

Een analyse van de menselijke eindigheid in de Amerikaanse modernis- tische poëzie, aan de hand van Wallace Stevens

door

B. EECKHOUT
ASPIRANT N.F.W.O

De Amerikaanse intelligentsia bevindt zich in een toestand van aanzienlijke verwarring. Dat is de onthutsende conclusie die zich opdringt sinds de hoog oplaaierende controverses rond het boek dat vorig jaar van de hand van professor Allan Bloom verscheen en als ronkende titel *The Closing of the American Mind* meekreeg¹. Het boek, dat door zijn aard reeds — het is een soort politiek-filosofisch traktaat van een academicus — schijnbaar alles tegen had om bij een groot publiek aan te slaan, stond dertig weken lang in de top van de bestsellerslijsten. Een op zijn zachtst uitgedrukt, merkwaardig succes, dat des te merkwaardiger wordt als je het boek ook effectief gaat lezen. Ik wil het daar ter inleiding even over hebben.

Het is natuurlijk mogelijk om vooraf reeds een aantal factoren aan te duiden die de populariteit van dit werk sterk meebepaald hebben zonder daarom intrinsiek enige intellectuele kwaliteit te waarborgen. Neem allereerst de provocerende titel en de nog schreeuweriger ondertitel (*How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*), voeg daarbij een barnumcampagne van de uitgever en denk vervolgens aan de typisch Amerikaanse, pathologische hang naar steeds nieuwe rages, en dan blijkt al snel de noodzaak om wat Blooms boek ons kan bieden bij voorbaat wat te gaan relativeren. Daarbij komt nog dat de stijl van het boek bewust niet-academisch en heel polemisch is en in zijn bevoegenheid en trefzekere beeldspraak bepaalde genietbare kwaliteiten bezit die veeleer literair aandoen. En tenslotte is er, meer algemeen inhoudelijk, het onheilspellende, apocalyptische karakter van de boodschap die Bloom verkondigt, iets wat altijd hoog scoort in het land van de bezwerende TV-predikers en de rampenfilms.

1. Allan BLOOM, *The Closing of the American Mind: How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*. New York: Simon and Schuster, 1987.

Maar ondanks die gedeeltelijke en onmiskenbare gerichtheid op een groot publiek heeft het boek ook in universitaire kringen enkele krachtige aardschokken veroorzaakt. En dat wekt toch wel verwondering, want al verdient een poging tot kritische analyse van de crisis waarin het universitaire bedrijf zich bevindt, per definitie een aandachtige lectuur, toch blijkt al snel hoe intellectueel slordig en filosofisch onvoldragen *The Closing of the American Mind* is. Er is niet alleen het feit dat Blooms boek soms ontaardt tot een in vitriool gedrenkt en behoorlijk reactionair schotschrift. Er zijn niet alleen de vele zwart-wittekeningen en grove simplificaties, of de sluwere vormen van insinuatie en stemmingmakerij. Maar Bloom begaat ook niet weinig denkfouten die alleen als *non sequitur* of contradictie bestempeld kunnen worden en die ertoe leiden dat op de duur voor elk wat wils voorhanden is. Hij is bovendien historisch niet altijd erg accuraat, schildert vaak een *Zeitgeist* die niet veel meer is dan nattevingerwerk, parafraseert op een quasi-objectieve manier de opvattingen van een uitgebreide reeks filosofen zonder die interpretaties — want dat zijn het natuurlijk — te onderbouwen met tekstfragmenten of controleerbare verwijzingen, en zoekt tenslotte geregeld zijn heil in een louche gegoochel met hypostases als „the good”, „the soul”, „the self”, „freedom”, „nature”, „virtue” — zonder die termen behoorlijk in te vullen. Kortom: van dik hout zaagt men planken.

Het zou mij binnen het tijdsbestek van deze lezing te lang ophouden om al deze aanklachten met voorbeelden te substantiëren. Belangrijker, met het oog op de rest van mijn verhaal, is een korte bespreking van enkele ideeën die in het boek naar voren geschoven worden. Want ondanks de reeds geuite kritiek maakt Bloom af en toe, zij het meestal *en passant*, ook pertinente opmerkingen. Zo drukt hij op een gegeven moment zijn overtuiging uit dat wij ons allen tot taak moeten stellen om tegenstellingen (een beter woord is misschien: conflicten) niet te harmoniseren of glad te strijken, maar ze integendeel uit te vechten — waarbij hij wel vergeet te verduidelijken dat de enige aanvaardbare weg daartoe die van de discussie, en niet die van het fysieke geweld, is². En elders lijkt hij bijvoorbeeld ook in te zien dat de menselijke vrijheid, in de mate dat en op het ogenblik waarop ze bereikbaar is, toch niets anders betekent dan verantwoordelijkheid³. Dat zijn twee ideeën die van het grootste gewicht zijn, zowel algemeen sociaal en maatschappelijk gesproken als — a fortiori — voor de academische wereld. Ze behoren dan ook tot de basisbeginselen van het ideeëngoed waarop ik straks mijn aandacht

2. Cf. BLOOM: 198.

3. Cf. BLOOM: 228.

zal toespitsen. Eveneens opmerkelijk is Blooms diagnose van een meer sociaal-psychologische werkelijkheid wanneer hij, weliswaar te veralgemeend, stelt dat „everyone loves himself most but wants others to love him more than they love themselves”⁴. Dit soort narcistische eenrichtingsverkeer in het gedrag van de moderne mens, die infantiel vertroeteld wil worden zonder ook op zichzelf een beroep te laten doen, zonder zich zelf ook aan de ander te willen binden, is inderdaad een schrijnende moderne kwaal⁵. (En het is bepaald jammer dat Bloom zelf deze perversie voor onvermijdelijk houdt en alleen een soort bovenmenselijk gedicteerde, absolute morele imperatief als enige remedie lijkt te suggereren.)

Ook in het Voorwoord van Nobelprijswinnaar Saul Bellow staan enkele rake observeringen. Zo prijst Bellow het boek van Bloom om de volgende reden: „To me, this is not the book of a professor, but that of a thinker who is willing to take the risks more frequently taken by writers. It is risky in a book of ideas to speak in one's own voice, but it reminds us that the sources of the truest truths are inevitably profoundly personal”⁶. En een beetje verder stelt hij: „Academics, even those describing themselves as existentialists, very seldom offer themselves publicly and frankly as individuals, as persons”⁷. Het spreekt vanzelf dat Bellow's lof op Blooms *aanpak* hier niet uitgebreid hoeft te worden tot de *inhoud* van wat Bloom zoal te zeggen heeft. De lof gaat uit naar het subjectieve engagement van de auteur, die zich bereid toont zijn nek uit te steken en niet de veilige maar levenloze paden van de onpersoonlijke objectiviteit bewandelt.

Het doel dat Bloom zich in zijn boek stelt, is echter fundamenteel verkeerd (en trouwens gedeeltelijk in tegenspraak met het voorgaande). In plaats van wetenschappers en universiteiten te beschuldigen van een gebrek aan maatschappelijk verantwoordelijkheidsgevoel en een tekort aan aandacht voor technisch, praktisch, menselijk nuttig weten, vindt Bloom dat zij in dat alles juist veel te ver zijn gegaan. Hij pleit er integendeel voor om van de universiteiten werkelijke intellectuele enclaves te maken. Hij wil zich terugtrekken in zijn ivoren toren, waar hij een zelfvoldaan theoretisch leven wil leiden, waar hij zijn ziel wil activeren zodat ze zichzelf genoeg is⁸, waar hij de menselijke natuur wil verwezenlijken zonder zich als Sokratisch asceet om „low and common needs”⁹ te hoeven bekommeren,

4. BLOOM: 118.

5. Een briljante analyse hiervan biedt Rudolf BOEHM, „Schaamteloze moraal”. *Kritiek* 11 (1986): 28-54.

6. BLOOM: 12.

7. *Ibid.*

8. Cf. BLOOM: 20.

9. BLOOM: 21.

waar hij van „an eternal childhood”¹⁰ mag genieten, waar hij kan leven als was hij onsterfelijk¹¹ — *vivre à jamais* noemt Simone de Beauvoir het — in het volle besef van zijn sterfelijkheid en van het feit dat het slechts aan een soort aristocratische elite gegeven is om zich zo aan de universiteit te mogen vermeien¹². Niet alleen heeft Bloom een verkeerde reactie op de malaise — hij dient anesthesie toe aan een patiënt in een comateuze toestand — maar hij stelt in zijn boek ook verkeerde vragen. Met name het thematiseren van de ziel is totaal naast de kwestie. (Het is — dit even terzijde — dan ook grappig om te zien hoe Bloom zelf op een onbewaakt moment het geloof in de ziel impliciet op dezelfde hoogte plaatst als het geloof in... Sinterklaas¹³.)

Tegenover deze fundamentele verkeerdheden wil ik hier graag een ander, scherper en vruchtbaarder perspectief plaatsen: dat van de filosoof Rudolf Boehm. Ook Boehm heeft namelijk, zij het in een be-
duidend ruimer kader en op minder charlataneske manier, een kritische analyse van de mistoestanden aan onze universiteiten gemaakt. In het bijzonder in zijn *Kritiek der grondslagen van onze tijd* heeft hij de historische achtergronden van ons tijdperk, dat het tijdperk van de wetenschap is, onderzocht¹⁴. Dit onderzoek bracht hem uiteindelijk tot bij Sokrates, Plato en Aristoteles — niet toevallig de drie antiek-Griekse filosofen die in de westerse geschiedenis een faam van evidente grootheid en autoriteit verworven hebben. Een kleine filosofische uitweiding dringt zich hier op.

Bij Aristoteles vinden we het ideaal van de theoretische kennis geformuleerd: het is het ideaal van weten louter terwille van het weten. De mens, zo luidt het bij hem, hoeft alleen zijn rede, dat wil zeggen dat wat hem van de andere wezens onderscheidt en hem het meest typeert, zonder enig uitwendig doel in werking te zetten en draaiend te houden om een activiteit te beoefenen die in de hoogst mogelijke mate borg staat voor zulke hoog aangeslagen kwaliteiten als zekerheid, zuiverheid, duurzaamheid, genot, zelfgenoegzaamheid en onverstoorbaarheid¹⁵. Een dergelijk, als goddelijk bestempeld weten bevrijdt ons van alle menselijke afhankelijkheden en beperkingen en brengt ons onsterfelijkheid. Boehm maakt hierbij duidelijk hoe dat laatste geïnterpreteerd dient te worden: het wordt iemand

10. BLOOM: 245.

11. Cf. BLOOM: 290.

12. Cf. BLOOM: 284.

13. Cf. BLOOM: 42.

14. Rudolf BOEHM, *Kritiek der grondslagen van onze tijd*. Uit het Duits vertaald en met een voorwoord ingeleid door Willy Coolsaet. Baarn: Het Wereldvenster, 1974 (vert. 1977). Verder afgekort als BOEHM 1974.

15. Cf. BOEHM 1974: 49.

die het theoretische ideaal nastreeft vanzelfsprekend *niet* mogelijk om zijn eigen uiteindelijke dood te verhinderen, maar hij is *wel* in staat om gedurende een zekere tijd in een bepaald soort vrijheid op te gaan „alsof hij geen sterfelijke behoeften kende en alsof de dood niet voor hem stond”¹⁶. Dat is het *vivre à jamais* dat ik reeds eerder vermeld heb. Maar dit komt eigenlijk neer op net datgene waarmee Sokrates zich naar eigen zeggen altijd bezighield, namelijk „‘zich op niets anders toeleggen dan op dood zijn’”¹⁷. Een soortgelijke houding speelt ook een centrale rol zowel in het Christendom (dat sinds Thomas van Aquino de antieke filosofie duidelijk geaccapareerd heeft) als in veel oosterse wijsheid (denk aan bijvoorbeeld Lao-Tse of Boeddha). Maar bovendien argumenteert en substantieert Boehm uitvoerig hoe hetzelfde vrijheids- en onsterfelijkheidsideaal ook de historische voedingsbodem uitmaakt van de eis tot objectiviteit die onze moderne wetenschap kenmerkt. En, zoals u weet, beperkt dat objectiviteitsideaal zich niet alleen tot de exacte natuurwetenschappen: ook veel menswetenschappers voelen zich gedwongen om zich ernaar te voegen en hun werkzaamheden erdoor te laten bepalen. (*Buiten* het academische milieu is de invloed ervan zelfs tot in de wereld van de kunst zichtbaar: ik hoef hier slechts als voorbeeld te refereren aan een bepaalde tendens binnen de klassieke muziek, waar sinds meer dan een decennium een aantal missionarissen van de „authentieke” uitvoeringen hun aanpak verdedigen door zich precies op de norm van objectiviteit te beroepen.) Het probleem met dat ideaal nu, volgens Boehm, is niet zozeer dat objectiviteit helaas niet haalbaar zou zijn — zoals Karl Popper en anderen beweren — maar dat ze allesbehalve *ideaal* is: objectief weten leidt tot helemaal géén weten en is schadelijk voor de mens, die zijn vrijheid verspeelt door zich aan een on-menselijke natuur te onderwerpen.

Het is Boehms verdienste te hebben aangetoond dat het platonisch-aristotelische ideaal van bij de aanvang verkeerd zat. Hij wijst met name op een bepaalde, voor de mens nefaste „preferentiekleur”¹⁸ die erin besloten ligt: de menselijke eindigheid wordt zowel door Plato als door Aristoteles *negatief* gewaardeerd. Alles wat de mens beperkt en dus eindig maakt is minderwaardig: in de eerste plaats zijn sterfelijkeheid, maar ook zijn natuurlijke afhankelijkheid van plaats en tijd, omgeving, maatschappij, de grillen van

16. BOEHM 1974: 51.

17. Geciteerd in Rudolf BOEHM, *Ideologie en ervaring. Materialen voor een ideologiekritiek op fenomenologische grondslag*. Gent: afzonderlijke uitgave van het tijdschrift *Kritiek*, 1984: 24. Verder afgekort als BOEHM 1984.

18. BOEHM 1984: 18.

de natuur, mogelijke ongevallen en ziektes; of nog: zijn seksuele identiteit en behoeften, zijn nood aan voedsel, slaap, kleding, bescherming, zijn door dat alles gerichte interesses, vooroordelen en perspectieven. Het zijn allemaal „slechts” tekorten, onvolmaaktheden, of wat men in de filosofie „privaties” noemt. Daartegenover kennen Plato en Aristoteles een duidelijk primaat toe aan alles wat wezenlijk, onveranderlijk, eeuwig, oneindig en universeel heet te zijn. Bij Plato vindt dit zijn duidelijkste uitdrukking in zijn verheerlijking van de „Idee”, bij Aristoteles in het wezensbegrip dat hij met het woord „hypokeimenon” (letterlijk vertaald: „onderliggende”) aanduidt. Laatstgenoemde definitie van het wezenlijke als iets wat onveranderlijk aan de uitwendige, veranderlijke fenomenen ten grondslag ligt, is van een niet te onderschatten betekenis voor onze hele westerse cultuur. Zij wordt nog steeds door de westerse mens — ook en vooral de wetenschapper — gehanteerd. Bovendien wordt het wezen van iets ook onmiddellijk als het belangrijkste „deel” ervan beschouwd en is de zoektocht ernaar dus een prioritaire opgave waarvoor alle andere taken, hoe dringend ook, moeten wijken. Boehm vraagt zich bij dat alles af of onveranderlijkheid, eeuwigheid, oneindigheid en universaliteit wel als ideale categorieën, als overwinningen op het „louter” menselijke gezien moeten worden. Zijn zij niet veeleer on-menselijke fantomen, dwaallichten als gevolg van „de weigering van de mens om mens te zijn”¹⁹? Het theoretische ideaal van Aristoteles, dat in de loop der tijden ingevuld werd door een streven naar exacte, zekere, wiskundige, objectieve kennis, wordt door Boehm ontmaskerd als een vlucht voor de menselijke eindigheid en meer bepaald voor de dood. Het is wat Pascal „divertissement” noemde en in één treffende zin als volgt typeerde: „Les hommes n'ayant pu guérir la mort, la misère, l'ignorance, ils se sont avisés, pour se rendre heureux, de n'y point penser”²⁰.

Sinds Immanuel Kant daarentegen werd door een aantal filosofen (onder wie ook Marx, Nietzsche, Husserl en Merleau-Ponty) een aanvang gemaakt om de eindigheid veeleer als positief te gaan beschouwen. In tegenstelling tot wat vaak wordt beweerd, dacht Kant bijvoorbeeld niet dat het *Ding an sich* — de objectieve werkelijkheid — voor ons, mensen, jammer genoeg niet kenbaar is, maar pleitte hij integendeel met aandrang voor een eindige kennis, die beperkt wordt door de twee bekende vormen van zintuiglijkheid, ruimte en tijd. Hij maakt namelijk duidelijk dat de werkelijkheid door onze zintuiglijkheid weliswaar beperkt, maar tegelijk net zo goed verwezenlijkt wordt. Of anders gezegd: zintuiglijkheid verwezenlijkt de werkelijk-

19. BOEHM 1974: 285.

20. Geciteerd in BOEHM 1974: 110.

heid door haar te beperken. Te midden van al zijn taaie theoretische beschouwingen geeft Kant een verfrissend beeld, dat precies door zijn literaire onmiddellijkheid de theorie het best *toont*. Hij zegt namelijk dit:

„De lichte duif, als ze in vrije vlucht de lucht, waarvan ze de weerstand voelt doorklieft, zou de voorstelling kunnen krijgen dat het haar in de luchtledige ruimte nog veel beter zou lukken. Zo ook verliet Plato de zintuiglijke wereld daar deze het verstand zulke nauwe beperkingen oplegt, en waagde zich aan gene zijde ervan, op de vleugelen van de ideeën, in de lege ruimte van het zuivere verstand. Hij merkte niet op dat hij door zijn inspanningen geen afstand won, want hij had geen weerstand waaraan hij zich kon vasthouden, en waarop hij zijn krachten kon zetten, om het verstand van zijn plaats te krijgen”²¹.

De invloed van het platonisch-aristotelische paradigma (en, zoals reeds gezegd, van het Christendom, dat er haast naadloos bij kon aansluiten) is echter zo enorm geweest dat wij er nog altijd moeizaam van loskomen. Daarom lijkt het mij dan ook een nuttige opgave om de perspectieven van kunstenaars (i.c. schrijvers) op de eindige *condition humaine* te gaan bestuderen. Dat is wat ik in mijn doctoraat, waarvan deze lezing een eerste, korte voorstudie is, met betrekking tot de Amerikaanse modernistische dichters T.S. Eliot, Wallace Stevens, Hart Crane en William Carlos Williams wil proberen. De moeilijkheden die zich ongetwijfeld voordoen bij de stap van filosofie, met al haar abstracties en pogingen tot coherente, eenduidige verklaringen, naar de caleidoscopische, subversieve en grillig-veelduidige wereld van de poëzie zijn zeker niet gering. Maar toch kunnen ze ook precies leiden tot wat de Nederlandse choreograaf Hans van Manen in een fraaie frase „vruchtbare frictie” heeft genoemd²². De complexiteiten en tegenspraken waarmee dichters ons confronteren zetten weliswaar voortdurend aan tot twijfel, maar zoals Graham Greene onlangs nog in een Frans interview stelde: „Le doute est fertile. C'est la principale des qualités humaines”²³.

Dat ik ervoor gekozen heb om mij op enkele vertegenwoordigers van het zogenaamde modernisme toe te leggen, vindt zijn oorzaak niet alleen in persoonlijke smaak. Want het spreekt vanzelf dat de aprioristische gelijkschakeling van eeuwigheid met volmaaktheid en van menselijke beperkingen met tekorten nooit beperkt is gebleven tot louter filosofische of theologische kringen, en ook heel prominent aanwezig was in onze literatuur zolang die deel uitmaakte van een

21. Geciteerd in BOEHM 1974: 273. (Vertaling van Willy Coolsaet: zie noot 14).

22. Geciteerd in Eva VAN SCHAİK, „Hans van Manen”. *Ons Erfdeel* 31 (mei-juni 1988): 371.

23. Geciteerd uit het interview van Françoise BARTHÉLÉMY, „Graham Greene à l'écoute du monde”. *Le Monde diplomatique* 412 (juillet 1988): 14.

vrij algemeen-christelijke cultuur. Ook daarna werkte ze nog sterk door — eventueel in gesecculariseerde vorm — in bijvoorbeeld de romantische literatuur. De vraag rijst bijgevolg al snel in hoeverre de herwaardering van de eindigheid die sinds Kant bij bepaalde filosofen naar voren trad, zijn inwerking op het modernisme heeft gehad. Lapidair gesteld: zijn de modernisten wel zo modern? Blijven zij niet aan de oude denkwijze vasthangen?

De tijd die mij na deze uitvoerige themastelling nog rest, wil ik besteden aan de poëzie van Wallace Stevens. Volgens een goede Angelsaksische traditie zijn vanzelfsprekend allereerst enkele biografische opmerkingen vereist. Gelukkig kunnen die heel kort zijn, want Stevens vormt zowat het tegenbeeld van de *poète maudit*. Hij werd geboren in 1879 als zoon van vrij gegoede ouders, studeerde te Harvard en vervolgens in New York, werd advocaat en vond na enkele moeilijke jaren zijn bestemming in het verzekeringswezen, met name bij de Hartford Accident and Indemnity Company. Hij ging bijgevolg in 1916 te Hartford (in de staat Connecticut) wonen en bleef er tot zijn dood in 1955. In 1934 klom hij zelfs op tot vice-president bij deze, intussen nationaal toonaangevend geworden verzekeringsmaatschappij — een positie die hij zelfs niet wou afgeven toen hij op zijn zeventigste met pensioen gestuurd had moeten worden. Zijn privéleven beperkte zich tot één huwelijk, één dochter en een paar hobby's zoals wandelen, tuinieren en het verzamelen van schilderijen, exotische kunstvoorwerpen en grammofoonplaten. En dan zijn we al afgedaald tot het niveau van de *petite histoire*, dat hier verder van geen belang is. Wel is het misschien nog interessant om erop te wijzen dat Stevens, ondanks deze burgerlijke levensloop, een enigmatisch en complex figuur was. Zo blijven velen zich verbazen over de gespletenheid van iemand die zich enerzijds vol inzet wijdde aan een harde en lange dagtaak gevuld met commerciële dossiers en juridische haarkloverijen, en anderzijds als zijn eigenlijke roeping het schrijven van een bepaald onjuridisch soort poëzie zag. En er zijn nog wel meer zulke paradoxen. In zijn sociale omgang bijvoorbeeld had Stevens de reputatie van charmant en gevoelig gentleman, maar was hij anderzijds dan weer berucht voor zijn speciaal soort uitgestreken humor die als ronduit cassant en ruw werd ervaren. Of er is het feit dat hij weliswaar een behoorlijk ongelukkige relatie had met zijn mensenschuwe vrouw, die hij gehuwd had omwille van haar uitzonderlijke schoonheid, maar haar toch zijn leven lang trouw bleef. Het meest opvallend misschien was echter het wonderlijke amalgaam waaruit zijn temperament bestond: het verenigde met name een passionele vorm van hedonisme (dat hoofdzakelijk gericht was op visuele

en auditieve verrukkingen) met een stoïcijns aandoende ataraxie en asceticisme²⁴.

Het is met dat alles niet verwonderlijk dat ambivalentie en ambiguïteit ook de poëzie van Wallace Stevens mee typeren. Iets daarvan merk je reeds in de verschillende stromingen waartoe de dichter gerekend wordt: doorgaans ziet men hem, zoals gezegd, als een modernist (waarbij sommigen toch weer de klemtoon leggen op vooral symbolistische trekken), maar Harold Bloom, die naast ontwerper van het *Antithetical Criticism* ook één van de grootste autoriteiten op het vlak van Stevens' poëzie is, beschouwt hem vóór alles als een laatromanticus in de traditie van de Amerikaanse Transcendentalisten Emerson en Whitman²⁵, terwijl Steven Shaviro in een vrij recent artikel de late gedichten van Stevens daarentegen zelfs postmodernistisch heeft genoemd²⁶. Kan het dan ook verbazen dat deze dichter tegenwoordig heel geliefd is bij zowat alle Amerikaanse deconstructionisten, die zo graag éénduidige interpretaties doorprikken?

Wat ik nu verder over het thema van de eindigheid in de lyriek van Wallace Stevens wil aandragen, moet binnen het tijds kader van deze lezing beperkt blijven tot enkele preliminaire vingerwijzingen van wat later zeker nog een stuk diepgaander geëxploreerd kan worden. Het eerste wat bij de lectuur van Stevens opvalt, is dat we met een duidelijk filosofisch dichter te maken hebben, en dit op een dubbele manier. Enerzijds in een ruime, etymologische betekenis, zoals we die bijvoorbeeld bij Sokrates aantreffen: filosofisch ingesteld is namelijk diegene die zich steeds opnieuw afvraagt wat hem te doen staat om zo goed en wijs mogelijk te leven. In Stevens' eigengereide woorden klinkt dat als volgt: „Poetry is a response to the daily necessity of getting the world right”²⁷. Maar Stevens is anderzijds ook filosofisch in een engere zin: zijn poëzie cirkelt vaak rond thema's die tot het specialistische vakgebied van onze moderne academische filosofen worden gerekend. Bewust confronteert hij vraagstukken van epistemologische, ontologische, logische en metafysische aard. Vanzelfsprekend gebeurt zo iets niet in de strenge, puntsgewijs gestructureerde vorm — de kruideniersrekeningen, als je wil — van een Thomas van Aquino of een Spinoza; Stevens was zelfs gewoon niet in staat om die vorm te hanteren: daarvan getuigen de enkele war-

24. Biografische bron gebruikt voor dit kleine portret: Peter BRAZEAU, *Parts of a World: Wallace Stevens Remembered. An Oral Biography*. New York: Random House, 1983.

25. Cf. Harold BLOOM, *Wallace Stevens: The Poems of Our Climate*. Ithaca: Cornell U.P., 1977; paperb. 1980.

26. Cf. Steven SHAVIRO, „‘That Which Is Always Beginning’: Stevens's Poetry of Affirmation”, *PMLA* 100 (March 1985): 220-233.

27. Wallace STEVENS, *Opus Posthumous*. Edited, with an Introduction, by Samuel French Morse. 1957; herdr. London: Faber, 1959: 176. Verder afgekort als *OP*.

rige en dilettantische filosofische essays die hij schreef. De filosofie die hij in zijn verzen bedreef werd veeleer losjes uit de pols geschud. Met de Franse slag dus. Die staande uitdrukking is hier niet toeval-
lig: de Franse cultuur en de Parijse intelligentsia oefenden een uit-
gesproken aantrekkingskracht uit op deze dichter, wiens filosofische
geaardheid op zich al opvallend weinig Amerikaans aandoet. Hoe
sterk die aantrekkingskracht wel was blijkt bijvoorbeeld uit zijn be-
kende dictum: „French and English constitute a single lan-
guage”²⁸.

Stevens bracht zijn eerste bundel, *Harmonium*, in 1923 (dus op
bijna 44-jarige leeftijd) uit. Op enkele gunstige reacties van onder
andere Marianne Moore na bleef zijn debuut tamelijk onopgemerkt.
Niet onbegrijpelijk gezien het tijdsklimaat, dat zijn poëtische vertol-
ker vond in *The Waste Land* (nauwelijks een paar maanden tevoren
gepubliceerd). Tegenover het *cafard* en cultuurpessimisme van Eliot
stonden daar plots een reeks gedichten vol elegantie, *esprit*, verbale
virtuositeit, excentrieke fantasie en klank- en kleurschakeringen. Een
verzameling van hoofdzakelijk natuurgedichten (met een voorkeur
voor het subtropische Florida), sensueel tot soms op het sybaritische
af, een taal die precieuze maniërismen niet schuwde en een vrolijk
geaffirmeerd atheïsme: Stevens had, ondanks zijn bindingen met de
zakenwereld, duidelijk vooraf geen marktstudie laten maken. Hij zou
dan ook enkele decennia moeten wachten om zijn inspanningen echt
geapprecieerd te zien. Toch treffen we in die eerste gedichten haast
alles aan wat hem gedurende de rest van zijn schrijversloopbaan bezig
zou houden. Op de allereerste plaats is er *het* overheersende thema
in zijn hele oeuvre: de verhouding tussen werkelijkheid en verbeel-
ding (of: geest). Heel algemeen gesproken kunnen we stellen dat de
positie van Stevens ten opzichte van die problematiek het best aan-
sluit bij wat zich rond dezelfde tijd onder de overkoepelende naam
van fenomenologie in de filosofie doorzette. Het belang van de al-
ledaagse, concrete, eindige *Lebenswelt* zoals door Husserl beklem-
toond, of, prismatisch gevarieerd, van het *In-der-Welt-sein* van Hei-
degger of het *être-au-monde* van Merleau-Ponty, staat ook bij Stevens
voorop. Negatief vindt dit zijn uitdrukking — en nu spreek ik niet
langer over de eerste dichtbundel alleen maar reeds over het hele oe-
uvre — in een aantal expliciet anti-platonische en anti-objectieve ver-
zen. Ik denk bijvoorbeeld aan het sublieme „Landscape with

28. OP: 178. Zowel dit als het voorgaande citaat werden genomen uit Stevens' verzame-
ling epigrammen, *Adagia*. Dat is typerend: zoals zoveel Franse intellectuelen houdt Stevens
er vooral van om ideeën te proeven, zonder ze in een grotere synthese samen te brengen; zijn
epigrammen behoren dan ook niet toevallig tot zijn rijkste en meest dwingende scheppingen.

Boat''²⁹. Daarin onderneemt een ascetisch denker een poging om, door de wisselvallige zintuiglijke fenomenen als het ware weg te schillen, een soort wezenlijke, ware kern te bereiken. Maar hij raakt daarbij in de verlegenheid van het zogenaamde *regressus in infinitum* waarmee logici geconfronteerd plegen te worden³⁰: hij daalt een eindeloze trap van ontkenningen af, steeds verder in de richting van het niets. Of, in Stevens' ironische woorden, hij gaat op zoek naar

a thing supposed
 In a place supposed, a thing that he reached
 In a place that he reached, by rejecting what he saw
 And denying what he heard. He would arrive.
 He had only not to live, to walk in the dark,
 To be projected by one void into
 Another.

Op die manier, gaat de dichter verder, mist deze man de waarheid van de zintuigen, de waarheid die zich voordoet aan iemand die vanop een balkon het smaragd van de Middellandse Zee met daarin het witte spoor van een schip gadeslaat.

De positieve uitdrukking van Wallace Stevens' fenomenologische ingesteldheid valt daarentegen niet af te grenzen tot een paar gedichten, precies omdat ze, zoals gezegd, het meest centrale aspect van zijn poëzie uitmaakt. Steeds opnieuw bouwt de dichter aan een wereld die voor hem bestaat uit een fascinerende vermenging van geest en werkelijkheid, twee componenten die elk hun eigen, typische kracht en werkzaamheid hebben, maar dusdanig ineenvloeien dat ze tegelijk een onscheidbare, dynamische totaliteit vormen. „Things are because of interrelations and interactions’’³¹. Binnen het spanningsveld dat hierdoor gecreëerd wordt, beweegt zich de dichter. Het ene moment wordt hij getroffen door het dwingende karakter van de materiële werkelijkheid: zo bijvoorbeeld wanneer hij een stilleven van twee peren in woorden wil schilderen, maar elke metafoor hem van zijn voorwerpen verwijderd en hij alleen kan besluiten: „The pears are not seen/As the observer wills’’³². Het volgende moment wordt hij dan weer bekoord door de beslissende inbreng van de menselijke geest en verbeelding — in Husserls woorden „de actieve en interpreterende krachten’ van de ‘intentionaliteit’’³³ — bij onze ervaring van de werkelijkheid. De mens schept zijn wereld zelf door hem

29. Wallace STEVENS, *The Collected Poems of Wallace Stevens*. 1954; herdr. London: Faber, 1955: 241-243. Verder afgekort als CP.

30. „Regressus in infinitum’’ is de titel van hoofdstuk II in BOEHM 1974.

31. OP: 163.

32. CP: 197.

33. Geciteerd in BOEHM 1974: 280.

te ordenen, te benoemen, betekenis te verlenen. Deze idee vindt zijn bekendste vertaling in „The Idea of Order at Key West”³⁴. Stevens geraakt er onder de betovering van een vrouw die, wandelend langs de zee, een lied zingt, en hij mijmert:

It may be that in all her phrases stirred
 The grinding water and the gasping wind;
 But it was she and not the sea we heard.
 (...) It was her voice that made
 The sky acutest at its vanishing.
 She measured to the hour its solitude.
 She was the single artificer of the world
 In which she sang. And when she sang, the sea,
 Whatever self it had, became the self
 That was her song, for she was the maker. Then we,
 As we beheld her striding there alone,
 Knew that there never was a world for her
 Except the one she sang and, singing, made.

Hoe treffend en sonoor deze verzen enerzijds ook mogen zijn, toch zal het anderzijds wel niet verbazen als ik u zeg dat Stevens door deze visie wel af en toe gevaarlijk dicht tegen het solipsisme aan balanceerde. Een duidelijker voorbeeld daarvan vormt de toch wel heel extreme, apodictische uitspraak: „The world is myself. Life is myself”³⁵. Dat is één van de Sirenen waarnaar deze dichter vaak gebiologeerd kon luisteren.

Uit wat ik tot nog toe over het samenspel van de menselijke geest en de materiële wereld heb verteld, heeft u vast reeds kunnen afleiden dat Stevens de menselijke eindigheid naar waarde weet te schatten. Dit kan nog op verschillende manieren verder geïllustreerd worden. Allereerst springt het in het oog hoe hij onze fenomenale wereld in zijn lyriek vaak toetst aan de gangbare ideaalbeelden van een paradijs of een hiernamaals. Twee van zijn *magna opera*, „Sunday Morning”³⁶ en de 15-delige cyclus *Esthétique du Mal*³⁷, bevatten voorbeelden daarvan. In het eerstgenoemde gedicht is er een passage die uit de volgende pregnante retorische vragen bestaat:

Is there no change of death in paradise?
 Does ripe fruit never fall? Or do the boughs
 Hang always heavy in that perfect sky,
 Unchanging, yet so like our perishing earth,
 With rivers like our own that seek for seas

34. CP: 128-130.

35. OP: 172.

36. CP: 66-70.

37. CP: 313-326.

They never find, the same receding shores
 That never touch with inarticulate pang?
 Why set the pear upon those river-banks
 Or spice the shores with odors of the plum?
 Alas, that they should wear our colors there,
 The silken weavings of our afternoons,
 And pick the strings of our insipid lutes!
 Death is the mother of beauty (...).

De dood is de moeder van de schoonheid: sterfelijkheid en zinnelijkheid zijn noodzakelijke voorwaarden om de passie van de schoonheid te kunnen kennen. Zo opent ook het 15de en laatste gedicht van *Esthétique du Mal* als volgt:

The greatest poverty is not to live
 In a physical world, to feel that one's desire
 Is too difficult to tell from despair. Perhaps,
 After death, the non-physical people, in paradise,
 Itself non-physical, may, by chance, observe
 The green corn gleaming and experience
 The minor of what we feel³⁸.

Het is voor Stevens duidelijk, en hij zegt het dan ook kernachtig in „The Poems of Our Climate”: „The imperfect is our paradise”³⁹.

Deze vrolijke wetenschap is ongetwijfeld sterk beïnvloed door Nietzsche, de grote affirmator⁴⁰. Het frappantst is die invloed in het 8ste gedicht van *Esthétique du Mal*; Stevens ontwaakt er in een wereld waarin God dood is, en hij schrijft:

How cold the vacancy
 When the phantoms are gone and the shaken realist
 First sees reality. The mortal no
 Has its emptiness and tragic expirations.
 The tragedy, however, may have begun,
 Again, in the imagination's new beginning,
 In the yes of the realist spoken because he must
 Say yes, spoken because under every no
 Lay a passion for yes that had never been broken.

38. Bemerkt hoe de verzen twee en drie uit dit citaat T.S. Eliot c.s. in het vizier nemen.

39. CP: 194.

40. Stevens heeft een aantal werken van Nietzsche gelezen. Dat hij echter liet uitschijnen slechts weinig door die lectuur beïnvloed te zijn, is — ironisch genoeg — toe te schrijven aan dezelfde *Originalitätsschwang* die ook precies bij Nietzsche zo prominent aanwezig is (en waarvan de opkomst een uitgesproken kenmerk van de romantiek is).

Of, in Nietzsches woorden: „Das verborgene *Ja* in euch ist stärker als alle Neins und Vielleichts”⁴¹. Ook bij Stevens gaat het om een *Bejahung* die van geen wijken wil weten, zoals blijkt uit een op het eerste gezicht kinderachtig, ontwijkend en lachwekkend epigram, dat bij nader toezien zijn diepzinnigheid blijkt te hebben: „We like the world because we do”⁴².

Er zijn nog talrijke andere manieren waarop Stevens de kracht van de eindigheid onderkent en onderzoekt. Eén ervan is bijvoorbeeld zijn steeds terugkerende aandacht voor de interactie tussen de natuurlijke omgeving waarin mensen opgroeien en die mensen zelf, en hoe in het bijzonder het klimaat een volk enerzijds determineert maar er anderzijds tegelijk een identiteit aan verleent. Zoals Leopold Bloom in *Ulysses* opmerkt: „I for one certainly believe that climate accounts for character”⁴³. Het verrukkelijke „Anecdote of Men by the Thousand”⁴⁴ zou hier integraal geciteerd dienen te worden, maar ik moet mezelf beteugelen. Er zijn teveel facetten aan Stevens' kunst om ze bij deze gelegenheid te kunnen uitwerken. En bovendien is de kruisbestuiving tussen zijn talrijke gedichten zo intens — „One poem proves another and the whole,” schrijft hij⁴⁵ — dat citeren en commentariëren al snel een eindeloze bezigheid dreigt te worden.

Ik wil enkel ter afsluiting nog één algemene kritische kanttekening plaatsen, met name bij de latere lyriek van deze dichter. In toenemende mate is Stevens namelijk abstracter gaan schrijven. Zijn gedichten elaboreerden zelf de poëtische theorie die ze eigenlijk verondersteld mochten worden te incorporeren. Op *zijn* beurt liet hij de dagdagelijkse, onvolmaakte leefwereld achter zich in een soms bizarre zoektocht naar wat hij het *First Idea* noemde. Dit moeizaam te definiëren „begrip” komt neer op een soort onbemiddelde, primaire, vreugdevolle ervaring van de zintuiglijke dingen in al hun frisheid en nieuwhed. Maar *à la limite* stemt die ervaring overeen met die van pasgeboren baby's of dieren. Ze impliceert een soort onbevleete ontvanging die eigenlijk niet-talig en bijgevolg niet in taal te vatten is. En zo liet Stevens er zich toe verleiden om over zijn *First Idea* te gaan theoretiseren, en wel op een dusdanige wijze dat zijn abstracties dikwijls niet langer opbloeien uit het concrete en het complexe⁴⁶. Daar-

41. Friedrich NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*. 1886; herdr. Stuttgart: Kröners Taschenausgabe, 1950: 296. Harold Bloom (zie noot 25) was de eerste om dit citaat op te delen (cf. 228-229).

42. *OP*: 176.

43. James JOYCE, *Ulysses*. 1922; herdr. Harmondsworth: Penguin, 1986: 520.

44. *CP*: 51-52.

45. *CP*: 441.

46. Vgl. Stevens' eigen inzicht, in een brief aan Ronald Lane Latimer: „(...)my real danger is not didacticism, but abstraction” (*Letters of Wallace Stevens*. Selected and Edited by Holly Stevens. London: Faber, 1967: 302. Verder afgekort als *Letters*).

bij heeft zich dan de verlokking van een soort *perpetuum mobile* in zijn werk doorgezet. Het opvallendst vindt dit zijn uitdrukking in wat algemeen als zijn hoofdwerk wordt beschouwd, *Notes toward a Supreme Fiction*⁴⁷, een cyclus met drie grote delen die voorafgegaan worden door de volgende poëtische imperatieven met betrekking tot de *Supreme Fiction* die Stevens wou schrijven: „It Must Be Abstract”, „It Must Change” en „It Must Give Pleasure”. Naast het reeds vermelde gevaar van abstractie is hier de tweede imperatief van belang. Er staat namelijk niet: „It Must Be *about* Change”; nee, de poëzie moet zelf ook voortdurend veranderen. De late gedichten van Stevens zijn constant in wording: ze zijn zo abstract, ambigu en ontwijkend dat je bij elke nieuwe lezing ook nieuwe teksten ontdekt. Dit heeft ongetwijfeld zijn fascinatie. Zoals in het 9de gedicht van *Esthétique du Mal* gezegd wordt:

To hear only what one hears, one meaning alone,
As if the paradise of meaning ceased
To be paradise, it is this to be destitute.

Maar het gevaar is dat van een eindeloze activiteit. Zo is er een vers dat beweert: „It can never be satisfied, the mind, never”⁴⁸; en in een brief stelt Stevens: „I have no wish to arrive at a conclusion”⁴⁹. En hier keer ik even terug op Rudolf Boehm: hij heeft Sokrates, Plato en Aristoteles beschuldigd van een „humanistisch narcisme”⁵⁰, d.w.z. de antieke filosofen staarden zich blind op wat ons, mensen, van de dieren onderscheidt — de rede, het denken — en gingen het gebruik ervan als een doel op zich beschouwen. Boehm wijst erop dat het toch veel meer nodig en nuttig is om te werken aan wat we het slechtst kunnen. Is niet ook Stevens, op zijn hoogst persoonlijke manier, ten prooi gevallen aan een soortgelijke ijdelheid als zijn antieke voorgangers, en is ook hij zich misschien niet gaan vergenoegen met een *penser* of een *écrire à jamais*?

47. CP: 380-408.

48. CP: 247.

49. *Letters*: 710.

50. Cf. BOEHM 1984: 22-23.