Essays over poëzie en verlangen</i>	279
Jacques De Visscher	
JOEP DOHMEN, <i>Iemand zijn, Filosofie van de persoonlijke vorming</i>	281
Rob Devos	
DENNIS DUNCAN, <i>Index, A History of The: A Bookish Adventure from Medieval Manuscripts to the Digital Age</i>	284
Bart Buseyne	
KRISTOF SMEYERS, <i>RAAF: Cultuurgeschiedenis in vogelvlucht</i>	289
Sigrid Wallaert	
PERSONALIA	

DE UIL VAN MINERVA
Tijdschrift voor Geschiedenis en Wijsbegeerte van de Cultuur

Redactie:

Dries 24, B-8956 Kimmel (België)

Telefoon: +32(0)057/44.69.00

henk.vandaele@vives.be

Hoofredactie:

Raf Debaene (Gent), Henk Vandaele (Kortrijk), Sjoerd van Tuinen (Rotterdam)

Redactieraad:

Nina Boddin (Gent), Broos Delanote (Leuven), Jacques De Visscher (Nijmegen/Gent, voorzitter), Levi Haeck (Gent), Dominiëk Hoens (Gent), Massimiliano Simons (Maastricht), Dorine Vergote (Zonnebeke), Jonas Vanbrabant (Praag), Alexandra Van Laeken (Gent) Luc Vanmarcke (Leuven), Joris Van Poucke (Gent), Paul Willemarck (Parijs).

Eindredactie:

Raf Debaene en Henk Vandaele

Vormgeving en opmaak:

Philip Keygnaert (Kortrijk) en Jonas Vanbrabant

Adviesraad:

Berber Bevernage (Gent), Toon Braeckman (Leuven), Martha Claeys (Antwerpen), Arthur Cools (Antwerpen), Thomas Crombez (Antwerpen), Rob Devos (Leuven), Marc De Kesel (Nijmegen), Ignaas Devisch (Gent), Katrien Schaubroeck (Antwerpen), Roos Slegers (Tilburg), Sonja Lavaert (Brussel), Philippe Lepers (Kortrijk), Anneleen Masschelein (Leuven), Eric Meganck (Antwerpen), Bert Olivier (Port Elizabeth, Zuid-Afrika), Bart Raymaekers (Leuven), Frans van Peperstraten (Tilburg), Marc Van den Bossche (Brussel), Gertrudis Van de Vijver (Gent), Maren Wehrle (Rotterdam).

Het tijdschrift DE UIL VAN MINERVA verschijnt vier keer in het jaar.

Individueel abonnement:

€ 33/jaar (als particuliere abonnee krijgt men het tijdschrift toegestuurd).

Institutioneel abonnement:

€ 55/jaar (voor bibliotheken en instellingen, met opsturen van tijdschrift).

Steunabonnement:

€ 45/jaar (als individueel abonnee krijgt men het tijdschrift toegestuurd).

Afzonderlijke nummers:

€ 12 (+ verzendingskosten).

Alle overschrijvingen dienen te gebeuren op DE UIL VAN MINERVA, Dries 24, B-8956 Kimmel, KBC-rekening IBAN BE70 7310 2906 6225, BIC KREDBEBB

Met medewerking en steun van de Universitaire Stichting.

VOORWOORD

Dit nummer opent met een aantal van mekaar onafhankelijke essays. De inspanning die de lectuur van Levi Haecks essay over logica en politiek vraagt, wordt uiteindelijk beloond met (inzicht in) de prikkelende gedachte “Politiek verzet moet *open-ended* blijven, of het is *establishment*.”

Hoewel strijd niet vreemd is aan democratie – de strijd tegen autoritaire tendensen binnen hedendaagse liberale democratie is legio – lijken oorlogsgeweld en democratie moeilijk met mekaar te rijmen. Marc De Kesel argumenteert dat oorlog wel degelijk gerechtvaardigd is om die strijd, om de gespleten identiteit van het volk van de democratie te vrijwaren.

In een sterk fenomenologisch geïnspireerd essay tenslotte stelt Henk Vandaele zijn filosofie van de relatie voor als een kritiek op en alternatief voor elke transcendentiefilosofie, die ook nog in de moderne scheiding tussen subject en object aanwezig blijft. Zonder ecocentrisch te zijn, zou dit relationeel-filosofisch denken mee helpen om een antwoord te bieden op de ecologische uitdagingen van onze tijd.

Het bibliografisch essay van Jacques De Visscher naar aanleiding van *De Nieuwe Utrechtse School. Historische traditie en hedendaagse aanpak* situeert zich eveneens in de fenomenologische lijn als alternatief voor het objectivistisch reductionisme in de medische observatie.

Het artikel van Volkmar Mühleis *Intiem te durven spreken* gaat na wat de dichter en denker mekaar te bieden hebben als het erom gaat te spreken vanuit/over intimiteit.

In *Vragen, geven, krijgen, teruggeven* brengt Willy Coolsaet verslag uit van zijn kritische lectuur van Alain Caillé, de drijvende kracht achter M.A.U.S.S. (Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales) en hoe die hem ertoe brengt zijn eigen positie tegenover universalisme en relativisme te herzien.

De uitgebreide boekbesprekingen zijn van de hand van Jacques De Visscher, Rob Devos, Bart Buseyne en Sigrid Wallaert.

Raf Debaene

**18E-EEUWSE LOGICA IN DE 21E-EEUWSE POLITIEK.
EEN OPMERKING OVER DE LOGISCHE MOGELIJKHEID
VAN BEGRIPPEN ALS ‘QUEER’ EN ‘LGBTQ+’**

Levi Haeck¹

Professor arbeidseconomie Stijn Baert (UGent) schreef onlangs een opiniestuk voor *De Morgen* met als Titel: “De lgbtq-gemeenschap? Weg ermee!”.² Op Twitter geeft hij aan dat we voorbij deze provocatieve titel moeten kijken. De achterliggende gedachte van zijn stuk zou onomwonden lgbtq-positief zijn. Het is ongetwijfeld waar dat het niet Baerts intentie is om de reële bekommernissen van de lgbtq-gemeenschap te veronachtzamen. Laat dat duidelijk zijn:

“Begrijp me niet verkeerd. Ik vraag u niet te zwijgen over de rechten van wie met zijn (m/v/x) seksuele geaardheid of identiteit tot een minderheid behoort. Ik moedig u er zelfs toe aan. Vanuit mijn eigen onderzoek: zelfs in het progressieve Gent wordt wie openlijk transgender is 29 procent minder vaak uitgenodigd op een jobgesprek.”

Baert heeft evenwel een probleem met een bepaald soort maatschappelijke tendens tot ‘gemeenschapsvorming’, met name die gemeenschapsvorming waarbij “mensen zich rond hun seksuele identiteit organiseren”. Hij onderkent natuurlijk wel dat “sommige jongeren veilige plaatsen nodig hebben”, waar “ze makkelijker een partner kunnen vinden, bepaalde ervaringen delen en dimensies van hun zijn [kunnen] uiten zonder schrik voor spot of erger”. Anderen, zo stelt Baert, hebben echter “compleet niks” met zo’n soort gemeenschapsvorming. Die anderen zijn bijvoorbeeld zijn vrienden: “Aan al mijn vrienden scheelt wel iets, maar zij weten het zelden te compenseren door een coole seksuele geaardheid”. Op deze ietwat neerbuigende opmerkingen (waar ik even abstractie van zal maken) volgt echter de crux van zijn betoog:

“De lgbtq-gemeenschap, als die al in actieve vorm zou bestaan, bevat *slechts* een deelverzameling van alle burgers die niet cisgender en hetero zijn” (mijn cursivering).

Er zijn twee problemen met deze zienswijze. Het ene is *politiek* van aard, en het andere *logisch* — maar beide zijn nauw met elkaar verbonden. In deze bijdrage wil ik precies dit verband aantonen. Een technisch debat over logica in de

achttiende eeuw, zo zal ik argumenteren, heeft implicaties voor het huidige maatschappelijke debat over gender in het bijzonder en politiek verzet in het algemeen.

Ik begin met het politieke. Zoals Baert het voorstelt, zijn er twee manieren om naar de veelheid aan mensen in de samenleving te kijken: (I) er zijn homogene groepen, en (II) er zijn heterogene, atomaire individuen. Neem de vele duizenden klimaatactivisten die ons land telt: zij vormen dan *ofwel* (I) een homogene groep verbonden door een set aan duidelijke gemeenschappelijke opvattingen en waarden, *of* (II) ze zijn niets meer dan een eerder willekeurig samenraapsel van individuen.

In het geval van lgbtq-mensen geldt echter net zo goed als voor klimaatactivisten dat ze geen gemeenschap vormen voor zover ze tot eenzelfde ‘clan’ behoren, maar voor zover ze ergens *niet* toe behoren: *individuele* klimaatactivisten behoren *samen niet* tot de groep mensen die onverschillig staat ten aanzien van onze klimatologische uitdagingen, net zoals individuele lgbtq-mensen *samen niet* behoren tot de groep die zich als ‘cis-heteroseksueel’ identificeert.

Er is dus een derde optie tussen homogene groepen en heterogene individuen: de individuen die zich groeperen voorzover zij ergens *niet* toe behoren. Als Baert een dergelijke *derde optie* niet serieus neemt, dan kunnen we ons de vraag stellen hoe maatschappelijk verzet er voor hem uitziet. Het feit dat hij geen derde optie onderkent is echter ook een *logische* aangelegenheid (die indirecte politieke implicaties heeft).

In de achttiende-eeuwse logica werd er een onderscheid gemaakt tussen de formele ‘kwalificaties’ van oordelen. Een oordeel is in feite een ‘relatie’ tussen twee begrippen: een predicaat P (bijv. ‘biseksueel’) en een subject S (bijv. ‘Socrates’). Deze relatie kan *ontkend* of *bevestigd* worden:

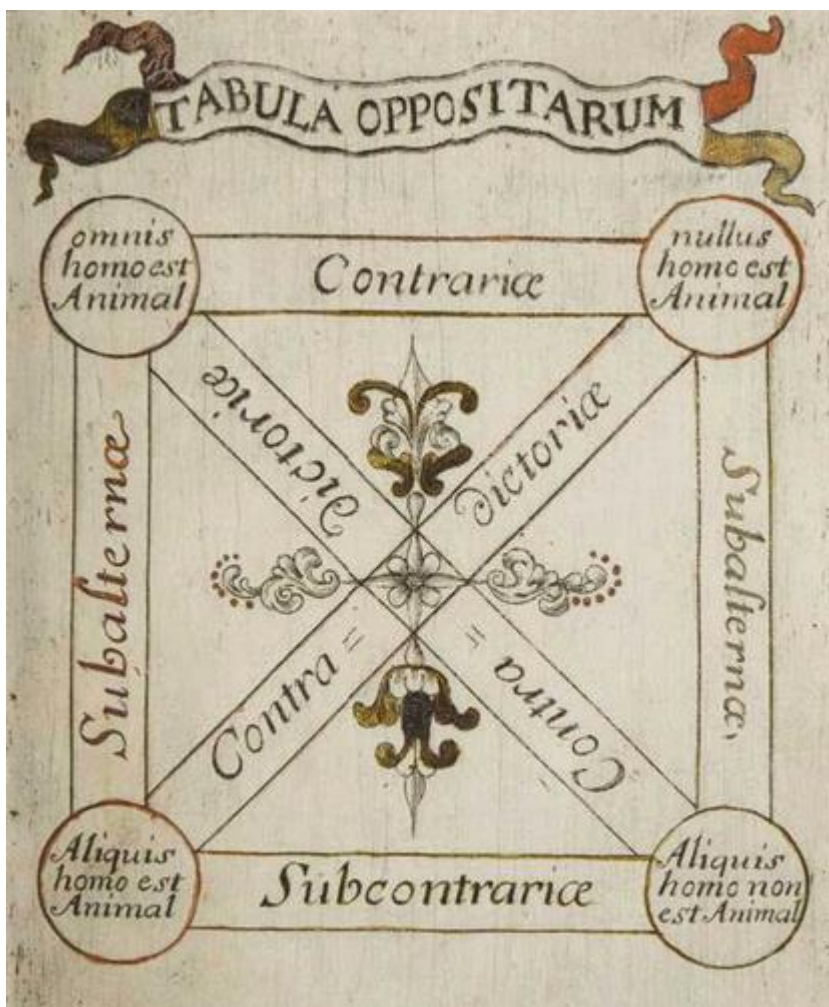
1. S is P (bijv. ‘Socrates is biseksueel’, of ‘Socrates is sterfelijk’)
= BEVESTIGEND oordeel
2. S is niet P (bijv. ‘Socrates is niet biseksueel’, of ‘Socrates is niet sterfelijk’)
= ONTKENNEND oordeel

Er werd ook een verschil gemaakt tussen de kwantificaties van oordelen:

3. Alle S is P (bijv. ‘Alle mensen zijn sterfelijk’)
= UNIVERSEEL oordeel
4. Sommige S zijn P (bijv. ‘Sommige mensen zijn vrouwelijk’)
= BIJZONDER oordeel

Deze kwalificaties en kwantificaties waren cruciaal voor de logische studie van de geldigheid van redeneringen en voor het blootleggen van de formele systematiciteit van syllogismen. Als je de kwalificaties en kwantificaties met

elkaar combineert, krijg je het zogenaamde ‘oppositievierkant’:³



Zo is de uitspraak ‘Sommige mensen zijn dieren’ (combinatie bijzonderbevestigend) *contradictorisch* aan de uitspraak ‘Geen enkele mens is een dier’ (combinatie universeel-ontkennend), terwijl die laatste uitspraak dan weer louter *contrair* is aan de uitspraak ‘Alle mensen zijn dieren’ (combinatie universeelbevestigend). Het logische verschil tussen de contradictie en de contrariteit is dan het volgende: in een contrariteit kunnen beide uitspraken vals zijn (maar niet beide waar), daar waar in een contradictie slechts een van beide vals kan zijn. Via dergelijke technieken kwamen de antieke, middeleeuwse en moderne logici de

wetten van het correcte redeneren op het spoor.

Volgens de Pruisische filosoof Immanuel Kant (1724-1804) was logica echter niet alleen de formele studie van de geldigheid van redeneringen. Logica toont ook de manier waarop de *ontwikkeling* van *gedachten* of *begrippen* onderworpen is aan logische vormen. Daarom vond Kant dat er (onder meer)⁴ een *derde kwalificatie* nodig was:

5. S is niet-P (bijv. ‘Socrates is aseksueel’, of ‘Socrates is onsterfelijk’)
= ONEINDIG oordeel⁵

Volgens Kant verschilt de uitspraak ‘Socrates is onsterfelijk’ qua vorm zowel van ‘Socrates is sterfelijk’ (bevestigend) als van ‘Socrates is niet sterfelijk’ (ontkennend). Die eerste uitspraak heeft de vorm van een *oneindig* oordeel, hetgeen de twee andere oordeelsvormen ‘in zich’ draagt en combineert. Wanneer ik zeg: ‘Socrates is onsterfelijk’, een oneindig oordeel dus, dan *bevestig* ik namelijk een *ontkennend* predicat (on-sterfelijk) van een subject (Socrates). Deze interventie van Kant ging op twee manieren in tegen de ‘traditie’:

- (I) Vanuit het standpunt van het ‘oppositievierkant’, dat enkel rekening houdt met de geldigheid van de *combinatie* van gedachten, en niet met hun afzonderlijke inhoud (en de mogelijkheid hiervan), is een oneindig oordeel niets anders dan een bevestigend oordeel. De uitspraken ‘Alle mensen zijn sterfelijk’ en ‘Alle mensen zijn onsterfelijk’ hebben namelijk dezelfde vorm: ‘S is P’. Dat er een ontkenning (‘on-’) in het begrip ‘onsterfelijkheid’ vervat zit, daarvan moet je hier abstraheren, want het is enkel de *combinatie* (‘Alle’/‘Sommige’, en ‘is’/‘is niet’) van begrippen (‘S’ en ‘P’) die ertoe doet. Kortom, we hebben het oneindige oordeel eigenlijk niet nodig – het is geen fundamentele vorm.
- (II) Anderzijds kan men de vraag stellen of het oordeel ‘Socrates is onsterfelijk’ (‘S is *niet-P*’) niet simpelweg herleidbaar is tot het oordeel ‘Socrates is niet sterfelijk’ (‘S is *niet P*’). Met andere woorden: kunnen we ‘S = P’ (oneindig oordeel) niet gewoon herformuleren als ‘S ≠ P’ (ontkennend oordeel), zonder verlies van betekenis? Je zou denken van wel.

Het is volgens Kant echter niet zomaar toegelaten om (I) de negatie te verdoezelen of (II) van plaats te veranderen. De logica heeft volgens hem namelijk ook implicaties voor *wat* er überhaupt gedacht kan worden. In *deze* zin is het oneindige oordeel wel degelijk fundamenteel en niet herleidbaar tot een andere vorm.⁶ We hebben hier te maken met een oordeelsvorm die ons namelijk de mogelijkheid biedt om een ontkenning als een bevestiging te *zien*, wat ons toelaat

om *bevestigend-ontkennende* of *positief-negatieve begrippen* te ontwikkelen, zoals ‘queer’ en ‘lgbtq+’. De oneindige oordeelsvorm combineert de ontkenning met de bevestiging in één gedachte (zonder tegenstrijd op te leveren). Dit is ook wat een begrip als ‘queer’ doet: het is een ontkenning die, als ontkenning, desalniettemin een soort bevestiging in zich draagt, een bevestiging die evenwel niet herleidbaar is tot een klassieke bevestiging.

Wanneer ‘mijn huisgenoot zich als *queer* identificeert’, dan zouden wereldvreemde, achttiende-eeuwse logici misschien antwoorden: ‘Aha, je bedoelt gewoon dat je huisgenoot zich *niet* als cisgender-heteroseksueel identificeert!’ Zo zouden ze het bevestigende oordeel dat het oneindige oordeel zou zijn, transformeren tot een ontkennend oordeel. Deze opmerking is echter naast de kwestie. De huisgenoot identificeert zich inderdaad *niet* als cisgender-heteroseksueel (ontkenning), maar door dit te doen wordt wel de mogelijkheid gecreëerd om te verkennen waar de huisgenoot zich dan *wel* mee *zou kunnen* identificeren (bevestiging), dit evenwel zonder te hoeven *vastleggen* wat dat zal zijn (oneindig!). Deze ‘open verkenning’ wordt dan *an sich*, als activiteit, aangeduid door een nieuw, positief-negatief (bevestigend-ontkennend) begrip zoals ‘queer’ of zoals ‘lgbtq+’. Om dit te kunnen doen, om over dit soort gedachten te kunnen beschikken, hebben we de oneindige oordeelsvorm nodig.

En inderdaad, door zich op basis van een ‘ontkenning’ (‘niet-cisgender’) te groeperen, wordt een ander soort ‘bevestiging’ mogelijk: l, g, b, t, q, +... De ‘+’ is hier cruciaal, want ze drukt exact uit waar het hem in oneindige oordelen uit de logica, maar ook in politiek verzet, om te doen is: het openen van een radicaal *nieuw* perspectief.

Het is het belang van deze mogelijkheid, logisch én politiek, waar Stijn Baert geen oog voor heeft wanneer hij (spijs zijn goede bedoelingen) de lgbtq-gemeenschap onderuithaalt als “*slechts* een deelverzameling van alle burgers die niet cisgender en hetero zijn”. Mensen die zich identificeren als queer en/of als lgbtq+ openen namelijk de mogelijkheid om een ruimte te denken die *voorbij* de heersende categorisering ligt. Zo preciseren ze hun plaats in de samenleving. Deze precisering is echter geen loutere beschrijving van een stand van zaken, het is tevens een transformatieve act. Een act die een logische grond heeft.

Wat dan met de veelvuldig geopperde bezorgdheid dat ‘queer’ en ‘lgbtq+’ langzamerhand verhardten tot ‘normale’ categorieën, en zo gewoon naast de andere, meer traditionele categorieën komen te staan? Hebben we wel baat bij een zoveelste nieuwe identiteit onder de identiteiten? Als we aannemen dat een oneindig oordeel als politiek ‘wapen’ gehanteerd wordt, *de facto*, dan impliceert dit volgens mij ook de aanname van een norm, *de jure*. Een norm die stelt dat de begripsformatie of -ontwikkeling (op basis van een oneindig oordeel) steeds mobiel/verkenkend moet *blijven*, steeds onbepaaldheid/openheid dient te *garanderen*. Van zodra er een *eind* komt aan het preciseren van (i.e., het toevoegen van predicaten aan) wat ‘queer’ en ‘lgbtq+’ heet, m.a.w. van zodra er een eind komt aan de mogelijkheid van een nog onbepaalde ‘+’, hervallen we in de

klassieke dualiteit tussen bevestigende en ontkennende oordelen. Dan zitten we, als loutere *aanvulling op* de ‘hetero-’, homo-, ‘man-’, ‘vrouw-’categorieën, simpelweg met een nieuwe vastgeroeste categorisering van ons menselijk bestaan opgescheept. Het oneindige oordeel is oneindig, of het is niet. Politiek verzet moet *open-ended* blijven, of het is *establishment*. Voor beide opties betaal je, wellicht, een prijs.⁷

Noten:

1 Met dank aan Gertrudis Van de Vijver, Sigrid Wallaert, Wim Christiaens, Julia Muñoz, Daan Van Cauwenberge, Vincent Vincke, Alexandra Van Laeken en Nicolas Terrie voor de discussie.

2 Baert, S., ‘De lgbtq-gemeenschap? Weg ermee!’, in: *De Morgen*, 17-5-2023.

3 Deze met de hand getekende tabula oppositarum werd gevonden in het lesnotitieboek van een student logica aan de universiteit van Leuven uit de jaren 1698-99. Ik ontleen de afbeelding aan een leerrijk artikel over het vierkant van Demey, L., ‘Mathematization and Vergessenmachen in the Historiography of Logic’, in: *History of Humanities* 5 (2020) 1, p. 51-74. <https://doi.org/10.1086/707692>.

4 Ook op het niveau van de kwantificaties maakte Kant aanpassingen; zo voegde hij het singuliere oordeel toe aan het universele en bijzondere. Zie hiervoor bijv. Haeck, L., ‘Immanuel Kants transcendentale logica: singulier, algemeen, heterogeen’, in: *Tijdschrift voor Filosofie - Louvain Journal of Philosophy* 83 (2021) 2, p. 217-248.

5 Voor Kants bespreking van deze problematiek, zie in eerste instantie zijn *Kritik der reinen Vernunft* uit 1781 (A) en 1787 (B), bladzijden A71-73 e.v./B97-98 e.v.

6 Ook Slavoj Žižek heeft de radicaliteit van het oneindige oordeel opgemerkt, zij het om geheel andere redenen waar ik nu niet op kan ingaan, wanneer hij bijvoorbeeld, in *Tarrying With the Negative*, suggereert dat “this logic of infinite judgment contains in nuce Kant’s entire philosophical revolution [...]” (Žižek, S., *Tarrying with the Negative*, Durham, Duke University Press, 2003, p. 113). Voor meer context, en een vergelijking van Žižeks standpunt met dat van Kant en Hegel, zie Ruda, F., ‘What is to be judged?: on infinitely infinite judgments and their consequences’, in: De Sutter L. (red.), *Zizek and Law*, Routledge, 2015.

7 Voor een interessant perspectief op deze problematiek (het probleem van predicatie als politiek probleem) op basis van Lacans formules van de seksuering, zie Van de Vijver, G., ‘Embarrassments of Knowledge. A Philosophical Comment on Lacan’s Formulae of Sexuation’, in: *Psychoanalytische Perspectieven* 41 (2023) 2, p. 171-86.

OORLOG & DEMOCRATIE

Marc De Kesel

In Oekraïne voert ‘democratie’ oorlog tegen ‘autoritarisme’.¹ Zo klinkt het, in het Westen althans, geregeld in pers en media. Maar is oorlog niet per se ondemocratisch? Is een democratie het niet aan zichzelf verplicht om pacifistisch te zijn? Sluiten democratie en oorlog elkaar niet uit?

Het antwoord is even eenvoudig als ondubbelzinnig: nee. Dat was bij haar aanvang niet zo, en dat is ook vandaag niet zo. De antieke democratieën van wie we de idee overerfden, zijn groot geworden in en door oorlogen. En wat voor een oorlogen! De Perzische. Een luttel aantal stadstaatjes die net de traditionele, op mythische goden terende koningen opzij hadden geschoven om als volk zelf het heft in handen te nemen, stonden op het punt overruled te worden door de wereldmacht van het moment. In termen van nu: een paar Caraïbische eilandjes worden bedreigd door de VS, of ook: Oekraïnes jonge democratie staat oog in oog met de Russische wereldmacht. En het onmogelijke gebeurt. In het geval van de jonge, wankelende democratieën in het Griekenland van het begin van de vijfde eeuw voor onze jaartelling: zij slaan de herhaalde aanvallen van de Perzische overmacht definitief af. De impact van die gewonnen oorlog is niet te overschatten. Tot op vandaag koesteren we de idee die daar zegevierde. Niet dat we goed weten wat die idee precies inhoudt, maar haar naam is onveranderd gebleven: democratie. En voor die idee werden en worden oorlogen gevoerd. Salamis en de Thermopylen: het zijn tatoeages die sinds haar geboorte de borstkas van de democratie sieren.

Is de oorlog die zich in Oekraïne afspeelt van dezelfde orde? In de feiten is dat wellicht zo, maar qua ideeën ligt het toch iets anders. Als je het Poetin vraagt, zegt ook die dat hij oorlog voert niet tegen, maar voor democratie. Hij blaast het over de hele wereld uit dat zijn “speciale militaire operatie” optrekt tegen neofascisten, tegen verdrukkers van Russischsprekenden in Oekraïne, tegen de door het Westen geïndoctrineerden, tegen de imperialisten die zijn broeder- en buurland willen innemen. Veel hout snijdt het niet, maar waar hij voor vecht verwoordt ook Poetin in termen van democratie. Sovjetbonzen deden dat vóór hem in termen van ‘volksdemocratie’, hij doet het in naam van het Russische volk. Het Russische *demos* heeft recht op zelfbeschikking en is daarom tot oorlog tegen zijn vijanden bereid.

We staan er weinig bij stil, maar sinds geruime tijd worden zowat alle oorlogen op de planeet uitgevochten in naam van de democratie. Vaak alleen in naam, dat wel, maar ook dit laat zien hoe dominant de idee ‘democratie’ is. En

hedendaagse oorlogen – zoals die, naar Poetin beweert, woedt tussen Rusland en het Westen – gaan dan altijd ook over waar democratie voor staat.

Waar staat democratie voor?

De strijd die momenteel aan de gang is, herkennen we in de strijd die, zacht uitgedrukt, een eeuw geleden ook al eens de wereld in rep en roer heeft gezet. Kort door de bocht gesteld, laat die zich samenvatten als de strijd tussen liberale democratie en volksdemocratie. Ofwel staat democratie voor een samenleving waar de macht aan het *verdeelde* volk wordt overgelaten ofwel staat ze voor een samenleving waar in naam van het volk een *onverdeelde* macht regeert.

Die laatste, de ‘volksdemocratie’ is autoritair. Zij appelleert aan het verlangen van het volk naar een stevig gezag, een sterke leider. We vergeten beter niet dat het autoritaire en totalitaire karakter van zowel communisme als fascisme er zonder de wens van een aanzienlijk deel van de bevolking niet zou zijn geweest. En zo ook bestaat het huidige politieke populisme slechts bij gratie van de al dan niet openlijke steun vanuit het volk, vanuit dat deel van het electoraat dat het verlangen naar een autoritair bewind bewust of onbewust gunstig genegen is.

Naast het feit dat de geschiedenis ons leert dat we weinig of niets van haar leren, leert zij ook dat, eenmaal aan de macht, zo’n leider alles in het werk stelt om de wens van het volk te manipuleren in zijn voordeel. Berlusconi is heus niet het enige voorbeeld dat hier spontaan voor de geest komt. Het volk krijgt dan de gestolde karikatuur van zijn eigen wens als een propagandatsunami over zich heen gestort. En wanneer het al snel andere, tegengestelde (lees ‘democratische’) wensen gaat uiten, staat meteen, naast een verhevigde propagandagolf vol *fake news*, regelrechte repressie klaar. Ook Poetins regime illustreert het allemaal even treffend als angstwekkend macaber.

Het is met die autoritaire ‘democratie’ dat de jonge Oekraïense natie in oorlog is. Zodoende verdedigt zij die andere ‘democratie’ die wij de onze weten: de liberale democratie. Wat vanuit liberaal-democratisch perspectief nieuw is aan die oorlog, is alleen de ‘oorlog’. Want het is duidelijk dat de *strijd* tegen autoritarisme in onze westerse democratie reeds een paar decennia de voorpagina van onze kranten haalt. De Orbans, de Erdogans, de Trumps, de Le Pens: het succes van dat soort figuren duidt op een symptoom dat laat zien dat de democratische wens van het electoraat wel degelijk in de richting van autoritarisme kan worden omgebogen. Tegen die tendensen tot autoritarisme voert onze liberale democratie strijd. Een open strijd, die ook de tegenstander alle openheid geeft, want tenslotte is het – zoals dat heet – de wens van de kiezer die beslist.

Democratie is strijd. Maar geen oorlog. Als een democratie zich verplicht ziet oorlog te voeren, beven haar grondvesten. Wanneer Oekraïne als bij wonder morgen de oorlog wint, wil dat nog niet zeggen dat de democratie waarvoor wij zeggen dat ze vecht, gered is. Het democratisch bestel en het dito ethos was vóór de oorlog allesbehalve optimaal, en ook na de oorlog zal er wat dit betreft nog

heel wat werk aan de winkel zijn. Al is de kans ook niet irreëel dat die miraculeuze overwinning de democratie een boost geeft. *Let's hope*.

Democratie is strijd. Strijd ook tussen het liberale en het autoritaire model. En strijd of, exacter, de *omgang met* strijd is ook wat die twee modellen tegenover elkaar stelt.

Een democratie die zich op de leest van het autoritaire model schoeit, ontkent dat ze strijd is. Ze beweert bij hoog en laag dat ze dat juist niet is. Ze claimt eenheid, eenheid rond een sterk gezag dat zich de belichaming van het onverdeelde volk weet. Let wel, *de facto* is een autoritair gemodelleerde democratie juist vol strijd en geweld, maar alle door de staat uitgeoefende geweld is erop gericht de onderlinge strijd die leden van de samenleving met elkaar kunnen aangaan – en dus ook de strijd die ze met het gezag aangaan – de kop in te drukken. Hier wordt de strijd aangegaan tegen de strijd zelf. Het is vooral daarom dat zo'n autoritaire democratie antidemocratisch is: ze wil alle strijd uitbannen, 'strijd' die wezenlijk is voor een democratie.

Als een liberale democratie beweert dat ze democratischer is, is dat omdat ze strijd toelaat. Ze maakt van 'strijd' zonder meer de regel van haar bestel. Want strijd is wat onder het volk heerst, onderling oneens met elkaar als het is. Elkeen heeft zo zijn wensen, wensen die alle kanten kunnen opgaan en vaak struikelen over de kapriolen van hun eigen grilligheid. De onenigheid die het volk zo verdeelt, wordt in een liberale democratie de motor van haar politieke cultuur. Haar macht installeert bewust een oppositie die ze de taak geeft haar tegen te spreken. Zij ondersteunt een pers die ze opdraagt haar kritisch in het vizier te houden. Zij bouwt op haar hoogste niveau een 'scheiding der machten' in, die zoiets als 'eenheid' (waar zo velen van haar burgers spontaan naar verlangen) onmogelijk maakt. Zij stimuleert vakbonden en drukingsgroepen die op elk moment van een gesetelde consensus opnieuw een dissensus kunnen maken.

Een liberale democratie verheft de strijd die sowieso tussen mensen leeft tot een operationeel procedé. Wel kanaliseert ze die strijd tot een strikt verbaal dispuut. Dat wordt gekristalliseerd in een wetgeving waarin de grillige wens van het volk – principe van politieke macht – vaste oriëntatiepunten krijgt. En die oriëntatiepunten kunnen alleen gewijzigd worden na verbale strijd, een strijd die uitmondt in een consensus, zij het dat die consensus nooit de dissensus, die het principe van democratie is, voorgoed kan vervangen.

In Oekraïne wordt gestreden opdat strijd het principe van de politieke cultuur kan blijven. Waar Poetins Rusland tegen strijdt, is precies die strijd. Maar die strijd tegen de strijd durft Poetin niet democratisch te strijden. En dit gebrek aan durf overschreeuwt hij met een oorlog die hij niet eens zo durft te noemen. Alleen al die lafheid duidt erop dat ook hij zich erbij neerlegt dat "democratie" de naam is voor de horizon waarbinnen onze planeet aan politiek doet.

Het is vast naïef, maar in onbewaakte momenten overvalt het me dat ik juist uit Poetins flagrantste leugens iets van hoop zie doorschemeren.

En waar is Freud in dit alles? *Waarom oorlog?* Luidt het antwoord dat hij in het gelijknamig essay voorlegt, dat oorlog ingebakken zit in de mens, in het eigengereide explosief van zijn drift? Ook hier geldt een ondubbelzinnig nee. Het is niet de oorlog die in ons zit. Maar wel de strijd.

We zijn lustwezens, op prikkels reagerende organismen, en het principe van die reactie is lust. Alleen, zo hamert Freud er telkens weer op, loopt dit principe principieel mank. Het is inherent gespleten, dubbel. Hij construeert in de loop van zijn oeuvre een aantal conceptenkoppels om die gespletenheid steeds genuanceerder naam te geven: Ikdrift versus libido, lustprincipe versus realiteitsprincipe, *eros* versus *thanatos*. Het is hier niet de plaats om over die drie conceptenkoppels een heel traktaat neer te zetten. Ik houd het bij een ander concept: het oedipuscomplex. Dat concept wil vatten hoe we niet *simplex*, maar *complex* in het leven staan, met name in een haat-liefdeverhouding ertegenover. Wij leven van lust, maar halen die lust uit een werkelijkheid die in eerste instantie onlust betekent.² En dit maakt dat we, wat en wie we liefhebben, onbewust ook altijd daarom haten. De kracht van onze liefde is altijd ook de kracht waarmee we de haat onbewust houden – waarmee we die verdringen.

En dit geldt ook voor diegene aan wie we het meest direct lust beleven: onszelf. Natuurlijk houden we van onszelf, maar tegelijk is zelfhaat nooit veraf. Daarom houden we zo van anderen, al is ook daar haat nooit veraf. En om de liefde voor onszelf hoog te houden, kunnen we de haat die we daarvoor moeten verdringen ook op een ander richten. Zie hier in een notendop een freudiaanse visie op racisme. De haat tegen de andere helpt ons de eigen zelfhaat sterker te verdringen en ons op die manier van een zelfzekere, lustvolle identiteit te verzekeren.

En die identiteit, juist omdat ze op lust teruggaat, is per definitie wankel. Dit maakt van ons lustleven een strijd, ook sociaal. We bouwen die identiteit op in een spiegelverhouding met anderen en die spiegel functioneert oedipaal, dit wil zeggen als een haat-liefdeverhouding. Dit is de strijd die we met onszelf en met anderen voeren.

Die strijd hoeft niet noodzakelijk in bruto geweld uitgevochten te worden. Hij ligt aan de basis ook van de meest verfijnde cultuuruitingen. Maar waar geweld losbarst, is driftmatig diezelfde strijd aan zet. En als zoiets op collectief niveau speelt, kan het oorlog geven.

De strijd die zich momenteel op de Oekraïense slagvelden afspeelt, is ook een strijd om identiteit. Om wat ‘identiteit’ – in casu politieke identiteit – inhoudt. Is identiteit datgene wat een volk identiek maakt aan en doet samenvallen met zichzelf? Of is identiteit een kloof die het volk de ruimte geeft om van zichzelf te houden – een ruimte die het nodig heeft opdat die zelfliefde ook plaats kan geven aan de verdrongen (maar daarom steeds naar de oppervlakte dringende) zelfhaat?

Die laatste definitie klinkt minder sympathiek, maar als het freudisme tot die definitie noopt, is dat omdat ze simpelweg realistischer is. Noch als

individu noch als volk vallen wij samen met onszelf maar staat tussen ons en onszelf de *wens* onszelf te zijn. En die ‘wens’ is nooit simplex, maar altijd (oedipaal) complex en heeft ruimte nodig heeft om zijn capriolen uit te leven. Democratie is een manier om aan die capriolen de politieke adem te geven, waarzonder mens en samenleving niet kunnen.

Om die ademruimte te vrijwaren wagen momenteel Oekraïners hun leven.

Noten:

1 Interventie tijdens benefietnamiddag voor Oekraïne, georganiseerd door Stichting Breukvlakken in *Perdu*, Amsterdam, 8 mei 2022.

2 Op het meest elementair biologisch niveau is ‘leven’ reageren op prikkels, maar bij de mens, aldus de psychoanalytische theorie, luistert die reactie niet enkel naar het levensbehoudprincipe (waar de biologie van uitgaat), maar ook naar het lustprincipe. We leven niet alleen om dat leven in stand te houden en te bevorderen, maar ook om er lust aan te beleven, om ermee ‘spelen’. En dat lustspel, zo luidt een van Freuds axioma’s, is niet principieel afgestemd op levensbehoud. Dit lustprincipe drijft in zekere zin een wig tussen ons en de werkelijkheid. Die werkelijkheid is niet van nature afgestemd om onze lusteisen. Vandaar dat Freud, om het menselijk reilen en zeilen te begrijpen, concepten als die van het ‘onbewuste’ en van ‘verdringing’ inbrengt. Die onaangepastheid ten aanzien van de werkelijkheid moet noodzakelijk verdrongen, onbewust gehouden worden. Dit alles zorgt er evenwel voor dat we onbewust de werkelijkheid ‘haten’. We kunnen niet zonder de werkelijkheid, we ‘houden van’ haar: zij is het domein waarin wij de bevrediging van onze lusteisen vinden; maar tegelijk ‘haten’ we haar onbewust, omdat ze dit niet ‘van nature’, niet rechtstreeks en onmiddellijk doet. Vandaar het ‘onbehagen’ dat zo onuitoebaar diep in de mens zit. Vandaar ook dat, bij een opstoot van onbehagen, de liefde die hij koestert, zo makkelijk in haat kan omslaan. Voor een omstandiger uitleg, zie Marc De Kesel, *Het münchhausenparadigma. Waarom Freud en Lacan ertoe doen*, Nijmegen, Boom, 2019, p. 37-37, 148-149.

EEN FILOSOFIE VAN DE RELATIE

Henk Vandaele

Deze zomer wordt nog maar eens duidelijk dat de klimaatcrisis een realiteit is. Hoe moeten we daarop reageren? Al enige tijd dat zoek ik een antwoord in wat ik noem: een filosofie van de relatie.¹

Voorafgaand het volgende: progressieve collega's geven bij een filosofie van de relatie soms blijk van een zeker scepticisme. Het zou staan voor een krachteloze christelijke politiek van de liefde, een gezwets over relaties tussen mensen van goede wil. Ik wil echter aantonen hoe een filosofie van de relatie fundamenteel breekt met onze moderne cultuur, die, vrees ik, in se ook een christelijke cultuur is. Een filosofie van de relatie is misschien radicaler dan sommige progressieven op het eerste gezicht denken.

Heel algemeen begrijp ik een filosofie van de relatie als een relativiteitstheorie in het domein van de filosofie. De radicaliteit ervan is, als introductie, misschien nog het best aan te tonen vanuit de allegorie van de grot. Plato meent dat we pas buiten de grot, in het licht van de zon, de ware werkelijkheid ervaren. Daar, buiten de schemer van de grot is de perfecte orde van de wereld te zien. Een filosofie van de relatie kiest echter radicaal om in de grot te blijven. Ze loochent elke mogelijkheid om uit de schemer te treden – en: ze schat dit positief in. Ze begrijpt het leven in de schemer als het enig mogelijke leven. Plato's gebruik van het woord 'grot' geeft dit leven een negatieve betekenis. In positieve zin is de grot een leefwereld. Het is deze wereld waar we vanuit ons lichaam toegang toe hebben. Hiermee loochent een filosofie van de relatie elke transcendentie (in de zin van een totaal opstijgen of loskomen) van onze lichamelijke, natuurlijk of fenomenaal beleefde wereld. Een filosofie van de relatie is een fenomenologie. Daarnaast, het gegeven dat de moderniteit uitloopt op een sociale en ecologische ramp, de vernietiging van onze leefwereld, toont dit niet aan hoe ver de moderniteit af staat van de werkelijkheid – en in die zin een materialistisch transcendent project is? Is de moderniteit geen uiting van een diep platoons (of christelijk) verlangen om technologisch de grot te verlaten? Een filosofie van de relatie situeert het leven zich in een verschijnende werkelijkheid, een fenomenale leefwereld. Het is dan ook een fenomenologische filosofie.

Een tweede ingang om de radicaliteit van een filosofie van de relatie aan te tonen is haar verhouding tot Aristoteles' *Metafysica*. Klassiek wordt dit werk beschouwd als een hoeksteen van de westerse filosofie. Elke student filosofie wordt ermee opgeleid. Dit didactisch werk leert de student de basisregels van de logica. Een eerste regel is 'de wet van de identiteit', die stelt dat elk ding identiek

is aan zichzelf, $X = X$. Een hond is een hond. De tweede regel is ‘de wet van de contradictie’, die stelt dat een hond niet gelijktijdig een hond en een niet-hond kan zijn, of: $X \neq \text{niet-}X$. De laatste basisregel is ‘de wet van de uitgesloten derde’ die stelt dat de hond óf een hond is, óf hij is het niet. Er is immers geen derde mogelijkheid. Het interessante aan die logica is dat ze leidt tot eenduidige uitspraken. Of, elke ruimte tot interpretatie wordt uitgesloten. De grondvraag is echter: beantwoordt de wereld aan deze basale logische regels? Het is opvallend dat een dergelijke logica geen enkele vorm van evolutie, verandering of relatie toelaat – wat toch in tegenspraak is met de werkelijkheid. Een relationele logica vertrekt echter vanuit een andere wet, ‘de wet van de relatie’, die Fichte (als opvolger van Kant, waar we het begin van de fenomenologie kunnen situeren) formuleert als ‘de stelling van de grond’. Deze regel stelt dat twee zaken steeds noodzakelijk tot op zekere hoogte samenvallen en evenzeer tot op zekere hoogte verschillen. In die zin poneert Fichte als grond van alle bestaan de volgende formeel logische zin: *Elke A is voor een deel = niet-A én voor een deel \neq niet-A*. Die wet zet de klassieke aristotelische of westerse logica op haar kop. Een filosofie van de relatie probeert de werkelijkheid vanuit die wet te denken. Meer concreet betekent dit dat twee zaken steeds tot op zekere hoogte iets delen – en evenzeer tot op zekere hoogte verschillen. Met andere woorden, er is geen totale identiteit, alsook geen totaal verschil. Bij het formuleren van die wet verwijst Fichte naar Kant die hem tot deze wet inspireerde. In zijn *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* schrijft Fichte: “Het is datgene, wat bij Kant *Relatie* heet.” Op nog andere plaatsen noemt hij dit ‘wisselwerking’ of *Wechselbestimmung*.

Wat betekent dit nu voor Wat is nu de fenomenologische of relationele pointe? Ik geef een concreet voorbeeld. Welke fenomenen doen zich voor wanneer de augustuszon schijnt op een steen, een klomp boter en een glas water? Dan warmt de steen. Smelt de boter. Verdampst het water. De zon doet de boter smelten, maar... de zon kan dit alleen omdat de boter op een *bepaalde* wijze gevoelig is voor de stralen van de zon. Een steen, daarentegen, smelt niet. De steen heeft immers niet de eigenschappen die hem in deze omstandigheden smeltbaar maken – en het water verdampst. Het fenomenale is: we hebben driemaal de stralende kracht van dezelfde zon en driemaal doet er zich een ander fenomeen voor. Geeft dit fenomenaal verschil niet aan dat de grondslag van alle werkelijkheid samenwerking, wisselwerking, of eenvoudigweg ‘relationeel’ is? Algemeen gesteld: de werkzaamheid van al wat werkzaam is, is medebepaald door de medewerking van wat of wie door de werkzaamheid getroffen wordt. Of anders gesteld: de uitwerking van een oorzaak is medebepaald door datgene waar de oorzaak op inwerkt – waardoor een oorzaak nooit totaal bepalend is. Ik formuleer het filosofisch: *Er is niets dat zich totaal doorzet of opdringt. De aard van de werkelijkheid is wisselwerking*. Voor de heideggerianen onder ons: het verschil tussen een zijnde en een niet-zijnde bestaat erin dat een zijnde noodzakelijk een invloed heeft op het zijn van een ander en vice versa. Kortom,

al wat is, is in een bepaalde mate gevoelig voor het zijn van een ander. Let wel, ik wijs op een verre gaande consequentie van een fundamenteel relationeel denken. Het is niet zo dat de werkelijkheid bestaat uit een soort ruimte, een soort lege bak, waarbinnen de dingen elkaar kunnen treffen. Nee, het treffen of het met elkaar in wisselwerking staan van al wat is, dit is de ruimte (en de tijd). Dit is de leefwereld.

Uit het gegeven dat de dingen elkaar treffen, volgt dat ze kwetsbaar zijn, gevoelig. Ietwat voorbarig, maar toegepast op ons mens-zijn: we hoeven ons niet te schamen voor onze gevoeligheid, we hoeven niet te streven naar een transcendente, losgekoppelde of apathische levensstijl. Eerder moeten we ons afvragen hoe we in die fenomenale wereld vol wisselwerking onze verantwoordelijkheid kunnen opnemen.

Het zonet gegeven voorbeeld geeft het beeld van een wereld vol fenomenale diversiteit – net dit waar alle transcendente denkstelsels (zoals religies, ja ook de moderniteit) aan willen ontsnappen. Zij zoeken de synthese, het systeem, de hiërarchie, en uiteindelijk een allesbepalend heilig principe dat in elk opzicht het eerste is en zich onweerstaanbaar, ongevoelig of totaal opdringt. Doorheen de fenomenale werkelijkheid zoeken zij een soort fundament, dat ze dan opvatten als het essentiële, als dat wat dan voorbij de fenomenaliteit ‘echt’ is. Dit verlangen naar transcendentie is waarschijnlijk al te herkennen van bij het begin van de Griekse filosofie, reeds vanaf de oude Thales. Bij Aristoteles herkennen we het in zijn ideaal van het theoretische weten. Dit ideaal poneert dat je enkel tot een ‘echt’ weten komt, wanneer je alle praktische of leefwereldlijke interesses terzijde schuift of elimineert. Het ware weten is het belangeloze, waardoor het apatisch en apolitek wordt. Het is enkel bekommerd om wat ‘de dingen-op-zich’ (dus: $X = X$ en $X \neq \text{niet-}X$) zijn, niet om wat de dingen in relatie zijn. Stellen we even de vraag: ‘Wat is een eikenboom?’. Het ideaal van een theoretisch weten leidt dan tot de volgende lineaire redenering. De eikenboom kan bestaan zonder het blad, maar het blad niet zonder de boom. Vervolgens is de eikenboom de oorzaak van het blad. Wat is dan de oorzaak van de boom? Dat moet de eikel zijn, want daaruit is de eikenboom ontstaan. De eikel ligt dus aan de grondslag van de boom, zoals de boom aan de grondslag ligt van het blad – enzovoort. Uiteindelijk herleiden de volgelingen van Plato vanuit deze logica het wezen van de natuur tot de ideeënwereld. De eikenboom is enkel een afspiegeling van ‘de idee eikenboom’ die dan helemaal terug te brengen is tot een fundamentele idee. Deze stroming heet het idealisme. Het verklaart al wat is totaal vanuit een ideëel principe, als het eerste. De volgelingen van Democritos herleiden de eikenboom dan wel niet tot een eerste idee. Zij zetten in op de eerste materie. Vandaag noemt men dit de Big Bang, als een eerste materieel totaal of alles bepalende oorzaak. Deze stroming heet materialisme. Het idealisme en het materialisme hebben gemeen dat ze de leefwereld herleiden tot een eerste alles (of: totaal) bepalend principe, het ene ideël, het andere materieel. Beide stromingen delen echter dezelfde transcendente logica.

De vraag is echter, wat levert zo'n lineaire logica, behalve zuivere (transcendente) theorie, eigenlijk op? Is het niet eerder zo dat vanuit een dergelijke logica de natuur ons door de vingers glipt, tot in het absurde. Ik toon dit aan op twee niveaus, concreet en algemeen.

(1) Het is zo dat een eikenboom het in concreto zonder het blad niet overleeft. Wanneer de boomscheut groeit uit de eikel, maar waarbij er aan die scheut geen blad komt, dan sterft die scheut af. Fenomenaal heeft de boomstamscheut toch ook het blad nodig om een eikenboom te worden. Zelfs eenmaal die scheut een volwassen boom is geworden, dan nog heeft die boom het blad nodig om te blijven leven – en vice versa. Het blad, de stam, de wortels... is het niet eerder zo dat zij groeien in wisselwerking? Ze zijn mekaars voorwaarde. Fenomenaal is de werkelijkheid een netwerk, wat een ander woord is voor diversiteit. (2) Ook algemeen loopt de lineaire logica vast. Uiteindelijk loopt deze erop uit dat het wezen van de dingen gesitueerd wordt in een fundament dat geen fundering meer hoeft in iets anders, maar dat zichzelf onvoorwaardelijk fundeert – met als reeds vermelde kandidaten 'De Idee', of 'De Eerste Materie', waarbij dit fundament een totaal karakter krijgt, of: *zich buiten elke relatie plaatst*. Daarmee wordt bedoeld dat dit fundament, om te kunnen bestaan, niet iets anders dan zichzelf nodig heeft, waardoor het onkwetsbaar, ongevoelig en onaantastbaar wordt. Het heeft aan zichzelf genoeg. Ook daarom is het onweerstaanbaar – dat denken in elk geval de materialist en de idealist. (In die zin is de moderne individualisering en de ermee verbonden hang naar 'onafhankelijkheid' allicht een hedendaagse vorm van een verlangen naar transcendentie.)

De consequentie is echter dat vanuit een dergelijk monolithisch alles bevattend fundament de fenomenale werkelijkheid nooit meer kan verklaard worden. Als volgens Thales alles water is, waar komt dan de diversiteit van de fenomenale ervaring vandaan? De vraag is dan, wanneer we de wisselwerking van de natuur reduceren tot iets dat totaal buiten elke relatie staat, wat leert dit dan over de natuur zoals wij die ervaren? De enige wijze om deze aporie op te lossen is te stellen dat onze menselijke gevoelige ervaring één grote illusie is. Dat ze totaal irrelevant is. Vanuit het Grieks ideaal van zuiver theoretisch weten wordt het enige weten dat nog de moeite waard is: een zuiver (of: totaal) objectief weten. Onze subjectieve fenomenale ervaring wordt hiermee als onzinnig aan de kant geschoven. Hier ligt de nucleus van de typische westerse opdeling van 'subject en object', 'geest en materie' en uiteindelijk ook 'natuur en cultuur', 'individu en gemeenschap'... waarbij de westerse filosofie, in haar transcendentie traditie, goed is in het op-zich denken van al die fenomenen ($X = X$), maar waarbij ze elk zicht verliest op de relationaliteit van de werkelijkheid (of, misschien is X ook steeds voor een deel niet- X). Concreet, misschien is elk mens ook een beetje de andere en vice versa.

We merken echter hoe de ecologische toestand van onze leefwereld leidt tot een groeiende interesse in de filosofie van de relatie. Ik verwijst naar nieuwe (misschien modieuze) concepten zoals 'transversale (geo)filosofie',

‘mesologie’,... Toch meen ik dat er omtrent de filosofie van de relatie nogal wat misverstanden bestaan. Zo wordt ze nogal snel een holisme genoemd. Ik vrees dat dit niet helemaal opgaat. De vraag is vanuit welke logica men een holisme begrijpt: klassiek of relationeel? Holistisch wordt soms gesteld dat ‘het Geheel gelijk is aan de som van de Delen’. Uiteindelijk valt een dergelijke stelling terug op de klassieke logica. In dit geval is het geheel $G = D1 + D2 + D3 + \dots$. Een filosofie van de relatie wijst dit af. We bekijken het holisme even vanuit een evolutie. Wanneer een evolutie gelijk is aan de som van de delen, dan sluit dit toeval uit. Daaruit volgt noodzakelijk dat de evolutie in de grond totaal bepaald is, dat één of andere wet de evolutie totaal stuurt naar één of ander afgewerkt eindpunt, een geheel waar de fenomenaliteit van de wereld dan tot rust komt. (Dit is heel sterk terug te vinden in allerlei vormen van utopisch denken, niet toevallig de monotheïsmen en het modernisme, dat laatste zowel in zijn liberale, alsook communistische betekenis.) Dit alles betekent uiteraard dat de sturende wet van de evolutie buiten (dus: transcendent) de wisselwerking staat. Een goed voorbeeld van een dergelijke transcendentale evolutieleer is het historisch materialisme. Vanuit een relationele logica is toeval een fundamenteel element van de werkelijkheid. Dit betekent echter niet dat de evolutie totale chaos is en alle kanten uit kan. Dat wat is, heeft een impact op dat wat wordt, er is een zekere structurerende stuwning, maar dat wat wordt, staat niet totaal vast. Ook contingentie is een element in de complexe wisselwerking van datgene wat wordt. In die zin is dit wat wordt, nooit totaal maar slechts ten dele herleidbaar tot dat wat was. Vervolgens, in de wisselwerking (of de evolutie) doet zich steeds ook iets nieuws voor. De fysica noemt dit emergentie. Daaruit volgt dat er nooit zoiets is als een totaal geheel. Dat wat gebeurt is nooit af. Elk zijn (en ook elk zijnde) is steeds voor een stuk een kwetsbaar moment in een voortdurend continuüm, een voortdurend springen van de ene interactie naar de andere. In die zin is wat gebeurt nooit de som van de delen. Vanuit een relationele logica is het holisme nooit af. Het is nooit een totaal geheel. Er is chaos in de kosmos.

Ik focus even op de klassieke westerse opdeling object versus subject. Vanuit het klassiek ideaal van het belangeloze weten focust de westerse wetenschap op objectiviteit – opgetild tot de enige vorm van weten. Zo komt Galileï, die er een desastreuze interpretatie van Democritos op nahield, tot het idee dat zintuiglijke of subjectieve ervaringen zoals kleur, geur, smaak, geluid en smaak niet aan de objectieve realiteit van de dingen zelf kunnen toegeschreven worden en dat die objectieve realiteit alleen mathematisch achterhaald kan worden. Mensen zouden belangeloos, dus los van hun subjectiviteit of hun leefwereld, de werkelijkheid moeten bestuderen. Die belangeloze wetenschappelijke en dus ook apolitieke inzet, die methodologisch vertrekt vanuit de wiskunde (waar 1 effectief totaal gelijk is aan 1, $X = X$), leidt ertoe dat de moderniteit de werkelijkheid hoogstens kan opvatten als een geheel dat gelijk is aan de som van de delen. Het is dan een kleine stap om deze werkelijkheid mechanisch op te vatten. Uiteraard gaat hiermee elk zicht op de relationaliteit van

de werkelijkheid verloren. Een cultuur raakt voor minder in de ecologische problemen. In die zin is ook de belangeloze wetenschap een vorm van transcendentie. Om dit hard te maken leg ik de link met het klassiek idealistisch probleem van de theodicee. Wanneer de idee van het Goede of God de oorzaak is van het geheel, dan is ook het Goede of God de verklaring voor het kwaad. De belangeloze wetenschap kent een gelijkaardig probleem, en dit toont haar verdoken transcendent karakter. Als al wat is totaal objectief bepaald is, als objectiviteit de enige 'echte' werkelijkheid is, waarom is er dan subjectiviteit? Of, als alles totaal objectief bepaald is, waarom twijfelen we dan? Waarom vergissen we ons en kunnen we verschillende perspectieven innemen? Blijkbaar zijn we dan toch niet totaal vanuit de objectiviteit bepaald! Het punt is dat de moderne materialist de openheid of de oncontroleerbaarheid, eigen aan een relationele werkelijkheid, niet kan plaatsen. Of, onze subjectiviteit is niet compatibel met de moderne filosofie – waaruit volgt dat de enige manier om met die subjectiviteit af te rekenen geweld en macht is, een politiek van ideologie. Moet het dan verwonderen dat de moderne tijd ook een tijd is van politiek totalitarisme?

Wat is dan de betekenis van onze menselijke subjectiviteit? We leven in een netwerk van relaties en deze hebben op ons een zekere impact. We zijn daarvoor gevoelig. Doch, deze dringt zich niet totaal op. De uitwerking van onze relaties wordt, naargelang de context, medebepaald door de wijze waarop wij mee- of tegenwerken en vice versa. Hier situeert zich onze subjectiviteit. Deze bepaalt mede wat wordt. Bekijken we even de ecologische crisis. Wat zal zich voltrekken? Wat wordt waar? Hangt dit nu net ook niet af van de wijze waarop we onze werkelijkheid begrijpen en vanuit dit inzicht handelen en daarmee een bepaalde waarheid creëren? Net omdat de evolutie niet totaal bepaald is, is er ruimte om haar toch tot op zekere hoogte relevant te maken – en dit is werk maken van een leefbare wereld. Of blijven we de werkelijkheid belangeloos en apathisch bekijken vanuit het idee dat de moderne way of life de enig mogelijke is en zich totaal vanuit zichzelf opdringt – waarbij we effectief zullen eindigen buiten de grot, in een leven los van alle relaties, in een soort 'dodenrijk'. Of nemen we onze fenomenale verantwoordelijkheid op en proberen we de moderne vergissingen, die zich uiteraard verwerkelijken in de economische en sociale structuur van onze samenleving en daardoor niet zomaar met een vingerknip kunnen wijzigen, gestaag en evolutionair ongedaan te maken? Allicht kunnen we dit alleen maar door onze werkelijkheid fenomenologisch filosofisch op te vatten.

Ik wil een tweede misverstand met betrekking tot een filosofie van de relatie tackelen. Een filosofie van de relatie is geen ecocentrisme. Sommigen menen dat de moderniteit 'de mens' ten koste van 'de natuur' centraal plaatst. Vervolgens meent men dat een antwoord op de ecologische crisis het ecocentrisme is. We moeten de natuur 'centraal' plaatsen. Ook dit wijst een filosofie van de relatie af. Relationeel beschouwd situeert ons leven zich in een natuurlijke context, doch, het antwoord over hoe we ons leven moeten maken, kan niet louter in de logica van de natuur gevonden worden. Ook de natuur is kwetsbaar en biedt niet zomaar

een antwoord. Misschien is dit nog het best te zien op het niveau van genmutaties. Het dupliceren van genen is nooit totaal perfect. Ook daar doen zich allerhande fouten en dus calamiteiten voor. Met andere woorden, de natuur is niet perfect (goed) en bovenal niet totaal bepaald. We kunnen er ons dus niet van afmaken door ons zomaar op de natuur te verlaten. De natuur centraal plaatsen, of ook de grondslag voor een menselijk leven zomaar in de natuur zoeken, ik vrees dat dit meer van hetzelfde wordt. In die zin moeten we als mens ingrijpen, we hebben nood aan technieken voor brood, huizen, kleding... Vervolgens is de politieke grondvraag deze naar een relevante technologie. Of, hoe kunnen we 'in relatie' met de natuur werk maken van een cultuur? We hebben nood aan een techniek die van onze wereld een aangename leefwereld maakt. (Mag ik nog eens teruggrijpen naar het ecocentrisme? Wanneer we de voorbije driehonderd jaar moderne geschiedenis bekijken, meent de ecocentrist dan werkelijk dat deze de mens centraal plaatst?)

Ik rond af. Een filosofie van de relatie lijkt een antwoord te zijn op elke vorm van transcendentiefilosofie, die zich blijkbaar veel dieper in ons denken nestelt dan we op het eerste gezicht denken. En toch, in de traditie van de westerse filosofie zijn er zeer zeker ook sporen van een relationele filosofie te vinden, bijvoorbeeld niet in het minst bij Aristoteles of het christendom. De uitdaging van deze eeuw lijkt mij de volgende te zijn. Begrijpen we ons slechts als een product van een moderniteit (of een God) die zich onweerstaanbaar opdringt richting een dodenrijk buiten de grot? Of zien we ons als kwetsbare objectieve/subjectieve (of natuurlijke/culturele) wezens die er alle belang bij hebben om onze relationele verantwoordelijkheid op te nemen en werk te maken van een leefwereld? De grondkeuze die we maken, bepaalt mede wat waar wordt.

Noten:

1 Ik bedank Willy Coolsaet, Luc Vanneste, Levi Haeck en in het bijzonder Jonas Vanbrabant, op wiens onuitgegeven manuscript *Leven in de Schemer. Het verhaal van de filosoof Rudolf Boehm* ik me inspireerde, voor hun kritische commentaar op dit essay.

SITUATIONELE GEZONDHEIDSZORG

Jacques De Visscher

Stefan van Geelen & Megan Milota, red., *De Nieuwe Utrechtse School. Historische traditie en hedendaagse aanpak*. Utrecht, Universiteit Utrecht, Hogeschool voor de Kunsten, Universitair Medisch Centrum, 2022, 268 p., ISBN 9789090367149 (ook vrij te consulteren op: <https://www.uu.nl/onderzoek/de-nieuwe-utrechtse-school>)

Bezoeken bij de oogarts – drie verhalen

Als zestienjarige trok ik in het begin van de jaren zestig van de vorige eeuw naar de oogarts die mijn ouders ook als patiënten had. Ik kon immers niet goed meer zien wat mijn leraren in het leslokaal op het bord schreven. De arts, al goed in de vijftig, ontving mij in een voor de gelegenheid half verduisterde woonkamer die voor een deel als consultatiekamer was ingericht. Er was een armstoel, analoog met de stoel zoals we die ook bij de tandarts aantreffen, een kast met een reeks letters die van groot naar klein konden worden verlicht. De arts kwam bij mij zitten en had voor zich op een tafel een kistje met talrijke lenzen. Op mijn neus zette hij een speciale bril waar hij de lenzen kon inschuiven en vervangen. Nu moest ik lezen wat ik zag. Nadat hij mijn ‘zien’ van steeds maar kleinere letters had getest en ik alleen nog stippen voor mij zag, zegde hij: Je bent inderdaad wat bijziend en als jouw leraar al te klein schrijft kan je natuurlijk niet lezen wat hij op het bord zet; het is dus wellicht niet zo dat hij te klein schrijft. ‘Lees je zelf veel?’ was een bijkomende vraag van de arts, ‘en wat lees je zo allemaal?’ Ik vertelde dat ik inderdaad veel las, ook veel moest tekenen in het kader van mijn opleiding, en dat ik ook bijzonder graag naar de bioscoop ging en goed de onderschriften van de Engelse en Zweedse films wou kunnen lezen. De arts toonde belangstelling. Tenslotte vroeg hij mij om, met nog steeds de gecompliceerde bril op mijn neus, uit de consultatiestoel recht te staan, in de kamer rond te lopen (ik mocht immers niet duizelig worden) en ook even naar buiten te kijken en te vertellen of ik de huizen aan de overkant van de straat zag, de voorbijlopende mensen en de rijdende auto’s duidelijk opmerkte. Lachend zei hij: ‘Je moet natuurlijk niet de vliegen of de muggen op de vensterramen aan de overkant van de straat bestuderen’. Ik kreeg een bril voorgeschreven die ik

voortaan nagenoeg de hele dag door kon dragen.

In de loop der jaren had ik nog wel andere bezoeken gebracht aan oogartsen, maar een ervan, vijfendertig jaar na mijn eerste bezoek, is mij bijgebleven. Na de test met de steeds maar kleiner wordende letters, zegt de arts – iets ouder dan ik toen – dat ik om ver te zien mijn correctie (hij bedoelt mijn bril) kan behouden, en dat ik zelfs de correctie moet verminderen om iets van nabij te bekijken, om te lezen bijvoorbeeld. Hij vertelt dat het normaal is dat mijn bril om ver te zien voor dat presbyopie optreedt bij mensen boven vijfenveertig; hoofdzakelijk ten gevolge van een verharding van de lens geraakt het *punctum proximum* (of dichtstbijgelegen punt, waarop het oog nog scherp kan worden ingesteld, door een maximale inspanning der accommodatie) zo ver van het oog verwijderd, dat het zien op korte afstand bezwaarlijk wordt. Ook geen emmotropisch oog ontkomt daaraan, meneer, u hoeft dit niet als een ziekte op te vatten, dat is de leeftijd, uw ogen worden ouder. Nu al een goede vijftig jaar? (vraagt hij, zonder naar mijn steekkaart te kijken) Terwijl hij dit debiteert is hij mijn *oogfundus* met een oftalmoscoop aan het bestuderen om toch te zien of ik geen letsels heb of een ziekte kweek, of ik geen risicopatiënt ben voor een c.v.a. (cerebro-vasculair accident) of aan hypertensie lijd. Ik beaam dat ik al de vijftig voorbij ben, maar voeg er onmiddellijk aan toe dat mijn ogen heel wat ouder zijn, eigenlijk al eeuwenoud, en dat dit niet alleen voor *mijn* ogen geldt, maar ook voor *zijn* ogen.

Na deze laatste zin heerst er een ogenblik stilte, echt een voelbare stilte. De arts schuift zijn apparatuur terzijde en kijkt me onderzoekend aan – een totaal andere onderzoekende blik, alsof hij wil zien of ik wel goed bij mijn verstand ben, dat zie ik op dat ogenblik in *zijn* ogen. Ik blijf natuurlijk ernstig, want ik meen ook ernstig dat onze ogen al bijzonder oud zijn, misschien wel zo oud als al datgene wat we kunnen vertellen. Enkele seconden kijkt hij me zo aan, werpt dan toch een vluchtige blik op mijn steekkaart; ik volg die blik met hem mee en zie dat hij destijds naast mijn naam in kapitalen, en tussen aanhalingstekens, “FILOSOF” heeft geschreven – wellicht hadden we enkele jaren voordien ook al een, voor hem, niet alledaags gesprek. Hij kijkt me weer aan, nu glimlachend, en vraagt: ‘hoezo? Wat bedoel je met die bijzonder oude ogen van jou en van mij?’ De doceertoon uit zijn taal is verdwenen, ook de u-vorm is weg. De oogarts heeft zich uit zijn routineuze doen en laten van het klinisch onderzoek teruggetrokken en kijkt me nu nieuwsgierig aan. Ik antwoord hem gewoon datgene wat hij natuurlijk zelf al weet: ‘dat datgene wat we zien en begrijpen door verbeelding en ervaring gedragen wordt, dat dus aan elk oftalmologisch onderzoek, hoe routineus ook, een eeuwenoude geschiedenis voorafgaat, een geschiedenis die zowel past in de geschiedenis van het medisch onderzoek als binnen de hele technische ontwikkeling die met zich heeft meegebracht dat we vandaag over de nodige apparatuur beschikken om de passende observaties en tests uit te voeren. Wat moeten we niet allemaal vooronderstellen opdat het onderzoek dat zich hier in deze medische consultatiekamer heeft afgespeeld, zou

kunnen plaatsgrijpen? Wat hebben niet vele artsen en onderzoekers voor jou moeten zien om te observeren wat jij nu hebt gezien? Zitten in die zin in jouw ogen niet vele tientallen jaren, zelfs eeuwen ervaring, waardoor je kan vertellen wat je ziet, en heb je die ogen niet gemeenschappelijk met vele andere oftalmologen? Ik denk dat onze ogen bijzonder historisch zijn en dat de traditie van eeuwen ervaring in ons zien steeds aanwezig is’.

Het was nu mijn beurt om te doceren. Ik had hierbij mijn binnenpretjes, die ik niet liet blijken, om het genot van dit ironisch spel niet te bederven. Het is immers heerlijk een arts, vooral een specialist van antwoord te dienen en hem ertoe te verleiden de positie van een intellectuele patiënt in te nemen. Maar mijn oogarts is hardnekkig en een beetje weerspannig. Hij zegt me gewoon radicaal: ‘Maar, al wat jij daar vertelt, daarvan zie ik niets als ik in jouw ogen kijk en mijn observaties opteken’. Ook ik geef het niet op en plaag hem dus wat. Ik zeg: ‘Tijdens je observaties kijk je mij helemaal niet in de ogen’; - ‘Ha,nee? En hoe zou ik je nu een passende bril kunnen voorschrijven, waardoor je je minder zal vermoeien bij het lezen van al je filosofische boeken?’ - ‘Ja’, antwoord ik, ‘dát werk doe je natuurlijk uitstekend, ik zou anders niet bij jou komen, maar bij een ander die het beter zou doen, omdat hij zijn zaken beter kent, maar die zou mij misschien nog minder in de ogen zien, hij zou misschien met nog meer eruditie naar dat visueel-perceptief orgaan van mij kijken en voor de rest mij eventueel ook nog wat meer gesofisticeerde tests laten uitvoeren om te verklaren wat er met mij aan de hand is. Nu, pas nu, kijk je mij in de ogen en tracht je mij – niet zonder enige scepsis – te begrijpen. Maar zopas deed je dat niet, en dat eerste vermogen is eigenlijk de voorwaarde voor je observaties. De arts moet al veel begrijpend hebben gezien om ons, patiënten, allerlei vragen over het zien te kunnen stellen, om afwijkingen te kunnen verklaren van de anatomische analyses van het oog tot de neurologische plek van het visuscentrum in ons achterhoofd. Elk oftalmologisch onderzoek vooronderstelt de mens als een wezen dat ziet en dat gezien wordt, en dat bovendien niet zomaar ziet of gezien wordt, maar wiens zien en gezien worden een object en een subject hebben en bijgevolg gethematiseerd worden. We zien (of horen, of ruiken, of betasten of smaken) altijd iets dat zich in de wereld afspeelt, dat van de wereld is en dat bijgevolg steeds in een cultuurgeschiedenis is ingebed’. Ik zie mijn oogarts een steelse blik werpen op zijn uurwerk; hij murmelt dat de filosofen de dingen toch niet altijd anders zien en interpreteren dan de gewone mensen in hun alledaagse omgang met de dingen. Hiermee geeft hij te kennen dat het consultatiegesprek achter de rug is en zegt hij verontschuldigend dat we bij gelegenheid, elders, over dit alles maar eens langer moeten discussiëren.

Weer vijfentwintig jaar later zit ik andermaal in de consultatiekamer van een oogarts. Dit keer in een polykliniek. Eerst heeft een medewerker al allerlei tests uitgevoerd. Maar het eigenlijk onderzoek heeft plaats in wat ik alleen maar een laboratorium kan noemen met geen enkel uitzicht meer op de buitenwereld. De apparatuur domineert. Er is ook alleen nog de vraag wat het motief van mijn

bezoek is: ja, opnieuw de moeilijkheid om bij het zien van een film de onderschriften te lezen. Als ik eraan toevoeg dat ik wel kan blijven lezen zonder bril, krijg ik schamper te horen: ‘dat zal dan wel van heel dichtbij zijn’. Na de leestest met de steeds kleinere letters, zegt de arts dat ik slechts voor 20% zie; bij het onderzoek van mijn ooglenzen voegt de arts eraan toe: ‘Je hebt een zware cataract en moet geopereerd worden’. Daarmee is de raadpleging afgelopen, geen vragen of ik met de auto rijd, ook niet *wát* ik wens te zien of in mijn dagelijks bestaan uitspook. Ik krijg nauwelijks de indruk *iemand* te zijn, wel een drager van ogen die slechts 20% zien, althans zonder bril, alsof ik in de eerste plaats verziend zou *moeten* zijn.

De Utrechtse School

De drie verhalen verraden drie uiteenlopende sferen waarin een arts met zijn patiënt omgaat. In het eerste verhaal had de oogarts contact met iemand die (onvermijdelijk slechts) een deel van zijn levenssituatie ter sprake brengt en waarvoor de arts belangstelling toont. In het tweede verhaal is de arts daarin niet geïnteresseerd, maar reageert hij toch nog, weliswaar niet zonder enige scepsis vanuit de achtergrond van zijn overtuiging, op wat zijn patiënt vertelt. Wat de arts voorschrijft heeft kennelijk niets met ‘filosofie’ te maken. In het derde verhaal overheerst de opvatting dat het in de praktijk van de oogarts gaat om de meetbare studie van de ooglenzen en om de – voor de chirurg – wenselijke operatie.

Deze herinneringen bij de oogarts werden heel levendig bij de kennismaking met de indrukwekkende uitgave van een groep jonge onderzoekers die de draad weer willen opnemen met wat bekend staat als de Utrechtse School. Deze dateert van kort na de Tweede Wereldoorlog dank zij het netwerk waarin enkele spraakmakende wetenschappers elkaar vonden die toen multidisciplinaire samenwerkingsverbanden zochten in de sfeer van de gedragswetenschappen (psychologie en sociologie), de rechtswetenschap en de geneeskunde zonder daarbij de wereldliteratuur te schuwen, integendeel. Opvallend is hun gevoeligheid voor de belevingswereld van elke dag, waarbij ze heel uitdrukkelijk een beroep doen op de fenomenologie zoals die hun door Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty en Sartre is aangereikt. De fenomenologie verstaan ze dan in het perspectief dat het bewustzijn altijd een bewust-zijn van iets/iemand is, niet alleen van een gegeven, maar een bewustzijn dat vooral intentioneel werkt, geïntendeerd is op wat *dáár* in de wereld gebeurt, *dáár* waar de fenomenen ter zake zijn. De fenomenologie is dan vervolgens een narratieve (lees: geen van geleerde voetnoten voorziene) reflectie op wat via de fenomenen de existentie verheldert.

Tot hun geestelijke leider moeten we ongetwijfeld Frederik Jacobus Johannes Buytendijk (1887-1974) rekenen die in een aanhef van het programmatische boek *Persoon en wereld* (Utrecht, Bijleveld, 1953) stelt: ‘Wij willen de mens uit zijn ‘wereld’ begrijpen, dat wil zeggen: uit de zinvolle

grondstructuur van dat geheel van situaties, gebeurtenissen, culturele waarden, waar hij zich toe richt, waarvan hij bewustzijn heeft, waarop zijn gedragingen, gedachten en gevoelens betrokken zijn – de wereld, waarin de mens *bestaat*, die hij in de loop van zijn persoonlijke geschiedenis aantreft en vormt door de betekenissen die hij aan alles geeft. De mens is niet ‘iets’ met eigenschappen, maar een initiatief van verhoudingen tot een wereld, die hij kiest en waardoor hij gekozen wordt’. In de geest van deze aanhef zeggen de vertegenwoordigers van de Utrechtse School dat wij zien met heel ons lichaam (en niet alleen met ons oogorgaan). Mijn eerste oogarts past dit toe zonder veel omhaal, als een vanzelfsprekendheid. Mijn tweede reageert argwanend bij mijn opmerkingen over de historische context. Bij de derde oogarts is de wereld nagenoeg opgeheven in een reductionisme waarin de parameters via instrumenten domineren.

In de kring van de eerste Utrechtse School vinden we, naast de mentor Buytendijk, ook nog de internationaal erkende figuren als de psychiater Henricus Cornelius Rümke (1893-1967) en zijn belangrijkste ‘leerling’ Jan Hendrik van den Berg (1914-2012), de strafrechtwetenschapper Willem Petrus Joseph Pompe (1893-1968), de pedagoog Martinus Jan. Langeveld (1905-1989). In hun publicaties vinden we uitdrukkelijke verwijzingen naar de beleving van het eigen lichaam in de alledaagse interacties met de omgeving, vandaar hun aandacht voor de handdruk, de blik, het behagen en onbehagen, de psychologie van het ziekbed, de religieuze beleving, enzovoort. Het is een aandacht die zich trouwens niet beperkt tot de Utrechtse School van destijds. Het betreft een aandacht die gedeeld wordt met geestesgenoten in Duitsland, Frankrijk, Tsjecho-Slowakije, de Verenigde Staten en Zwitserland. Die uitstraling is niet verdwenen en treffen we nog steeds aan in de groep rond de Parijs filosoof Renaud Barbaras, die zich concentreert op de ‘anthropo-phénoménologie’.

Een onderkennen van een vruchtbare traditie

Het boek dat we hier nu presenteren, *De Nieuwe Utrechtse School. Historische traditie en hedendaagse aanpak* dient meerdere doelen. Het legt uiteraard een verband tussen de eerste school en het nieuwe initiatief (door Stefan van Geelen), een bevattelijk overzicht (door Marieke Drost) van wat de eerste ‘Utrechters’ hebben voorgesteld, academisch hebben gepresteerd en hoe zij een uitstraling hebben gekend die heel wat verder reikt dan de grenzen van het academische leven in Utrecht Universiteit en tot diep in de tweede helft van de vorige eeuw. Het is goed in herinnering te brengen dat hun werk, meestal in het Nederlands geschreven, talrijke herdrukken kende (soms meer dan veertig), vertaald werd in de belangrijkste wereldtalen in Oost en West. De receptie van hun werk is vandaag – helaas – eerder veronachtzaamd dan verdwenen, want het kent nog steeds een uitwerking in gedegen academische geschriften, zoals het proefschrift van Wim

Dekkers *Het bezielde lichaam – Het ontwerp van een antropologische fysiologie en geneeskunde volgens F.J.J. Buytendijk* (Zeist, Kerckebosch), het boek van Hub Zwart over Van den Berg (*Boude bewoordingen*, Kampen, Klement, 2002) of de Zwitserse verzamelstudie *Le phénomène du vivant. Buytendijk et l'anthropologie philosophique* (Genève, Mētis, 2016).

Verder toont dit nieuwe boek de ontwikkelingen die er zijn geweest tot aan de start van De Nieuwe Utrechtse School (DNUS) en de hedendaagse invulling ervan. Het kernmotief bij uitstek is het pleidooi tegen reductionisme in de beschrijving en observaties van zorgbehoevende patiënten en tegen de fragmentatie in de overspecialisering in een versnipperde zorgverstrekking – zie het hoofdstuk door Frank Huisman. Dit moet resulteren in een opnieuw centraal stellen van de patiëntenparticipatie in de zorg, in het onderwijs en in het onderzoek (toegelicht door Roos de Jonge en Berent Prakken).

De initiatiefnemers kunnen zich gelukkig prijzen dat ze de medewerking krijgen, niet alleen van het Universitair Medisch Centrum, maar ook vanuit de Utrechtse Hogeschool voor Kunsten, zodat we dit informatief rijke boek kunnen beschouwen als een strategisch document, ondersteund door de decanen en bestuursleden van de genoemde instellingen. Het valt nu te hopen dat de geest van de Utrechtse School ('oud' en nieuw) een ruime uitstraling krijgt, een gezondheidszorg propageert, die ontsnapt aan een soort medisch activisme en solipsisme of manische gedachte dat het wetenschappelijk medisch kennen beslag kan leggen op het gehele antropologische inzicht. De gezondheidszorg die nu wèl in dit programmaboek ter sprake komt, past in een sfeer waarin bijvoorbeeld huisartsen 'huis'-artsen blijven en dus ook aan huis komen. Het huis en de woning zijn immers bronnen van antropologisch inzicht. Het valt tegelijk te hopen dat het onderzoek eveneens oog heeft voor de cultuurantropologie binnen en buiten Europa en voor de verhalen waarin niet alleen het lichamelijke, maar ook het geestelijke en spirituele onbehagen verwoord wordt. Dit dringt zich op in een tijdperk waarin een wel heel seculier Europa overspoeld wordt door mensen die vanuit Afrika, het Midden-Oosten en Turkije andere gebruiken en gewoonten, religies en zeden meebrengen. Niet alle, maar sommigen van onze artsen, ook generalisten, begrijpen niet dat, wanneer een familielid ziek is, de hele familie of het hele gezin tekenen van ziek-zijn vertonen. Heel wat vormen van ziek-zijn vallen (ook) op een andere manier te verstaan dan binnen de laboratoriumparameters. Het is bemoedigend dat we in dit strategische boek vanuit andere faculteiten al enkele aanzetten krijgen (in de vorm van een aantal vignetten en korte toelichtingen) die hierop wijzen.

Tenslotte moet het mij van het hart om op een dreigende eenzijdigheid te wijzen: een toenemend binnensluipen van het Engels taalgebruik en het afnemend verwijzen naar publicaties uit het Duits en Frans taalgebied. Talrijke intellectuelen die destijds naar Nederland en Vlaanderen trokken, leerden Nederlands. Treffende voorbeelden zijn Helmuth Plessner (1892-1985), Stephan Strasser (1905-1991) en Leszek Kołakowski (1927-2009). Toen George Steiner in 1993 in Brussel een

toespraak hield voor de Koninklijke Academie begon hij in het Nederlands met een woord van spijt omdat hij niet méér kon zeggen in het Nederlands. De ‘oude’ Utrechtse School is meertalig en vertrouwd met wat in andere taalgebieden leeft en onderzocht wordt. Dat onderkende de Amerikaanse fenomenoloog en Utrechtsympathisant, Amadeo Giorgi, toen hij in het midden van de jaren zeventig voor vele maanden in het Haagse NIAS introk; hij leerde bijgevolg Nederlands. Jan Hendrik van den Berg aanvaardde, overigens terecht, geen promotiestudenten die geen Frans konden lezen voor hun studie van de historische fenomenologie (‘Metabletica’). Wat een verschraling als nu in Nederland en Vlaanderen promoties het daglicht zien waarin Bergson, Heidegger en Levinas uitsluitend in het Engels worden geciteerd. Dit is geen semantisch detail, maar verraadt een blinde vlek. De vervanging van Nederlandse woorden door Engelse wekt meer dan eens de lachlust op. Met een zondvloed van Engelse woorden en onderzoeksresultaten aan Amerikaanse universiteiten verdrinken we in een afgekoeld en verschaald taalbad. Het valt nu te hopen dat de Nieuwe Utrechtse School niet meedoet aan die verloochening van de landstaal/moedertaal; dat zou ingaan tegen de geest van de erfenis van Utrechtse School die om een verdere overdracht (traditie) vraagt.

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 afgrondelijke 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.

Voorbij 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 openbloeiende 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.

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 in 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 “bepierking” 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, adonnement

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* (intéret) 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 *adonnement*”.^{26 27} Adonnement, 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 fundamenten 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 inspannen 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.

UITNODIGENDE POËZIE

Hans van Stralen, *Ooit, elders. Essays over poëzie en verlangen*. Antwerpen, Gompel&Svacina, 2022, 215p., ISBN 9789463713856, €24,95

Het beste wat ons bij het lezen van een gedicht kan overkomen is dat we ons uitgenodigd weten een lyrische dialoog aan te gaan met wat ons in de wereld wezenlijk aanspreekt. Goede, beklijvende gedichten herinneren ons aan die werkelijkheid en voeden ons verlangen om te zijn, om ons vervuld te weten. Hans van Stralen, theoloog en literatuurwetenschapper, alsook tot 2022 docent aan diverse Nederlandse universiteiten, komt de verdienste toe dit verlangen te verhelderen aan de hand van enkele grondige en theoretisch onderbouwde analyses en interpretaties van fragmenten uit het oeuvre van J.C. Bloem, Louis Glück, Ellen Warmond, Gerard Reve, Ingeborg Bachmann en James Joyce. Hierin ontbreken geen wijsgerige discussies, onder meer met Sartre, zodat zijn boek waarlijk een bijdrage levert tot een interdisciplinaire lectuur van poëzie. In dit perspectief biedt hij spitsvondige uiteenzettingen zoals in deze waarin hij een schilderij bespreekt van Antoine Watteau, *L'Embarquement pour Cythère* (1717/18) waarvan meerdere versies bestaan en waarnaar onder meer vier Nederlandse dichters (Simon Vestdijk, Herman van den Bergh, Hans Warren en Rob Schouten) uitdrukkelijk verwijzen. Dit levert ons een variante op de in de literatuur steeds aanwezige intertekstualiteit, maar nu aangevuld en verrijkt met een beeldpoëzie, gevoed door de picturale zeggingskracht van de Franse achttiende-eeuwse schilder. Terecht wijst Van Stralen hierbij op de uitgebeelde encenering van de bij de personages aanwezige levens- en wereldbeschouwing.

Die samenhang tussen poëzie en de wijze waarop dichters via hun 'ik' in de gedichten van hun existentie getuigen, en meer in het bijzonder van hun verlangen – in welke vormen ook –, is eigenlijk de rode draad in de hermeneutiek van Hans van Stralen. Dit kunnen we trouwens uit zijn titel afleiden: ooit zullen we/zal ik, ergens, maar eigenlijk veeleer elders dan hier... verlangen. Dit is eigen aan onze existentie, we staan uit in de wereld, de wereld die nooit tot hier en nu te herleiden valt en die geenszins door 'ons brein' is voortgebracht. Dit brengt mee dat zich echt inlaten met de expressiewijzen van anderen, onmiddellijk een fenomenologische antropologie inhoudt, die ons over de anekdotiek van particuliere dichters (of kunstenaars in het algemeen) heen voert tot confrontatie met onszelf en met onze medemens. Het betreft een confrontatie die tot een transformatie, misschien zelfs tot een catharsis leidt. Daarom is het vanzelfsprekend dat Van Stralen geenszins vervalt in het bij (journalistieke) critici overbekende biografisch reductionisme – het eindeloos uitpluizen van de

particuliere ‘zielenroerselen’ van de dichter/kunstenaar toen hij aan het schrijven/schilderen was. Dit belet de auteur niet soms van biografische gegevens gebruik te maken, zoals in zijn essay over Gerard Reve, die zich, niet wars van enige avontuurlijke spiritualiteit tot een vrij onorthodox (katholiek) christendom heeft bekeerd, een christendom waarin een mystieke verering voor Maria niet ontbreekt. Van Stralen toont daarbij goed aan hoe Reve zich als een echte vrijzinnige toont, iemand die dus niet in de eigenzinnigheid vervalt en de ‘humanistische’ zelfbeschikking propageert. In zijn vrijheid erkent en onderwerpt Reve zich aan de mythisch-symbolische betekenis van Maria, niet alleen voor hemzelf, maar voor al wie aanvaardt dat Maria het archetype van de barmhartige en onbaatzuchtige vroomheid is en dus een exemplariteit uitstraalt die ontelbaar vele mensen heeft geïnspireerd.

De lezer van deze rijke bundel kan de verschillende essays onafhankelijk van elkaar lezen. Ze bevatten een voor een nauwkeurige interpretaties, die bovendien een theoretische ondersteuning krijgen. Hier toont de auteur zich niet alleen als een erudiete literatuurwetenschapper, maar ook als een filosoof die de theologie niet schuwt. Tegelijk raad ik de lezer aan de uitvoerige theoretische inleiding, een fenomenologie van het verlangen, niet als een loutere introductie te lezen, maar op te vatten als een perspectiefvolle nabeschouwing, dus niet als een aanvulling, maar als een verhaal dat toelicht hoe we een louter esthetisch-filologische lectuur doorbreken om ons in ons bestaan door het poëtische te laten bevruchten. Poëzie en kunst in het algemeen reiken verder dan een sensueel zelfgenot, maar transformeren ons gemoed, dat geen individueel gemoed is, maar een gemoed dat we in de wereld met anderen delen en dat schatplichtig is aan een niet af te bakenen historiciteit. In die zin tracht Van Stralen te preciseren dat er talrijke poëtisch-utopische antwoorden zijn op het manco dat we in de ‘gewone’ leefwereld deels kennen, deels ontkennen: de principiële onvervulbaarheid van onze (vage) verlangens. Er zijn gestalten van de verbeelding die ons kunnen helpen dit manco te dragen in de lyriek die de dichters ons bieden, nogmaals zonder dat zij dat manco kunnen ‘oplossen’ – in de betekenis van dat werkwoord zoals men het in de scheikunde gebruikt. Niettemin putten vele lezers uit de schatkamers van de poëzie en voelen ze zich verwant met wat de dichters evoceren. Op een andere manier dan zijzelf schijnen die dichters toegang te hebben tot een werkelijkheid waarop zij, de al te prozaïsche lezers, geen vat hebben, maar er toch een zuiverende vat op wensen te krijgen.

Jacques DE VISSCHER (Sint-Denijs-Westrem)

IEMAND ZIJN

Joep Dohmen, *Iemand zijn. Filosofie van de persoonlijke vorming*, Amsterdam, Ambo/Anthos, 2022, ISBN 9789026361975, € 45,00.

Pierre Hadot hekelde de academische filosofie omdat ze te veel gericht is op theoretische constructies en exegese van teksten, waardoor ze zich losgezongen heeft van het persoonlijke leven en de samenleving. Hij ontdekte in de klassieke filosofie een levenswijsheid en levenswijze. Hadot was een belangrijke inspiratiebron voor Michel Foucault, en beide inspireren Joep Dohmen. Deze publiceerde eerder o.m. *Over levenskunst* (2002) en *Tegen de onverschilligheid. Pleidooi voor een moderne levenskunst* (2008). In zijn recente magnum opus *Iemand zijn* (liefst 813 bladzijden) pleit hij voor persoonlijke vorming. Hij bestudeert de rol die de filosoof voor het ontwikkelen van een hedendaags bildungsproject kan spelen.

In het eerste deel (hfdst.1-5) betoogt de auteur dat we tijdens de laatste decennia beland zijn in een zowel posttraditionele als neoliberale ‘disembedded’ maatschappij. Tegelijk wordt ons individuele en sociale leven aangestuurd door het trio markt, media en technologie. We worden daarbij bestookt met een overtrokken verhaal over onze kracht en macht onder de naam ‘vrijheid’ en ‘keuzebiografie’. We lijken autonoom, authentiek en verbonden, maar in werkelijkheid zijn we machteloos, vervreemd en eenzaam. De opvoeding lijdt veelal aan ‘pedagogische verwaarlozing’. Het onderwijs mist visie en perspectief. Het echec van het Nederlandse Platform Onderwijs 2032, dat leerlingen wilde vormen tot ‘vaardige, aardige en waardige’ volwassenen, was in die zin symptomatisch.

We moeten niet veel verwachten van het beleid. Of beter: diepgaande vernieuwing zal van onderuit opgestart en afgedwongen worden. Wat heeft de filosofie te bieden? Dohmen herleest in het tweede deel (hfdst.6-9) de geschiedenis van de filosofie als een zoektocht naar ‘de bronnen van het zelf’. In feite geeft hij een gangbaar overzicht van de belangrijkste ethische theorieën waarbij hij focust op de vormingsgedachte, vanaf Homeros tot Rousseau, Kant en Nietzsche.

In het derde deel (hfdst.10-14) verwerkt Dohmen het premoderne en moderne denken in een actuele, posttraditionele vormingsfilosofie, die hij presenteert als alternatief voor de dominante neoliberale keuze-ideologie van zelfmanagement en voor ‘het modieuze zelfhulpgeneuzel dat daarbij hoort’ (p.386). Zijn bestaansethiek bevat vijf kernthema’s. 1. *Zelfkennis*, die je opbouwt via introspectie, gesprek en verhaal. 2. *Motivatie*, waardoor je jezelf verandert van

slachtoffer en toeschouwer bij je eigen leven tot actor. Motivatie betekent: zelf willen wat je wilt, maar daarenboven willen wat waardevol is. 3. *Zelfdiscipline*, ‘het handwerk van de vrijheid’ of meer traditioneel: oefenen in deugdzaamheid en karaktervorming. 4. *Erkenning van de ander*. Dohmen beoogt een verzoening van de bestaans- en de zorgethiek. 5. Zorg voor jezelf en anderen is tenslotte ook zinvol en zorgzaam *omgaan met de tijd*.

Hier maakt de auteur zijn punt. De vorming van de individuele persoon staat niet tegenover verantwoordelijkheidszin en zorg voor anderen. Hij richt zijn pijlen op de (neo)liberalismekritiek van Margaret Walker en Paul Verhaeghe. Ruimer, ‘de talloze nazaten van Heidegger, aanhangers van de Kritische Theorie, levensbeschouwelijke auteurs en zorgethici’ zijn volgens hem te kwader trouw in hun aanvallen op het verlichtingshumanisme. ‘De karikatuur herkennen we, de analyse is matig, de oplossing rampzalig.’ (578). (Terzijde, maakt Dohmen op zijn beurt geen karikatuur van ‘het populaire werk’ van Verhaeghe en de andere auteurs die hij onder vuur neemt?) Zijn kritiek gaat als volgt. Vooreerst schetsen zij een totaal vertekend beeld van autonomie. De neoliberale zelfbeschikker, betoogt Dohmen, is niet de logische consequentie, maar integendeel, een perversie van het autonome liberale ik. Meer nog, aandacht en bekommernis voor de kwetsbare ander veronderstellen juist zorg voor zichzelf en zelfdiscipline. Zorg voor anderen gaat uit van zelfzorg. ‘De echte *homines aperti* van Norbert Elias zijn mensen die in staat zijn tot openheid en dat zijn nou typisch mondige en autonome personen.’ (581) ‘Ik ken geen hoger moreel ideaal dan mondigheid en engagement.’ (578)

In het laatste deel (hfdst.15-16) trekt Dohmen zijn conclusies voor de opvoeding van jongeren. Opvoeden is begeleide persoonsvorming: ‘*accompagner l’émergence de la liberté*’ (682). Dohmen stemt in met Hannah Arendt: Het kind is geen volwassene en moet je niet behandelen als een vroegrijpe volwassene; met een volwassene moet je niet omgaan als met een kind, je mag hem aanspreken op zijn verantwoordelijkheid. Betekenisvolle anderen en dragende instellingen spelen een grote rol. Hiermee is de cirkel rond en keert Dohmen terug op de rol van de filosofie in de *Bildung*. Ze leert nadenken over het *waardoor* (de inspiratie), het *hoe* (de methodiek), het *waarom* (de motivatie) en het *waartoe* (de doelen) van onze vorming. Ze maakt bewust van de kwetsbaarheid en de speelruimte van onze inspanningen, ‘de sokkel van onze opvoeding’ (718), zoals zijn lievelingsauteur Peter Bieri (pseudoniem Pascal Mercier) schrijft. Uiteindelijk leidt zelfvorming tot diepe dankbaarheid. ‘Zelfvervulling betekent dat je niet blijft hangen in de spijt, maar dat je dankbaarheid ervaart voor de kans die het leven je geboden heeft om ten slotte iemand te zijn.’ (748).

Dohmen situeert zijn studie in lijn met de aanzet die de Michel Foucault gaf in zijn laatste werken. Door diens overlijden bleef de cultuur van het zelf een onuitgewerkte belofte. Ik formuleer enkele bedenkingen bij Dohmens uitwerking. Vooreerst, Foucault verdedigt het neoliberalisme niet, zoals sommigen beweren

en hem verwijten, maar hij uit ook geen radicale kritiek, waarna hij dan een alternatief zou zoeken in de bestaansethiek, zoals Dohmen bij Foucault leest. Foucault toont iets. Hij wil iets laten zien, meer bepaald de, op dat moment nauwelijks opgemerkte, opkomst en doorbraak van het neoliberalisme als een nieuwe bestuursstijl, een heel eigen vorm van ‘*conduire les conduites*’. Foucault toont iets, en dat kan je ook zeggen over zijn analyse van de bestaansethiek in het klassieke Griekenland en het hellenisme, en a fortiori in het vroege christendom. Die werken zijn een archeologie van de problematiseringen en een genealogie van de praktijken waarmee individuen zichzelf vormen, maar ze willen geen alternatief of kritiek bieden. In artikels en interviews rond zijn boeken, die gebundeld werden in *Dits et écrits*, formuleert Foucault fragmenten van reflectie en evaluatie. Hij wil de Griekse ethiek zeker niet ophemelen. Hij noemt de Grieken zelfs ‘niet zo bijzonder’ en ‘een geniale mislukking’. Wel wordt hij aangesproken door het idee om aan de ethiek een kunstzinnige invulling te geven: bestaansethiek is een bestaansethiek.

Inderdaad, Foucault heeft zijn idee van een bestaanskunst niet uitgewerkt, maar hij duidt wel een richting aan. Hij geeft een aanzet, niet in zijn boeken maar in artikels. In *Qu'est-ce que les Lumières* start hij bij de opvatting van Kant over verlichting als oproep tot mondigheid en proces van ontvoogding. Hij linkt echter, op een haast provocerende manier, het kantiaanse project juist niet aan morele bildung, maar aan Charles Baudelaire en diens lovende beschouwingen over Constantin Guy, ‘de schilder van het moderne leven’. Die sympathie voor het esthetische leven als dandyisme is afwezig bij Dohmen. Foucault ziet zijn werk inderdaad als een arbeid aan zichzelf, maar dan als een oefening in transgressie, zoals voor Bataille, maar ook Blanchot en Klossowski, en uiteraard Nietzsche. Hij noemt het ethos van de intellectueel *une attitude limite* en *une attitude expérimentale*: denken op de grens. Lezen en schrijven is voor Foucault *essay*: jezelf beproeven, *essayer*. Het komt er niet op aan jezelf te vinden, maar jezelf uit te vinden, niet een identiteit opbouwen maar je identiteit op het spel zetten. Elk boek is een ‘ervaring’ voor de auteur, en een uitnodiging tot de lezen om een gelijkaardige ervaring door te maken. Een ervaring is een gebeurtenis waaruit je anders tevoorschijn komt, waardoor je anders gaat denken en uiteindelijk anders gaat leven.

Mijn bedenking is hopelijk meer dan Foucaultexegese. Voor Dohmen is de bestaanskunst een bestaansethiek. Voor Foucault is bestaansethiek een bestaansethiek. Dohmens invulling van de bestaansethiek is bijzonder ernstig, heel moreel en af en toe zelfs moraliserend. Zijn boek staat bol van ‘moeten’. De experimentele inzet van Foucault verdwijnt in het *bildungshumanisme* van Dohmen.

Iemand zijn is een goed gedocumenteerde, interessante en ernstige studie over vorming, opvoeding en onderwijs. Het speelse karakter van ‘de gemaskerde filosoof’ zou meer uit de verf mogen komen. Nietzsche laat zijn Zarathoestra

zeggen: ‘De duivel is de geest der zwaarte. Hoe zou ik, o lichtvoetigen, vijand zijn van goddelijke dansen? Of van meisjesvoeten met mooie enkels?’

Rob DEVOS (Brugge)

TUSSEN NUT EN RAZERNIJ, DE INDEX

Dennis Duncan, *Index, A History of The: A Bookish Adventure from Medieval Manuscripts to the Digital Age*, Londen, Allen Lane, 2021, 352p., ISBN 9780141989662

Met een goed gekozen titel maakt Dennis Duncan – docent Engels aan het University College London – meteen duidelijk dat zijn studie geen droog verslag is van een miniem radertje in de onderneming van de boekproductie, maar een gevat verhaal over de eeuwenlange zoektocht naar de snelste manier om te vinden wat je nodig hebt in het geheel van bladen dat een boek wordt genoemd.

Een index kunnen we beschouwen als een systeem dat als tijdbesparing wordt gebruikt om ons te vertellen waar we dingen moeten zoeken. Het bestaat in een ‘(alfabetisch) register van in een boek behandelde onderwerpen, personen enz. met verwijzing naar paginanummers.’ Nu bestonden de alfabetische opsomming en de paginanummers uiteraard niet altijd. De eerste keer dat pagina’s werden genummerd was in een preek geschreven in 1470 door Werner Rolevinck, een monnik uit het Charterhuis in Keulen. Duncan stelt dat het gebruik van genummerde pagina’s ‘een revolutie teweegbrengt in de manier waarop we boeken gebruiken. Het zal zo gemeengoed worden dat het bijna uit het zicht zal verdwijnen, verborgen in de rand van de pagina.’ Iets gelijkaardigs geldt ook voor de alfabetische lijsten. Toen Robert Cawdrey in 1604 het eerste Engelse woordenboek uitgaf, was het alfabetisch ordenen van informatie een vernieuwing. Het vereiste een paragraaflange uitleg over het gebruik van de zogenaamde ‘alfabetische tafel’, inclusief een toelichting bij het geneste karakter van de lijst: zo komt *boek* na *band* omdat *o* na *a* komt.

Indexen – of *indices*, om de Latijnse vorm te gebruiken – worden vandaag als vanzelfsprekend beschouwd. Toch heeft het millennia geduurd voordat ze hun huidige, welhaast anonieme status bereikten. Na enkele inleidende opmerkingen neemt de auteur ons meteen mee naar de bibliotheek van Alexandrië in de 3de eeuw voor Christus: om de honderdduizenden papyrusrollen te identificeren brachten de Egyptische bibliothecarissen labels aan die niet alleen de auteur en

titel vermeldden, maar ook de inhoud specificieerden. Een index was dat nog niet, maar wel een begin. Wat de index in eigenlijke zin heeft voortgebracht is de Bijbel. In de middeleeuwen – om preciezer te zijn: in de late middeleeuwen, toen de verwijzing naar God al minder voor zich sprak – hadden predikanten nood aan een snelle manier om bepaalde passages terug te vinden. Vanaf de 13de eeuw voorzagen monniken in die behoefte door prototypes van een index op te stellen, geredigeerd naar zinnen, trefwoorden, of thema's. Ze werden geordend op hoofdstuk en vers, en tegen het einde van de eeuw werden paginanummers in gebruik genomen. Deze *locators* – zoals ze genoemd worden door mensen in het vak, met een term die tegenwoordig ook in *web development* gehanteerd wordt – zouden het mogelijk maken om ook andere dan Bijbelse boeken te indexeren, vooral na de uitvinding van de boekdrukkunst.

Een rode draad in het boek is de overlapping van het gesproken en geschreven woord. Het toenemend belang van de prediking voor 'een steeds meer ontheemde, stedelijke populatie' was bepalend voor de ontwikkeling van de index in de 12de eeuw. Nieuwe lezers hadden nood aan 'onmiddellijke' wegen naar de Schriften. Van invloed was ook het ontstaan van universiteiten in Frankrijk en Engeland. Indexen zouden de – vaak religieuze – studenten van bijna een millennium geleden tot groot nut zijn. 'Discussies, het aanhalen van autoriteiten, het voorlezen van commentaren (een vorm die nu bekendstaat als het hoorcollege): de scholastieke leer gaf de voorkeur aan uiterlijke demonstratie boven innerlijke openbaring, intellectuele behendigheid boven eindeloze meditatie.'

In de 16de eeuw is de index algemeen in gebruik, en wordt bijgevolg ook misbruikt. Wanneer men eenmaal weet wat een index is en hoe hij werkt – hoe hij eruit moet zien – dan wordt het mogelijk om ermee te spelen, en wel om de simpele reden dat 'mensen de grap snappen als je de index in nieuwe richtingen begint te trekken'. Absolute meesters hierin waren alvast de satirici van het begin van de 18de eeuw. Duncan citeert graag het geval van William Bromley, de Britse politicus die in 1705 kandidaat was voor het voorzitterschap van het Lagerhuis. Als jongeman – een tiental jaar eerder – had Bromley een reisboek uitgebracht, een soort verslag van het sabbatsjaar dat hij in Frankrijk en Italië had genoten. Het boekje was niet bepaald interessant en geen succes. Drie dagen vóór de voorzittersverkiezing dook het echter op in een nieuwe editie. Deze tweede druk was identiek aan de eerste, behalve dat er een index in zat. En dit register was weinig neutraal: het somde alle momenten op waarop de jonge Bromley naïef was geweest, of te complimenteus voor de paus, of wanneer hij dingen verkeerd zag, of simpelweg te lang mijmerde over de karpers in het Gardameer... Het kwam er dus op neer om hem dom te laten lijken, en dit enkele dagen voor de verkiezing. Bromley verloor, en hij was ervan overtuigd dat het de index was die hem de stemmen had gekost.

Het register stelt ons in staat om het boek via de achterkant binnen te sluipen. Zo biedt het greep op wat zelf al een instrument van grip en begrip is.

Het boek genoot een grote populariteit in het 17de-eeuwse rationalisme. Die stroming ontstond op het moment dat het zelfbewuste subject – zoals de filosofen zeggen – de hegemonie veroverd. Leidraad vanaf dat moment is het zelfbewuste ‘ik’ dat geheel samenvalt met zichzelf. Als model voor dit ‘ik’ fungeert het ‘ego’ van René Descartes dat zich opwerpt als ‘meester en bezitter van de natuur’, al staat ook het ‘ik denk’ van Immanuel Kant – de grote verlichtingsfilosoof – in die traditie, die tenslotte culmineert in de ‘absolute geest’ van Georg W.Fr. Hegel. In die geest valt de hele werkelijkheid met zichzelf samen als een volkomen transparant zelfbewust punt. Het beeld van het boek maakt precies in deze droom van ‘het absolute weten’ die de Europese cultuur begeestert opgeld: het Boek wordt het voorbeeld bij uitstek van het afgeronde inzicht, dat alles in zichzelf bevat. Vandaar de aantrek ervan: het Boek wordt de wereld in haar transparante, inzichtelijke en in een omvattende blik gevatte vorm.¹ In die tijd verschijnt dan ook de eerste *Encyclopédie* (1751-1772). Paradoxaal genoeg begint het rationalisme, op het moment dat het zijn hoogtij kent, echter meteen ook te wringen. Die ontwikkeling – vanaf de romantici en de grote critici van Hegel, en later ‘de meesters van het wantrouwen’ – zal uiteindelijk tot ‘het einde van het boek’ leiden: als beeld van het zich voltooiende inzicht maakt het boek dan plaats voor het model van het schrift of de tekst, zoals Jacques Derrida en Julia Kristeva stellen.

De geschiedenis van de index legt getuigenis af van het vreemde samengaan van het succes en het echec van het boek, van zijn climax als einde. Niet alleen brengt Duncan allerlei snippers samen die wijzen op deze merkwaardige eenheid-van-tegengestelden, hij synthetiseert ze ook tot een richtinggevende hypothese: houdt het register het meesterschap in over het Boek – en dit wil zeggen: over de wereld als totaliteit van de zin, of ordening van de betekenis – dan ontketent ze tegelijk een razernij die alle zin en betekenis versnipperd of verstroot. De index is immers van de orde van de letter, die het leven van de geest mogelijk maakt door het virtueel onderuit te halen.

De index hakt in teksten en maakt keuzes over wat de nadruk verdient. Door de alfabetische volgorde aan te houden, gaat de index over van inhoud naar vorm, van betekenis naar spelling. Het alfabet is een grote ‘gelijkmaker’ en stelt de indexerder vrij om sprongen te maken, ‘aangewakkerd door een woord of concept, en onvoorspelbaar in meerdere richtingen vurend.’ Een voorbeeld is de ‘Tafel der onderscheiden’, opgesteld door de 13de-eeuwse scholastieke filosoof en bisschop Robert Grosseteste, die Duncan ‘een Google op perkament’ noemt. Grossetestes oer-zoekmachine bakent haar onderwerpen af door gebruik te maken van Griekse en Romeinse letters, cijfers, tekens van de dierenriem, en hiërogliefen die heuse strengen van *emoticons* vormen die in de marges van de boeken opduiken. Net als Google leidt de Tafel zijn gebruiker zachtjesaan een steeds groter, in toenemende mate chaotisch en ongedifferentieerd universum binnen: Grossetestes naam mag dan wel ‘groot hoofd’ betekenen, geen enkele kop kan ooit nog de overdaad aan gegevens organiseren.

Zo de index nuttig kan zijn, dan is dat omdat zijn sequentie zich niet richt naar de structuur van het geïndexeerde werk. Precies doordat inhoud en vorm in het register zijn afgesplitst, kunnen lezers van een lijvig boek ervoor kiezen om te volstaan met de samenvatting die de index biedt. Toen indexen gemeengoed werden, vreesden sommigen dan ook dat dit tot een verarming zou leiden. Luieriken zouden – in de woorden van Jonathan Swift – ‘een grondig inzicht krijgen in de index waardoor het hele boek wordt beheerd en gedraaid, als vissen bij hun staart.’ Zoals het schrift in de ogen van Plato, is het register in de waardering van velen niet meer dan een usurpatie, die niet tot wijsheid maar tot waanwijsheid leidt, en van geleerden ‘index-harkers’ maakt die nog slechts ‘index-scholing’ bezitten. Maakt de index ons dan stupide, zoals Nicolas Carr zich afvraagt over Google? Anderzijds, zo de index het afgeronde inzicht – dat het Boek biedt – zowel potentialiseert als verstroot, moeten we dan niet vooreerst de eenzijdigheid benadrukken van de vraag of het register ons dom maakt? De index maakt ons immers onverstandig voor zover ze ons verstandig maakt. Juist daarom is ze een *farmacon*, zoals Duncan met Plato stelt: net als het schrift in het oordeel van Plato, is de index – en de index, die Google is – een gif en medicijn tegelijk. De vraag of de index ons stupide maakt dreigt op voorhand te miskennen hoe de index, zoals het schrift, ambigu is. De uitdrukking waarmee Duncan de index als technisch instrument karakteriseert, doet daarentegen volkomen recht aan de ambiguïteit ervan: ‘cognitieve technologie’. Deze formulering brengt immers twee zaken met elkaar in verband die door de band als vijandige polen tegenover elkaar worden geplaatst: cognitie enerzijds, techniek anderzijds. Wat het boek van Duncan uiteindelijk te denken geeft, doorheen de geschiedenis die het reconstrueert, is niets minder dan de verstrooiing in het hart van de aandacht, het echec in de kern van de zelfbewustheid, de dwaasheid in het binnenste van het begrip, kortom: de machine in de geest. – Is het niet net daarom zo’n geestig boek?

Duncan besluit zijn geschiedenis met een bespreking van de invloed van computertechnologie en internet op het indexeren. Het digitale tijdperk heeft de manier waarop we met boeken en documenten omgaan veranderd. Zo betekent het gebruik van digitale teksten dat paginanummers minder relevant zijn dan vroeger: in plaats van de index te raadplegen om iets op te zoeken, gebruiken we nu de zoekbalk. Anderzijds werken zoekmachines in feite door hun eigen indexen van webpagina’s te doorzoeken, in plaats van daadwerkelijk het internet af te schuimen. Tegenwoordig is er trouwens indexeringssoftware beschikbaar, al werkt die niet zo goed: er zal allicht altijd een kritische indexeerder nodig zijn, niet alleen om de automatisch gegenereerde index op te schonen, maar ook om het niet letterlijk genoemde te vermoeden.

Vat de titel van het boek: *Index, A History of the* het onderwerp en de toon van dit kostelijk en erudiet werk, dan treft ook de ondertitel: ‘een boekachtig avontuur’. Het verhaal is niet alleen een heel avontuur en bron van leuke anekdotes, van het oude Egypte tot Silicon Valley, het is ook best ‘bookish’,

boekachtig, boekerig: Duncan is bepaald enthousiast over ‘de bibliotheektraditie van gezamenlijke koffie’, vooral als dat ‘bij een koekje’ gebeurt! Op zijn lichtst wordt hij duizelig *high* van de ‘mufzoete leerkeur van een middeleeuws manuscript’, terwijl een marginale brief in een 15de-eeuwse preek hem dan weer ‘de meest intense ervaring geeft die ik ooit heb gehad van het *archivale sublieme*... ik heb het gevoel dat ik op de rand van tranen sta’: wat een hoofdletter J lijkt te zijn, is eigenlijk het cijfer 1, en dus kijkt hij naar ‘het eerste gedrukte paginanummer’. Zoals uit zijn vervoering blijkt, ontleent Duncan zijn gevoel van roeping aan de leergierige priesters, die de vroegste indexen samenstelden: voor de echte liefhebber is elk boek potentieel heilig, naar Salman Rushdie – nu blind uit één oog – ooit schreef. En zo zij het.

Het spreekt dat een boek over indexen ook een eigen register heeft. In dit boek zijn er zelfs twee: een door een computer gegenereerde index (enkel voor de letter *a*), en een door een ervaren indexeerder opgesteld register. Tussen de twee is geen vergelijking mogelijk. De door de computer uitgerolde index is niet veel meer dan een lijst van termen; de andere – van de hand van Paula Clarke Bain – is een waar genot, met een knipoog naar de indexen van weleer, toen de indexeerder er nog humor in verwerkte. Zo wordt de vermelding van Newman, Cardinal, gevolgd door: ‘Newman, Paul, onverwachte verschijning van’.

Index, A History of the werd gepubliceerd in 2021. Ondertussen verscheen een Duitse vertaling. Of het ook in het Nederlands wordt vertaald, is niet duidelijk, al wordt het al wel gerecenseerd in die taal. Er is dus hoop. Andere boeken van de auteur zijn: *The Oulipo and Modern Thought* en *Theory of the Great Game: Writing from Le Grand Jeu*. Duncan is verder ook mede-uitgever van *Book Parts*, een collectie opstellen over de verschillende samenstellende delen van een boek, waaronder de stofwikkels, de titelpagina, de kopregel, en de inhoudsopgave. De aandacht voor de materiële dimensie van het boek – of voor de materialiteit als dimensie van de betekenis – lijkt zowat de signatuur van zijn wetenschappelijk werk.

Bart BUSEYNE (Leuven)

Noten:

1 Cf. Ger Groot, ‘Het woord op een briefje gegeven. Derrida over schrift en stem’, in: *Forum der Letteren*, (1991) 32/4, p. 244-256, p. 248; zie ook: Mauro Senatore, *Germes of Death: The Problem of Genesis in Jacques Derrida*, New York: SUNY Press (2018), p. 116 en 126.

DE RAAF VLIEGT UIT BIJ DE VAL VAN HET AVONDLAND

Kristof Smeyers, *Raaf: Cultuurgeschiedenis in vogelvlucht*. Aalter, Ertzberg, 2022, 175 p., ISBN 9789464369229, €23,50

“De uil van Minerva begint pas bij het aanbreken van de avondschemering haar vlucht”, zo schreef Hegel, en promoveerde daarmee de uil tot de officiële vogelmascotte van de filosofie. Sinds die tijd, maar eigenlijk al doorheen de hele receptie van de mythologie rond Athena sinds de klassieke oudheid, fungeert de uil als symbool van wijsheid en denken. Hij komt terug in allerlei iconografie, van het logo van de Londense avonduniversiteit Birkbeck tot een zeker academisch tijdschrift voor geschiedenis en wijsbegeerte van de cultuur. Maar de uil is niet de enige gevederde met een indrukwekkende receptiegeschiedenis. In *Raaf: Cultuurgeschiedenis in vogelvlucht* onderzoekt historicus Kristof Smeyers (Universiteit Antwerpen) een andere vogel, de raaf, in alle aspecten van zowel haar mythologisering als haar demonisering. Smeyers stelt de raaf voor in drie eerder duistere identiteiten die haar toegekend worden – zwartkijker, poortwachter, en eenzaam - maar argumenteert tegelijk ook voor een eerherstel van de iconische zwarte vogel. Het resultaat is een knap geschreven en bijzonder goed onderbouwd boek waar duidelijk heel wat archief- en bronnenstudie aan voorafging. Een breed scala aan materiaal, van mythologie over biologie tot poëzie en beeldende kunst, wacht de lezer op. Ook als fysiek object is het boek erg geslaagd, van het fraaie coverontwerp tot het compacte formaat, alsof het erom vraagt in je jaszak mee te gaan vogelspotten. Hier wil ik proberen een parallel te maken tussen die twee symbolisch beladen vogels, de uil en de raaf, en daarmee te onderzoeken wat ze vandaag nog te bieden hebben aan de filosofie. En wie weet, misschien komt er na Raaf (2022) en Wolf (2023) ook nog wel een Uil in Smeyers’ reeks van charismatische dierengeschiedenissen.

De parallel tussen de uil en de kraaiachtigen (Latijnse naam: Corvidae) begint vanuit het perspectief van de filosofie al erg vroeg. Volgens de mythen had de Griekse godin Athena immers niet altijd een uil aan haar zijde: eerst was daar de kraai. Zoals Ovidius het verhaal optekende in zijn *Metamorfosen* werd een jonge vrouw, Koronè (Κορώνη), belaagd door de god Apollo. Athena kreeg medelijden en redde haar, door haar te veranderen in een kraai die voor altijd aan haar zijde zou fladderen. Of dan toch zolang ze de godin niet tegen de veren in streek: toen de kraai slecht nieuws bracht aan Athena, reageerde de godin zich af op de trouwe vogel, en verving ze haar prompt door een uil (31). In de *Metamorfosen* klaagt de kraai over haar droevig lot tegen de raaf, die het in de mythologie ook vaak zwaar te verduren kreeg. Ook Athena’s nieuwe metgezel, de uil, heeft daar een mythologische voorgeschiedenis. Ooit was ze de prinses Nuktimenè (Νυκτιμένη), die op gruwelijke wijze verkracht werd door haar eigen

vader. Athena kreeg medelijden en transformeerde haar in een uil, die haar nieuwe compagnon zou worden en de kraai verving. Via Athena's positie als godin van de wijsheid kwam de uil zo symbool te staan voor de filosofie. Maar, zo leert de mythologie ons, het had net zo goed de kraai kunnen zijn.

Dat de corvidae in de klassieke mythologie voorgesteld worden als bringers van slecht nieuws, is geen geïsoleerd feit. Smeyers laat een indrukwekkende reeks voorbeelden de revue passeren, van andere Griekse en Romeinse mythen over de Bijbel tot verhalen uit het oude IJsland (17-30). De raaf brengt slecht nieuws, en wordt daarvoor gestraft: door uit de goddelijke gratie te vallen bij Athena, of door – in verschillende mythen – letterlijk zwart gemaakt te worden. Volgens allerlei overleveringen was de raaf immers eerst stralend wit, maar kreeg ze zwarte pluimen aangemeten als straf voor een misstap. Zoals Smeyers schrijft: “Op [...] verraad stond een straf: spreekwoordelijk pek, veren had hij al.” (26). Ook de uil wordt in verband gebracht met slecht nieuws, niet zozeer omdat de boodschap kwalijk is, maar omdat ze te laat komt. Deze connotatie zat al in de etymologie van Athena's uil: de naam Nuktimenè betekent letterlijk ‘zij die ‘s nachts opblijft’ (nux (nacht) + menein (blijven)), en Ovidius vertelt hoe ze het daglicht schuwde uit schaamte over haar lot. De uil komt dus ‘s nachts, als het stof van de gebeurtenissen van de dag al is gaan liggen, en reflecteert a posteriori. Dat is meteen ook een mogelijke interpretatie van het citaat van Hegel waarmee ik deze recensie opende. De filosofie moeit zich niet in het heest van de strijd, maar kijkt achteraf, bij het vallen van de avond, terug op de zaak en vormt pas dan een weloverwogen oordeel. Zo is de uil als nachtdier een uitstekende mascotte voor de wijsgeer.

De nacht in Hegels citaat kan echter ook anders geïnterpreteerd worden: misschien zijn filosofen bovengemiddeld vaak nachtraven, die pas bij het vallen van de avond aan hun werk beginnen, en die vatbaarder zijn voor weemoed dan de gemiddelde mens. En ja, nachtraven: ook de raaf wordt vaak geassocieerd met de nacht, zowel letterlijk als figuurlijk. Smeyers beschrijft de raaf als “gothische vogel bij uitstek” (112) vanwege de hardnekkige negatieve associaties waar de vogel doorheen de geschiedenis mee te maken kreeg. Edgar Allan Poe droeg een niet te verwaarlozen steentje bij met zijn bekende gedicht *The Raven*, waarin de raaf als niet te miskennen symbool van dood en verdriet wordt opgevoerd. Deze raaf zit in het gedicht trouwens op een buste van de godin Athena; ook Poe was zich bewust van de associaties tussen de twee. Misschien maakt filosofie ongelukkig, en misschien, aldus John Stuart Mill, is dat helemaal niet erg: “It is better to be a human being dissatisfied than a pig satisfied; better to be Socrates dissatisfied than a fool satisfied”, zo schrijft hij. Ook de uil kan dus best melancholisch zijn. Al dat denken, een mens (of vogel) zou van minder wat neerslachtig worden.

Maar de raaf staat symbool voor meer dan persoonlijke bekommernissen: ze kon weleens het einde van de gekende wereld aankondigen. “De raaf woont [...] in onze westerse verbeelding aan de rand van een stervend Avondland, met

het hoofd tussen de schouders in sombere gedachten verzonken op een kale boomtak” (113). De raaf kan fungeren als voorteken van de nakende ondergang, of net achteraf komen lijken pikken, als “een parasiet die teert op ongeluk” (62). Ook hier komt de bekende symboliek van de raaf weer kijken: nacht en ontij; de raaf als vijand van de Europese beschaving. En ook hier loopt de vlucht van de raaf dus parallel aan die van de uil: ze vliegen uit bij zonsondergang, als de duisternis valt, en overschouwen de restanten van het strijdgewoel van de dag.

De uil heeft in de receptiegeschiedenis duidelijk een betere kaart getrokken dan de raaf. Met connotaties van wijsheid, filosofie en denken zit de uil comfortabeler dan de raaf, die hardnekkig geassocieerd wordt met dood, verderf en verraad. In *Raaf* zet Kristof Smeyers al deze historische associaties nauwgezet uiteen, maar daagt hij ze ook uit. De raaf is immers zo kwaad nog niet, argumenteert hij: het zijn sociale, intelligente vogels. Je kunt er een band mee opbouwen en er betekenisvolle ontmoetingen mee hebben, zoals Smeyers ook zelf mocht ervaren. Bovendien is de Nederlandse term voor een groep raven een ‘vriendelijkheid’ (127) – ondanks haar eerder onvriendelijke reputatie.

Raaf: Cultuurgeschiedenis in vogelvlucht is dus wel degelijk meer dan een esthetisch verantwoorde toevoeging aan je salontafel. Waar de filosofisch geschoolde lezer misschien even de omschakeling zal moeten maken naar een meer quick fire stijl van bronnen aaneenrijgen, komt er ook op meer conceptueel niveau van alles naar voren. De lezer zal nevermore verlegen zitten om een vogelweetje, en leert bovendien om de nachtvogel in een nieuw daglicht te zien. Smeyers daagt de lezer uit om vooroordelen en associaties met de raaf kritisch onder de loep te nemen en presenteert een weldoordacht tegenvoorstel. Zo is *Raaf* eigenlijk een puik staaltje filosofische methodologie: durf je aannames kritisch onder de loep houden, durf je eigen oordeelsvermogen kritisch te beschouwen, en probeer zo te vermijden dat je epistemische misstappen begaat.

Sigrid WALLAERT (Gent)

Personalia

Marc De Kesel is bijzonder hoogleraar aan de faculteit Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen aan de Radboud Universiteit, Nijmegen. Hij onderzoekt religie- en mystiektheorie, holocaustreceptie, lacaniaanse theorie en kunst- en cultuurkritiek. Recent verscheen: *Ik God & mezelf. Mystiek als deconstructie* (2021).

Jacques De Visscher was tot 2005 hoogleraar Filosofie aan het Hoger Architectuurinstituut Sint-Lucas (Gent) en is sinds 2008 emeritus hoogleraar Filosofie en Literatuur van de Radboud Universiteit (Nijmegen). Hij publiceerde in 2016 *Figures de l'hospitalité. Conférences de Montréal* (Nota Bene, Montréal).

Levi Haeck is als predoctoraal onderzoeker van het Fonds Wetenschappelijk Onderzoek – Vlaanderen (FWO) verbonden aan het Centrum voor Geschiedenis van de Filosofie en Continentale Filosofie (HICO) aan de Universiteit Gent. Zijn onderzoek (dossiernummer 1132621N) gaat over de manier waarop de oordeelsstructuren van het denken de structuur van de empirische werkelijkheid bepalen, en over de manier waarop we over deze bepaling iets te weten kunnen komen. Hij gaat hiervoor te rade bij Immanuel Kant en diens ‘transcendentale logica’.

Volkmar Mühleis is filosoof en werkzaam aan de School of Arts (Brussel en Gent). Tot zijn recente boekpublicaties behoren *Goodbye to Morrissey - An Essay on Art and Morals* (2021), *Girl with Dead Bird - Intercultural Observations* (2018) en de novelle *Das Begräbnis des Philosophen* (2021). Hij is lid van het Duits Gezelschap voor Fenomenologisch Onderzoek. Zijn onderzoek betreft het concept ‘visuele vorming’ met o.a. Andrea Sabisch (Hamburg) en een vergelijking tussen *Doppler Effect* en *Reverse Perspective* met Sarah M. Whiting (Harvard University) en Wim Goes (KULeuven).

Henk Vandaele is filosoof en werkzaam aan de Hogeschool VIVES departement sociaal-agogisch werk. Hij publiceerde *De herontdekking van de relationele mens* (Pelckmans 2019). Hij is stichtend lid van het *Knooppunt Fenomenologie*.

Willy Coolsaet is emeritus en doceerde moderne wijsbegeerte aan de universiteit Gent. Hij publiceerde meerdere filosofische werken, als laatste *Nietzsche over de wil tot macht. Foucault in zijn spoor*, 2015.