

Weerstaan aan de verleiding van het beeld:
de verbeelding als *pharmakon*

door

GUY CLAESSENS

Abstract

In the writings of the fifth-century neoplatonist Proclus and the ‘first’ modern thinker René Descartes imagination displays a remarkable ambiguity by destabilizing the rigid distinctions between original/copy and intelligibility/sensibility from within. After a presentation of both Proclus’ and Descartes’ ideas concerning the concept of imagination – while paying special attention to the so-called geometrical imagination – I will argue that throughout the text of the history of philosophy imagination always emerges as a *pharmakon*, a magic potion that simultaneously cures and poisons. Neither platonism nor the classical *epistèmè* have succeeded in restraining imagination’s ambiguous force. On the contrary, precisely within these moments the symptom of an equivocal imagination seems to emerge at its height.

Het ik dat geboren wordt in de ervaring van een spiegelbeeld, maar tezelfdertijd beseft dat het nooit met zichzelf zal samenvallen. Rondlopen en verdwalen in een spiegelpaleis, omdat je geen weg meer vindt tussen je eigen spiegelbeelden. Een verbod om je God af te beelden.

Wanneer we nadenken over onze relatie tot begrippen als ‘beeld’, ‘afbeelding’ en ‘spiegelbeeld’, is de kans groot dat we op een bepaald moment gegrepen worden door een gevoel van onbehagen en vervreemding, door de sluimerende gedachte aan een bedreigend verlies. Deze ervaring zal bovendien nog sterker zijn wanneer we termen als ‘realiteit’, ‘primair’ en ‘oorsprong’ in onze overpeinzingen binnen smokkelen. Het beeld wordt dan immers *in een verhouding* gedacht en tot supplement gedegradeerd.

Toch heeft ook deze medaille een keerzijde: in het eerder genoemde begrippenveld openbaart zich ook de mogelijkheid van revolte, van winst in plaats van verlies. Het beeld wordt opnieuw *in een verhouding* gedacht, ditmaal echter als concurrent en als wedijveraar. Misschien is het beeld wel in staat tot dingen waarvan het origineel enkel maar kan dromen. Misschien is

datzelfde origineel zelfs verre van autarkisch en is de mogelijkheid van het beeld de enige om te bestaan.

Plato heeft de problematiek van het beeld uitgebreid gethematiseerd en in het platonisme, de systematische interpretatie van Plato's teksten, is vooral de gedachte van verlies centraal komen te staan. Ook werd de mogelijkheid van winst eerder ervaren als een bedreiging dan als een kans.

Het zal niet verbazen dat dit negatieve vonnis doorheen de geschiedenis alle ruimtes waarin het beeld een prominente plaats bekleedt – men denke aan godsdiensten, de beeldende kunsten, literatuur, etc. – besmet heeft. Maar wellicht is de *verbeelding*, als geboorteplaats van het beeld, wel het grootste slachtoffer gebleken van de kritiek gespuid aan het adres van het beeld.

Een ander beslissend moment in de geschiedenis van de verbeelding – naast het platonisme – was zonder meer de zeventiende eeuw, waar de verbeelding in radicale oppositie werd geplaatst met de rede, als een obstakel en een parasiet. In de klassieke *epistèmè*, aldus Pierre Guenancia, werd de verbeelding beschouwd als een sofist in Plato's Athene:

aux yeux des philosophes classiques l'homme penserait mieux s'il n'imaginait pas – et par «penser» il faut entendre non seulement les opérations de l'entendement qui visent à connaître les vérités de la métaphysique et de la science, mais aussi de la façon de se conduire dans la vie et de se comporter avec les autres.¹

Met haar spel van verleiding ondermijnt ze de orde, perfectie en exactheid van de rede – dezelfde principes als die waarop de *polis* stoelt – en vormt een ontregelende kracht, een niet tot zwijgen te brengen stem. Ze verslaat de rede niet op het domein van de rede zelf, maar toont de plaats waar de jurisdictie van de rede ophoudt te bestaan: de verbeelding toont de mens dat hij in ieder geval *niet volledig* met zijn redelijkheid samenvalt.

Pas in de negentiende eeuw, met de geboorte van de romantische, *creatieve* verbeelding van de kunstenaar, lijkt de verbeelding deze (voor)oordelen voorgoed van zich af te hebben geschud.

Het vertrekpunt van deze tekst is de vaststelling dat in het hart van beide beslissende momenten, i.e. het platonisme en de zeventiende eeuw, toch telkens een spoor opduikt van een verbeelding die meer lijkt te zijn dan een onvermijdelijk verlies of een vijandige kracht, een verbeelding die niet te

¹ GUENANCIA, P., 'La critique cartésienne des critiques de l'imagination', in FLEURY, C. (ed.), *Imagination, imaginaire, imaginal* (Paris, 2006), 43-76, p. 44.

vatten valt binnen een oordeel goed/slecht en de rigiditeit van zo'n oordeel zelfs ondermijnt en onmogelijk maakt.

Bij de neoplatonist Proclus (410/12-485) en de 'eerste' moderne denker René Descartes treedt namelijk een verbeelding op de voorgrond die in al haar aspecten een opmerkelijke ambiguïteit tentoonspreidt en zo haaks lijkt te staan op de *a priori's* van de respectievelijke *epistèmai*. Als eerste stap zal ik de significante overeenkomsten tussen beide denkers blootleggen² en aantonen hoe zij in hun interpretatie van de verbeelding *willens nillens* elk waardeoordeel overstijgen. Daarna volgt een korte uitweiding over het fenomeen van de moederlijke verbeelding, i.e. de mogelijkheid tot (ver)vorming van de foetus door middel van de verbeelding van de zwangere moeder. Met deze excursus wil ik een opmerkelijke traditie belichten die de oudheid met de renaissance verbindt en tezelfdertijd illustreren hoe het traditionele onderscheid 'productieve' versus 'reproductieve' verbeelding ontoereikend blijkt. Eindigen doe ik met een interpretatie van de verbeelding als *pharmakon*, een berucht Grieks woord sinds het werk van de Franse denker Jacques Derrida. De ambiguïteit en onbeslistheid van deze term – *pharmakon* kan namelijk zowel geneesmiddel als vergif betekenen – staat centraal in Derrida's *La Pharmacie de Platon* en zal eveneens model staan voor mijn interpretatie van de verbeelding.

PROCLUS' GEOMETRISCHE VERBEELDING *VERSUS* DE TRADITIE

De traditionele visie op de verbeelding gaat terug op Aristoteles' *De Anima*, waar de verbeelding *exclusief* begrepen wordt in relatie tot de zintuiglijke ervaring. Ofwel reproduceert ze simpelweg een vroegere gewaarwording (zoals bijvoorbeeld de herinnering vereist: iets voorstellen wanneer het niet langer gegeven is) ofwel combineert ze 'oude' zintuiglijke indrukken tot een

² De lijn Proclus-Descartes is al door velen getrokken, hoewel men zich steeds beperkt heeft tot de zogenaamde 'productieve' verbeelding. Ik beperk mij tot het signaleren van de volgende werken: BOURIAU, Ch., 'Descartes entre Proclus et Kant', *Littératures classiques*, 45 (2002), 47-62, KESSLER, E., 'Clavius entre Proclus et Descartes', in GIARD, L. (ed.), *Les jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir* (Paris, 1995), pp. 285-308, MEHL, E., 'Descartes: une philosophie sans dialectique?', *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 9 (2000), 133-173, NIKULIN, D., *Matter, Imagination, and Geometry. Ontology, natural philosophy and mathematics in Plotinus, Proclus and Descartes* (Ashgate, 2002) en RABOUIN, D., *Mathesis Universalis. L'idée de "mathématique universelle" d'Aristote à Descartes* (Paris, 2009).

‘nieuw’ geheel (zoals wanneer men zich een centaur verbeeldt). Belangrijk is dat deze laatste act evenzeer gevangen blijft binnen het domein van de reproductie. Ondanks deze onoverstijgbare band met de zintuigen kan de aristotelische verbeelding – vanuit platoons opzicht tenminste – toch naar boven kijken: volgens Aristoteles denkt de ziel immers nooit zonder beeld.³ In dit aristotelische schema wordt de verbeelding aldus een ontmoetingsplaats tussen de zintuigen en het denken, weliswaar met de *caveat* dat deze plaats enkel bezet kan worden door materiaal dat rechtstreeks voortvloeit uit de zintuiglijke ervaring.

Wanneer een neoplatonist wil nadenken over de verbeelding, wordt hij dus vanuit de traditie met een merkwaardige paradox geconfronteerd.⁴ Aan de ene kant is er het vermoeden van bedrog, door de associatie met de zintuigen en het lichamelijke. Aan de andere kant biedt de verbeelding via haar mediërende positie misschien wel een bevoorrechte weg om een glimp op te vangen van een hogere wereld.⁵

Wellicht wordt deze paradox het treffendst gevat in de introductie van de spiegelmetafoor in het neoplatoonse discours over de verbeelding. De spiegel situeerde zich bij Plato reeds in een gelijkaardig spanningsveld: in Plato’s veroordeling van de mimetische kunst brengt de spiegel niets dan schijn, i.e. kopieën van kopieën, voort,⁶ terwijl de spiegel *als metafoor* in de *Timaeus* als het ware wordt omgekeerd:

Zodat de kracht van de gedachten – een kracht die uit het verstand komt, in haar [i.e. de lever] opgevangen wordt als in een spiegel die afdrukken opneemt en beelden laat zien [...].⁷

Het lijkt alsof deze ‘positieve’ rol van de spiegel(metafoor) enkel op de verbeelding wordt overgedragen wanneer zij gelinkt wordt aan hogere domeinen van de werkelijkheid. De aanzet hiertoe vinden we bij Plotinus, maar de eerste substantiële uitwerking van de idee, toegespitst op het terrein

³ ARISTOTELES, *De Anima*, 431a 16: “διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ.”

⁴ G. WATSON, ‘The Concept of ‘Phantasia’ from the Late Hellenistic Period to Early Neoplatonism’ in W. HAASE (ed.) *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Teil II. Vol. 36.7* (Berlin, 1994), 4565-4810, p. 4792.

⁵ D. NIKULIN (2002), p. 179.

⁶ A. SHEPPARD, ‘Phantasia and mathematical projections’, *Syllecta Classica*, 8/1997, 113-120, p. 115.

⁷ PLATO, *Timaeus*, 71b: “ἵνα ἐν αὐτῷ τῶν διανοημάτων ἢ ἐκ τοῦ νοῦ φερομένη δύναμις, οἷον ἐν κατόπτρῳ δεχομένῳ τύπους καὶ κατιδεῖν εἶδωλα παρέχοντι.”

van de meetkunde,⁸ lezen we in de vijfde eeuw in de dubbele proloog van Proclus' *Commentaar op het eerste boek van Euclides' Elementen*. Belangrijk is dat de verbeelding in deze opvatting niet langer in een exclusieve relatie met de zintuiglijke ervaring begrepen wordt, zoals in de traditionele, aristotelische zienswijze.⁹ Een korte schets van Proclus' filosofie van de wiskunde illustreert dit.

Volgens Proclus bezetten de objecten van de wiskunde een intermediaire positie tussen de intelligibele zijnden, i.e. de platoonse ideeën, en de zintuiglijk waarneembare objecten. Deze 'tussen'-positie is het gevolg van hun Janushoofd-relatie ten aanzien van deze twee domeinen: het zijn geen ideeën, want ze zijn deelbaar, toch zijn ze ook niet sensibel, daar ze bijvoorbeeld geen (sensibele) materie hebben. Zo bestaat de cirkel als definitie uit onderdelen (verschillende punten), maar is hij toch iets anders dan een cirkel op papier. Ieder zijnsniveau kent bovendien een epistemologische pendant: de zijnden worden in een totaalindruk begrepen door de *νοῦς*, een platoons 'schouwen' zeg maar, terwijl de objecten van de sensibele wereld slechts het voorwerp zijn van opinie. De wiskundige vormen, daartussenin, worden gekend op een discursieve manier door de *διάνοια*. Wat de geometrie betreft, maakt het discursieve verstaan echter gebruik van imaginaire voorstellingen (*προβολαί*) van die definities (*λόγοι*) in de *διάνοια*. Dit laatste proces van 'projectionisme' maakt de kern uit van Proclus' filosofie van de meetkunde. Het is pas in en dankzij de verbeelding (*φαντασία*) dat de ondeelbare concepten zonder extensie zoals ze in het discursieve denken bestaan *als deelbaar en met extensie* geprojecteerd worden. De definitie van een cirkel [de verzameling van alle punten die even ver liggen van een gegeven punt] wordt gevisualiseerd in de verbeelding. In deze beweging verschijnen de definities dan ook pas als geometrisch objecten:

De verbeelding wordt een soort vlakke spiegel en de concepten van het discursieve denken zenden afspiegelingen van zichzelf op haar neer.¹⁰

⁸ De vergelijking tussen de objecten van de wiskunde met spiegels waarin de intelligibele zijnden gereflecteerd worden, stamt wellicht uit twee passages van PLUTARCHUS van Chaeronea, zie SHEPPARD (1997), p. 116.

⁹ BOURIAU (2002), p. 49.

¹⁰ PROCLUS, *In. Eucl.*, p. 121, 2-7: “τῆς μὲν φαντασίας οἷον ἐπιπέδῳ κατόπτρῳ προσεικασμένης, τῶν δὲ ἐν διανοίᾳ λόγων τὰς ἑαυτῶν ἐμφάσεις εἰς ἐκεῖνο καταπεμπόντων.”

In dit licht krijgt de spiegelmetafoor een andere betekenis: het spiegelbeeld is geen pure reflectie, maar een imaginaire figuratie en materialisatie. De verbeelding wordt zo in zekere zin de bestaansvoorwaarde voor geometrische objecten, objecten waar men dan mee aan de slag kan door bissectrices te tekenen, door ze te vergroten, te delen, etc. Ietwat avontuurlijker kunnen we de vergelijking met het schrift, die ook in het Proclus-citaat opduikt, doortrekken: met het geschreven woord als materialisatie van het gesproken woord, kan je aan het werk (schrappen, afbreken, *schrijven*, etc.), terwijl ook hier een andersheid en afstand de figuratie doorklieft.

In de hoedanigheid van de geometrische objecten geeft de verbeelding een totaalindruk van de eenduidige, extensieloze concepten en biedt ons een manier om ermee om te gaan. Door de concepten uit te besteden, door buiten zichzelf te treden, schept de *διάνοια* middels de verbeelding een mogelijkheid tot discursief begrip van een hogere wereld die *stricto sensu* deze discursiviteit overstijgt. Het is een weg die tekortschiet, maar wel de enige weg. Deze quasi tragische toon klinkt mijns inziens ook door in de volgende passage uit Proclus' werk, die bovendien doet terugdenken aan het ik dat in de spiegel geboren wordt:

Het is alsof iemand die in een spiegel naar zichzelf aan het kijken is en de kracht van de natuur en zijn eigen schoonheid bewondert, zou wensen zichzelf te zien en een kracht zou krijgen waarmee hij tegelijk degene wordt die kijkt en degene die bekeken wordt.¹¹

Toch is er (telkens) ook winst in het beeld: in de projectie wordt iets gecreëerd dat zonder de verbeelding onzichtbaar zou blijven, in dit geval de geometrische objecten. Welnu, precies omwille van dit scheppende en productieve aspect van de verbeelding bij Proclus is door velen de link gelegd met Descartes.

DESCARTES EN PROCLUS

In zijn *Regulae ad directionem ingenii*, postuum gepubliceerd in 1701, schetst Descartes een verbeelding die niet lijkt te stroken met de bovenvermelde *a*

¹¹ *Ibidem*, p. 141, 10-13: “οἷον εἴ τις ἑαυτὸν ὁρῶν ἐν κατόπτρῳ καὶ θαυμάσας τὴν τῆς φύσεως δύναμιν καὶ τὴν ἑαυτοῦ μορφήν ἑαυτὸν ἰδεῖν θελήσειεν καὶ λάβοι δύναμιν τοιαύτην, ὥστε ὅλως ὁρῶν καὶ ὁρατὸν ἀποτελεσθῆναι.”

priori's van de klassieke *epistèmè*. Voor Descartes is de verbeelding kennelijk geen subversieve kracht, maar wel een *werktuig*, iets waarvan de *vis cognoscens* gebruik maakt. Volgens Guenancia schuilt hierin inderdaad Descartes' atypische standpunt:¹² het is de geest die verbeeldt. Hierdoor wordt de verbeelding een hulp en niet langer een subversief element, niet omdat ze vrij van fouten zou zijn, maar omdat ze *wordt* gebruikt. De vergelijking met Proclus kan moeilijk vergezocht genoemd worden, daar de verbeelding bij de neoplatonist eveneens fungeert als een werktuig. Aangevuld met de volgende passage uit Descartes' brief aan de Franse wiskundige Marin Mersenne van juli 1641, wordt de parallel nog treffender:

toute cette science [mathématique] que l'on pourrait peut-être croire la plus soumise à notre imagination, parce qu'elle ne considère que les grandeurs, les figures et les mouvements, n'est nullement fondée sur ces fantômes, mais seulement sur les notions claires et distinctes de notre esprit.¹³

Wat als figuur geproduceerd wordt, is een aangeboren concept, als het ware de *λόγος* uit Proclus' tekst.¹⁴ Ook hier kunnen we spreken in termen van winst en verlies, al is dit een twijfelachtig vocabularium wanneer wat op het spel staat eigenlijk een mutatie, een transfiguratie, een vertaling is. In dezelfde beweging verdwijnt én verschijnt iets: het concept versus het object, de *signifiant* versus de *signifié*, het gesproken woord versus het geschreven woord, etc. Wat in het supplement echter overeind blijft – of net verschijnt? –, is het spoor: “wanneer we die samengestelde figuur hebben gezien, hebben we niet die figuur in kwestie begrepen, maar eerder de ware driehoek.”¹⁵ Ook voor Proclus is de cirkel *als spoor* vertegenwoordigd op drie zijsniveaus: als concept in het discursieve denken, als projectie in de verbeelding en als afspiegeling in de sensibele werkelijkheid.

¹² GUENANCIA (2006), p. 55 e.v.

¹³ DESCARTES, *AT* III 395, geciteerd in C. BOURIAU, p. 55.

¹⁴ Vergelijk DESCARTES, *AT* VII 64: “Ut cum, exempli causa, triangulum imaginor, etsi fortasse talis figura nullibi gentium extra cogitationem meam existat, nec unquam extiterit, est tamen profecto determinata quaedam ejus natura, sive essentia, sive forma, immutabilis & aeterna, quae a me non efficta est, nec a mente mea dependet.”/ “Zoals, bijvoorbeeld, wanneer ik een driehoek inbeeld – ook al bestaat er misschien nergens ter wereld een dergelijke figuur buiten mijn denken, en heeft er misschien nooit één bestaan – er toch in elk geval van deze [figuur] een bepaalde natuur of essentie of vorm bestaat die onveranderlijk en eeuwig is en niet van mijn verstand afhangt.”

¹⁵ DESCARTES, *AT* VII 382: “visa ista figura composita non illam ipsam, sed potius verum triangulum apprehendimus.”

Tot dusver heb ik enkel gesproken over wat men de geometrische of wiskundige ‘productieve’ verbeelding zou kunnen noemen. Zowel bij Proclus¹⁶ als bij Descartes¹⁷ lijkt de idee van verbeelding in andere teksten echter een fundamenteel verschillend gelaat te tonen en zo door een interne verdeeldheid gedeeltelijk te desintegreren. Dit andere facet van de verbeelding komt onder meer aan bod in Proclus’ commentaar op Plato’s *Timaeus*:

Bovendien veroorzaakt de verbeelding vele affecties betreffende het lichaam enkel en alleen door haar eigen werkzaamheid. Want iemand die zich iets schandelijks verbeeldt, schaamt zich en wordt rood; wanneer hij denkt aan iets afgrijselijks, kent hij angst en verbleekt. De aandoeningen hebben weliswaar betrekking op het lichaam, maar de oorzaak ervan zijn voorstellingen in de verbeelding, die geen gebruik maken van krachten en verminderingen, maar enkel werken door hun aanwezigheid.¹⁸

Hier wordt de verbinding verbeelding-lichaam (opnieuw) centraal gesteld. Hoewel deze nadruk erg aristotelisch aandoet, druist de geciteerde passage resoluut in tegen Aristoteles’ standpunt: in zijn ogen zouden we immers naar de beelden van de verbeelding kijken als naar de afbeeldingen op een schilderij,¹⁹ i.e. in een besef van hun beeld-zijn (in de zin van ‘niet-waar’-zijn).²⁰ Onmogelijk zouden zij ons angst of schaamte kunnen doen voelen.

Descartes lijkt echter in dezelfde sfeer als de neoplatonist te schrijven in een brief van 1645 aan prinses Elisabeth, wanneer hij de volgende casus beschrijft: iemand die in feite alle redenen heeft om gelukkig te zijn, wordt in de act van het zich verbeelden, i.e. door het richten van de geest op beelden van afgrijzen en droefheid waarvan hij *nota bene* weet dat ze *niet waar* zijn, tot tranen toe bewogen.²¹ Tevens schetst Descartes de andere mogelijkheid, namelijk hoe de verbeelding tranen in een lach kan doen omslaan. Zowel in de passage bij

¹⁶ G. MACISAAC, ‘Phantasia between Soul and Body’, *Dionysius*, 19/2001, 125-136, p. 127, n. 8.

¹⁷ NIKULIN (2002), p. 187.

¹⁸ PROCLUS, *In Timaeum*, I, 395, 22-29: “καὶ μὴν καὶ ἡ φαντασία πολλὰ περὶ τὸ σῶμα παθήματα ἀπεργάζεται παρ’ αὐτὴν μόνην τὴν ἑαυτῆς ἐνέργειαν· ἡσχύνθη γὰρ τις φαντασθεὶς τὸ αἰσχρὸν καὶ ἐρυθρὸς ἐγένετο, καὶ ἐφοβήθη δεινοῦ τινος ἔννοιαν λαβὼν καὶ ὠχρὸν τὸ σῶμα ἀπέφηνε. καὶ τὰ μὲν πάθη περὶ τὸ σῶμα, αἴτιον δὲ τούτων τὸ φάντασμα, οὐκ ὄσσει καὶ μοχλείαις χρησάμενον, ἀλλὰ τῷ παρεῖναι μόνον ἐνεργῆσαν.”

¹⁹ LAUTNER, P., ‘The Distinction between *Phantasia* and *Doxa* in Proclus’ *In Timaeum*, *Classical Quarterly*, 51/2002, 257-269, p. 265.

²⁰ ARISTOTELES, *De Anima*, 427b14-27.

²¹ Dit voorbeeld valt te lezen bij GUENANCIA (2006), p. 63.

Proclus als in Descartes' voorbeelden wordt blootgelegd hoe – in tegenstelling tot bij Aristoteles – de rechtsmacht van de rede en de verbeelding een fundamenteel verschillend grondgebied bestrijken: de rede spreekt zich uit over de (on)waarheid van iets, terwijl de verbeelding niet in staat blijkt bepaalde dingen (on)waar *te maken*.

Omgekeerd geldt echter dat de rede niet in staat blijkt de kracht van de verbeelding uit te schakelen door het toepassen van een of ander waarheids criterium. Het doet er niet toe of het object in de verbeelding (on)waar is, zolang het verbeelde krachtig en bovendien efficiënt is, zal het in de ziel een emotie veroorzaken en in het lichaam een bepaalde gesteldheid bewerkstelligen. Het beeld van de sofist en de (platoonse) filosoof duikt hier weer op: net zoals de jurisdictie van de rede stopt wanneer de ziel verbeeldt, in zoverre dat ze de *kracht* van de imaginaire objecten niet kan ondermijnen, zo zal de spreker in de volksvergadering niet door de (on)waarheid van wat hij zegt, maar wel door de efficiëntie ervan, de massa overtuigen. Via de verbeelding kan men dus ten dele ontsnappen aan de realiteit, wat niet gelijk is aan ontsnappen aan de lichamelijkeheid. De realiteit wordt immers niet veranderd – er blijft een zwijgend besef van de (on)waarheid overeind – maar *de levendigheid en tegenwoordigheid ten aanzien van de geest* van de voorstellingen in de verbeelding zetten het besef van (on)waarheid wel tijdelijk buiten spel. De mate waarin de ziel aandacht schenkt aan het verbeelde, is dus rechtevenredig met de kracht van dit verbeelde.

Zonet signaleerde ik reeds kort het probleem van de schijnbaar onverzoenbare tegenstelling in het oeuvre van Proclus en Descartes tussen de geometrische productieve verbeelding enerzijds en de zojuist behandelde reproductieve verbeelding anderzijds. Volgens mij dient dit probleem echter ontmaskerd te worden als een pseudoprobleem. De mogelijkheid van het naast elkaar bestaan van zowel een productieve als een reproductieve verbeelding wordt immers mogelijk gemaakt door de mediërende positie van de verbeelding tussen het sensibele en het intelligibele, en andere, gelijksoortige binaire opposities op diezelfde as, vb. actief/passief, lichaam/ziel, ... Het is de inherente onbeslistheid van de verbeelding en haar natuur van *tertium quid* die het mogelijk maken om probleemloos te oscilleren tussen dergelijke tegenstellingen.

DE VERBEELDING EN MATERIALITEIT

Wellicht is de hele idee van ontsnappen en revolteren via de verbeelding een verhaal dat evenzeer doordrongen blijft van tragiek: de creativiteit en productiviteit van de verbeelding lijken aan het eind van de rit immers nog steeds gevangen binnen een groter systeem van reproductie. Dit betekent overigens ook dat het ‘traditionele’ onderscheid²² tussen de aristotelische reproductieve en de procliaans-cartesiaanse productieve verbeelding ten dele ontoereikend is: in de act van het verbeelden wordt de verbeelding immers telkens weer gewezen op de relatie met het lichaam, op haar onoverstijgbare ‘plaats’ als scharnierpunt. De verbeelding kan deze band met de lichamelijke op geen enkele wijze doorknippen, haar producten zijn getekend door uitgebreidheid, ruimtelijkheid en dragen een stempel van materialiteit. Rond de speeltuin van de verbeelding staat de muur van de lichamelijke, de lichamelijke als contact (raak- en wrijfpunt) met de werkelijkheid. Maar niet alleen in haar verbeelde product wordt de verbeelding terugverwezen naar het lichaam en de lichamelijke, nee, ook haar *materiële impact* op dat lichaam is onafwendbaar. Hiervoor zal ik ingaan op de topos van de moederlijke verbeelding die de foetus (ver)vormt, een band die al te lezen valt in een fragment van Empedocles (zie bijlage: tekst 1). Ook bij de Griekse gynaecoloog Soranus treedt de vrouwelijke/moederlijke verbeelding op de voorgrond als exclusieve factor (zie bijlage: tekst 2) en ongeveer een eeuw later, bij Heliodorus, lijkt de moederlijke verbeelding voor de eerste maal te functioneren binnen een *sociale context*: de associatie met het overspel verschijnt als thema (zie bijlage: tekst 3).

In al deze gevallen opereert de verbeelding als een (retrograde) verklaringsmodel voor een breuk in de keten van een vaderlijke/mannelijke gelijkenis. Men denke hier aan het (o.a.) Griekse beeld over de voortplanting: de activiteit en vormelijke macht van het mannelijke zaad *versus* de passiviteit van de vrouw als receptakel.²³ In het ‘normale’ voortplantingsproces wordt de

²² Zie bijvoorbeeld BOURIAU (2002).

²³ Ik beperk mij hier tot drie significante voorbeelden uit de literatuur van de Griekse oudheid waarin de verbinding vrouwelijk-passief manifest tot uiting komt. (1) AESCHYLUS, *Eumeniden*, 658-661: “De moeder van wat haar kind genoemd wordt, is niet de ouder, maar de voedster van de nieuw gezaaide vrucht: de man die haar bevrucht is de verwekker, zij bewaart als een vreemde voor een vreemde de jonge kiem”, (2) ARISTOTELES, *Politica*, 1254b: “Daarbij, het mannelijke staat van nature tot het vrouwelijke als het sterkere tot het zwakkere, als het heersende tot het overheerste” en (3) EURIPIDES, *Oresteia*, 552-554:

mannelijkheid dus door middel van de gelijkenis bestendigd. ‘Afwijkingen’ worden bijgevolg aan de vrouw toegeschreven.

Maar wat bijvoorbeeld met een ‘misvormde’ vader, hoe moet het paradigma van de gelijkenis in die context functioneren? Welnu, in dat geval, zo leren we althans uit Soranus, kan via de verbeelding de mannelijke gelijkenis toch hersteld worden: de moeder baart welgeschapen kinderen van een misschapen vader door de aanblik van volmaakte standbeelden. Het ‘normale’ model wordt, weliswaar via een omweg, gevolgd. Niet langer de individuele, concrete vader, maar wel dé man, dé *κοῦρος* komt model te staan: als met een toverdrank wordt het gelijkenisparadigma zelfs een übergelijkenis. De verbeelding lijkt dus zowel de ondergrens als de bovengrens van die gelijkenis te kunnen uitmaken.

In de renaissance voltrekt zich de volgende dynamiek: de monstrueuze zijde van de verbeelding wint aan interesse en de lichamelijke relatie tussen de verbeelding en haar materiële impact wordt verder gsystematiseerd in een medisch discours waarin steeds vaker ook een magische component zijn opwachting maakt.²⁴ De Italiaanse neoplatonist Marsilio Ficino (1433-1499) kan beschouwd worden als een exponent van deze laatste beweging. Hij neemt hiervoor Galenus’ *pneuma/animal spirits*-leer als uitgangspunt.²⁵ Bij Galenus wordt het uit ultrafijne materie bestaande *πνεῦμα ψυχικὸν*, het ‘werktuig van de ziel’, het instrument waarmee de verbeelding – naast ook het rationele en memoriserende deel van de hersenen – in staat gesteld wordt het lichaam te domineren. Op die manier wordt medisch verklaard hoe het überhaupt mogelijk is dat de verbeelding een materiële stempel op het lichaam kan drukken. In de ogen van Ficino kan dit ‘zielsvehikel’ bovendien door zijn generische verwantschap een beroep doen op de wereldziel om het lichaam te zuiveren, en het is deze idee die de basis vormt van zijn spirituele magie.²⁶ Pietro Pomponazzi (1462-1525) gaat zelfs nog een stap verder door de

“Mijn vader heeft me verwekt, jouw [dochter] heeft me op de wereld gezet, als een akker die van een ander het zaad heeft ontvangen. Zonder vader zou er geen kind zijn.”

²⁴ Zie K. VERMEIR, ‘The ‘Physical Prophet’ and the Powers of the Imagination. Part I: a Case-Study on Prophecy, Vapours and the Imagination (1685-1710)’, *Studies in the History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 35/2004, 561-591, pp. 580-582.

²⁵ K. PARK, ‘Pico’s De Imaginatione in der Geschichte der Philosophie’, in E. KESSLER (Hrsg.), *Gianfrancesco Pico della Mirandola. Über die Vorstellung. De Imaginatione* (München, 1997), 21-61, p. 26. Galenus’ theorie bouwt in feite voort op Aristoteles’ notie van een materieel ‘instrument’ van de ziel, i.e. *pneuma*.

²⁶ K. VERMEIR, p. 581.

actieradius van de verbeelding tot levenloze objecten uit te breiden: de verbeelding affecteert de *animal spirits* en hierdoor zendt het lichaam dampen uit die dan op een extern object kunnen inwerken. Voor deze theorie volgde Pomponazzi het principe van parsimonie: met een dergelijke verbeelding heeft men immers geen nood meer aan demonen en engelen als verklaringsmodel.

Het is wellicht ten dele vanuit deze (anti-)religieuze en magische context dat het taboegehalte van de verbeelding steeds meer terrein wint.²⁷ In 1501 bijvoorbeeld, nagelt Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469-1533) in zijn monografie *De Imaginatione* de verbeelding expliciet aan de schandpaal: het is een bron van kwaad, die enkel door de rede overwonnen kan worden.²⁸ In datzelfde werk komt ook Proclus ter sprake, zij het niet als de bedenker van een scheppende, wiskundige verbeelding uit de Euclides-commentaar, maar als de tegenstander van de veelheid van de voorstellingen in de verbeelding.

Integendeel, de platonist Proclus was van mening dat men niet alleen de veelheid van slechte, maar kortweg de veelheid van alle voorstellingen van de verbeelding moest mijden, omdat ze in buitengewone mate misleidt en verstoort.²⁹

Zoals opgemerkt door Eckhard Kessler³⁰ vormt deze passage een reminiscentie aan Proclus *Commentaar op Plato's eerste Alcibiades*, waar de neoplatonist het gemunt heeft op de veelheid in al zijn verschijningsvormen, inclusief de voorstellingen in de *φαντασία*.³¹ De receptie van Proclus'

²⁷ Ook de associatie met magie speelt waarschijnlijk een niet onbelangrijke rol in dit proces.

²⁸ Een blik op de inhoudsopgave van het werk spreekt reeds boekdelen. Hoofdstuk IX, X en XI zijn respectievelijk getiteld: 'Quo modo imaginationis morbus falsitasque de corporis temperatura deque objectis sensuum proveniens corrigi curarique possit', 'Quo pacto eis imaginationis malis, quae a nostro pendent arbitrio, rationis usu succurrendum' en 'Eisdem imaginationis malis quae a nostro pendent arbitrio speculatione intellectus optime ferri auxilium, et quo modo id fieri commode potest, edocetur'.

²⁹ Gianfrancesco Pico della Mirandola. *Über die Vorstellung. De Imaginatione* (München, 1997), p. 110: "Atqui neque malarum dumtaxat, sed et omnium imaginationum multitudinem fugiendam Proclus Platonicus censuit, ob id quod falleret impense atque distraheret."

³⁰ E. KESSLER (Hrsg.), *Gianfrancesco Pico della Mirandola. Über die Vorstellung. De Imaginatione* (München, 1997), p. 111.

³¹ PROCLUS, *In Platonis Alcibiadem Priorem Commentarii*, 245, 17-20: "φευκτέον τὰς φαντασίας ὡς μορφοτικάς καὶ ὡς μεριστὰς καὶ ὡς ποικιλίαν ἀμήχανον ὅσῃν ἐπεισαγούσας καὶ πρὸς τὸ ἀμέριστον καὶ ἄϋλον οὐκ ἐώσας ἡμᾶς ἀναχωρεῖν" / "Men moet de voorstellingen in de verbeeldingen vermijden omdat ze een vorm hebben, verdeeld

φαντασία-concept lijkt dus – althans tot bij Descartes – beperkt tot de idee van een louter reproductieve verbeelding, die geen weg toont naar een hogere, onstoffelijke wereld, maar enkel de veelheid en veranderlijkheid die de zintuiglijke wereld tekent, bestendigt. De verbeelding kan blijkbaar enkel en alleen gedacht worden in de relatie met het lichaam en de zintuiglijkheid/materialiteit. De aandacht gaat exclusief naar haar benedengrens: de toverdrank blijft een gif, geen medicijn.

De toenemende fascinatie voor het monstrueuze aspect van de verbeelding lijkt vooral in de vroegmoderne tijd incontournable, getuige de karrenvracht aan voorbeelden in de literatuur, gaande van op het eerste gezicht onschuldige geboortevlekken tot half verminkte kinderlichaampjes. De Franse filosoof Nicolas Malebranche (1638-1715) vertelt bijvoorbeeld in *Recherche de la vérité* hoe een zwangere vrouw die had toegekeken hoe een gevangene geradbraakt werd, nadien het leven schonk aan een kind met identieke breuken over zijn lichaam. Ook vreemdsoortige geboortevlekken, vooral wanneer ze gelijkenissen vertonen met bessensoorten, worden stevast als stempel van de vrouwelijke verbeelding gelezen. Zo lezen we bij Descartes in zijn *La Dioptrique*:

Même je pourrais, encore plus outré, vous montrer comment quelquefois elle [la peinture] peut passer de là [une certain petite glande] par les artères d'une femme enceinte, jusques à quelque membre déterminé de l'enfant qu'elle porte en ses entrailles, et y former ces marques d'envie, qui causent tant d'admiration à tous les doctes.³²

Tevens verschijnt in de renaissance de sociale context prominenter op de voorgrond: dat de kracht van de verbeelding ook wel eens als een sociaal toverdrankje genuttigd kon worden om de wrange smaak van overspel te verdoezelen, werd vrij vlug ingezien. Het verklaringsmodel van de moederlijke, materiële verbeelding bleek niet enkel erg geschikt om manifeste tekens van overspel (vb. een andere huidskleur) anders te lezen, maar ook om overspel geheim te houden. Om dit laatste te bewerkstelligen, kon de vrouw

zijn en een dermate grote veelheid binnenvoeren, en ons niet toelaten terug te keren naar het onverdeelde en onstoffelijke.”

³² DESCARTES, *AT VI*, 129. De uitdrukking ‘marque d’envie’, nog voortlevend in de hedendaagse Franse taal als het informelere ‘envie’, draagt duidelijk de sporen van een cartesiaanse interpretatie, i.e. de vorm van een moedervlek als verwijzing naar die dingen waar de moeder tijdens de zwangerschap ‘zin’ in had.

immers tijdens de overspelige daad simpelweg haar echtgenoot even in de verbeelding laten optreden.³³

DE VERBEELDING ALS *PHARMAKON*

Doorheen deze tekst verschijnt de verbeelding steeds als *pharmakon*, als een toverdrank die én geneest én vergiftigt.³⁴ Zowel op het niveau van het concept ('de verbeelding' in de filosofische tekst), als op het niveau van het primaire product ('het verbeelde'), als op het niveau van het secundaire product ('de materiële stempel' in de vorm van monsters/moedervlekken), teert de verbeelding op haar inherente ambiguïteit.

In de tekst van de filosofie wordt de verbeelding vaak de rol toebedeeld van een subversieve en bedreigende kracht die bezworen moet worden: zo wordt ze bijvoorbeeld gedacht in een radicale tegenstelling met de rede of veroordeeld op dezelfde gronden als het beeld. Noch het platonisme noch de klassieke *epistèmè* is er echter in geslaagd het ambigue spel van de verbeelding volledig aan banden te leggen, omdat dit spel net een essentieel kenmerk is van de verbeelding. Derrida's typering van het schrift als *pharmakon* toont een gelijkaardige idee:

si le *pharmakon* est « ambivalent », c'est bien pour constituer le milieu dans lequel s'opposent les opposés, le mouvement et le jeu qui les rapportent l'un à l'autre les renverse et les fait passer l'un dans l'autre [...].³⁵

Sterker nog, het symptomatisch verschijnen van een verbeelding die aan zulke keuzes ontsnapt, lijkt het felst *precies in deze momenten*. Bij Proclus en Descartes oscilleert de verbeelding dan ook ongrijpbaar tussen statische opposities als lichaam/ziel, productief/reproductief, actief/passief, etc. Maar

³³ M. SCHILDRICK, p. 38.

³⁴ Derrida maakt in *La Pharmacie de Platon* ook een niet verder uitgewerkte allusie op de band *pharmakon* – (transcendentale) verbeelding: "c'est plutôt le milieu antérieur dans lequel se produit la différenciation en général, et l'opposition entre l'*eidos* et son autre ; ce milieu est *analogue* à celui qui plus tard, après et selon la décision philosophique, sera réservé à l'imagination transcendantale [...] ne relevant simplement ni du sensible ni du intelligible, ni de la passivité ni de l'activité." J. DERRIDA, *La Pharmacie de Platon*, in Platon, *Phèdre*. Traduction et présentation par Luc Brisson suivi de « La pharmacie de Platon » par Jacques Derrida (1989), p. 334.

³⁵ DERRIDA (1989), p. 335.

zelfs in die radicale tegenstelling met de rede gaat een constitutief en haast heelkundig aspect schuil: in die oppositie geeft de verbeelding de rede een gezicht. Zij is de irrationaliteit waartegen de rationaliteit kan verschijnen, de vrouwelijkheid waarmee de mannelijkheid zich *in het verschil* definieert, etc.

Wat het verbeelde product betreft, kan een gelijkaardig verhaal verteld worden: enerzijds geneest de wiskundige verbeelding de mens ten dele van onwetendheid door hem objecten van het discursieve denken aan te reiken, anderzijds gaat deze materialisatie gepaard met een oog in oog komen te staan met de lichamelijkheid die aan ieder verbeeld product blijkt te kleven: er is een verlies, een zondeval in de incarnatie. Ook in Descartes' beschrijving van de verbeelding als bron van troost en verdriet komt ze naar voren als een mes dat aan twee kanten snijdt: de tovenarij kan ten goede en ten kwade aangewend worden.

Wanneer tot slot in het secundaire product de band met de lichamelijkheid het meest duidelijk op de voorgrond treedt als *teken* en materiële *stempel*, geldt eenzelfde ambiguïteit: monsters worden geboren, wekken afschuw op, etc. Maar tezelfdertijd fungeren deze monstrueuze verschijnselen als de Ander ten opzichte waarvan het eigen ik (als mens, als maatschappij) zijn identiteit krijgt en in stand weet te houden.

In het begin haalde ik aan hoe onze ambigue relatie met het beeld vooral een gevolg lijkt te zijn van het feit dat we het beeld steeds *in een verhouding* denken. Er is met andere woorden altijd iets dat ver-beeld wordt, of het nu gaat om een *logos*, een afwezigheid, een voorstelling van de moeder, een ideaal ik, etc. Bovendien lijkt met dit proces van verbeelden onvermijdelijk een verlies samen te gaan: het is een vertaling, weliswaar niet van deze naar een andere taal, maar van het niet-talige (de profeet, Plato's ideeën) naar de taal van het beeld. Maar ook wie op deze manier vertaalt, kan een verrader zijn. Belangrijk is wel dat het – althans hier – niet gaat om de kwestie of datgene wat verbeeld wordt nu paradigma of effect blijkt, het is *de verhouding* op zich die van tel is. Ook tegen het effect moet het beeld het immers afleggen. Maar de verbeelding en de vertaling kunnen het origineel buiten spel zetten, het doen vergeten, er tegen revolteren, het tastbaar maken om het dan bijvoorbeeld in een gesloten ruimte te verbergen, een heilige mooi of lelijk maken, ... Hoe dan ook oefent het beeld een zekere macht uit op het verbeelde en wijst zo op een tekort, omdat het verbeelde voor de mens in zijn lichamelijkheid niet zonder beeld kan. En net daar ligt de kans van de verbeelding.

BIJLAGE

1. Empedocles, *fragment 81, 21-22*

“Hoe komt het dat er kinderen geboren worden die op anderen lijken en niet op hun vaders? Dit komt doordat de foetus gevormd wordt door de verbeelding van de vrouw tijdens de geslachtsdaad: dikwijls immers waren vrouwen begerig naar standbeelden en schilderijen en brachten ze kinderen ter wereld die daar op leken.”

2. Soranus, *Gynaikeiôn Pathôn*, I, 39

“Wat moet men zeggen over het feit dat een bepaalde toestand van de ziel deze of gene verandering teweeg brengt in de vorm van de foetus? Zo waren sommigen, omdat ze tijdens de gemeenschap apen hadden gezien, zwanger van kinderen die eruit zagen als apen. Omdat hij lelijk was, dwong de tiran van de Cyprioten zijn vrouw tijdens de daad naar mooie beelden te kijken en hij werd de vader van welgevormde kinderen. Paardenfokkers plaatsen tijdens het dekken mooie hengsten vlakbij de merries. Dus, opdat het nageslacht niet misvormd wordt omdat de ziel tijdens dronkenschap aan weerzinwekkende voorstellingen onderhevig is, dienen vrouwen tijdens de daad nuchter te zijn.”

3. Heliodorus, *Aethiopica*, IV, 8

Persina, koningin van de Ethiopiërs, schrijft een laatste brief waarin ze een originele verklaring biedt voor de vreemde huidskleur van haar dochter...

“Toen ik jou blank op de wereld zette, met een kleur die niet past bij Ethiopiërs, kende ik de oorzaak: tijdens de gemeenschap met je vader had het schilderij van Andromache, dat haar langs alle kanten naakt toonde (Perseus bracht haar immers net van de rotsen naar beneden) me aangekeken en ongelukkig had ik dus een vrucht gebaard die op haar leek. Ik besloot mezelf van een dood in schande te bevrijden, omdat ik ervan overtuigd was dat jouw huidskleur mij in verband zou brengen met overspel (niemand zou me immers geloven wanneer ik het vreemde voorval vertelde) en je toe te vertrouwen aan de grillen van het lot, wat verkieslijker was dan een gewisse dood of – ongetwijfeld – de naam van bastaard.”