

**This item is the archived peer-reviewed author-version of:**

Fenomenologie en de transformatie van de moderne roman

**Reference:**

Cools Arthur.- Fenomenologie en de transformatie van de moderne roman  
De uil van Minerva : tijdschrift voor geschiedenis en wijsbegeerte van de cultuur - ISSN 0772-4381 - 28:2(2015), p. 97-112

## DE UIL VAN MINERVA

ISSN 0772 – 4381

VABB-SHW

Volume 28 (2015)

Nummer 2

### INHOUD

Voorwoord	96
Arthur Cools, <i>Fenomenologie en de transformatie van de moderne roman.</i>	98
Tim Christiaens, <i>De wereld is alles wat het geval kan zijn. Agambens metafysische en politieke interpretatie van potentialiteit bij Aristoteles.</i>	113
Erik Meganck, <i>De 'terugkeer van de religie' in de nieuwe relatie tussen filosofie en theologie. Epistemo-theologische secularisatie bij Gianni Vattimo.</i>	133
<i>Recensies</i>	
Joris Luyendijk, <i>Dit kan niet waar zijn. Onder bankiers.</i> (Rob Devos)	167
Dirk De Wachter, <i>Liefde. Een onmogelijk verlangen?</i> (Willy Coolsaet)	170
Ria Maenhout, <i>Het evangelie volgens de kosmos. Hoe ik een nieuw godsbeeld vond in de wetenschap.</i> (Roland Leune)	177
Hein van Dongen, <i>Bergson.</i> (Hugh Desmond)	182
Roger Burggraeve, <i>In gesprek met de vreemde ander. Stapstenen voor een vredelievende interreligieuze dialoog in het spoor van Emmanuel Levinas.</i> (Jacques De Visscher)	184
Michel de Montaigne, <i>Over roem.</i> (Vincent Caudron)	187
Tobias Hürter, <i>De dood is een filosoof. Hoe de val van een berg mij de zin van het leven liet zien.</i> (Roland Leune)	191
Goce Smilevski, <i>Het web van Spinoza.</i> (Rob Devos)	195

In memoriam. Samuel IJsseling (1932-2015)	197
In memoriam. Bernd Jager (1931-2015)	200
Personalia	202
Aankondiging	203
Aanwijzingen voor auteurs	204

DE UIL VAN MINERVA

**Tijdschrift voor Geschiedenis en Wijsbegeerte van de Cultuur**

**Redactie:**

Dries 24, B-8956 Kemmel (België).

**Administratie:**

Dries 24, B-8956 Kemmel (België)

Telefoon: 057/44.69.00

henk.vandaele@vives.be

**Hoofredactie:**

Raf Debaene, Henk Vandaele en Sjoerd van Tuinen

**Redactieraad:**

Berber Bevernage, Liesbet De Kock, Broos Delanote, Boris Demarest, Jacques De Visscher (voorzitter), Jens De Vleminck, Anton Froeyman, Joris Van Poucke, Luc Vanmarcke

**Eindredactie:**

Raf Debaene en Henk Vandaele

**Vormgeving en opmaak nummer:**

Philip Keygnaert

**Adviesraad:**

Raoul Bauer, Toon Braeckman, Arthur Cools, Marc De Kesel, Ignaas Devisch, Tim Heysse, Sonja Lavaert, Philippe Lepers, Anneleen Masschelein, Bart Raymaekers, Katrien Schaubroeck, Marc Van den Bossche, Gertrudis Van de Vijver, Frans van Peperstraten

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

**Individueel abonnement:** € 30 (als individueel abonnee krijgt men het tijdschrift toegestuurd).

**Institutioneel abonnement:** € 50 (voor bibliotheken en instellingen, met opsturen van tijdschrift).

**Steunabonnement:** € 40 (als individueel abonnee krijgt men het tijdschrift toegestuurd).

**Afzonderlijke nummers:** € 10 (+ verzendingskosten).

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

Voor de advertentievoorwaarden moet men zich schriftelijk tot de administratie wenden: DE UIL VAN MINERVA, Dries 24, B-8956 Kemmel.

Tel. 057/44.69.00.

henk.vandaele@vives.be

**VOORWOORD**

Xxx

Henk VANDAELE (Kemmel)

## FENOMENOLOGIE EN DE TRANSFORMATIE VAN DE MODERNE ROMAN

*Arthur Cools*

Het ontstaan van de moderne roman wordt doorgaans in verband gebracht met een nieuwe opvatting van realisme dat niet langer gebaseerd is op het ontologische statuut van universele begrippen, maar op de ervaring van het individuele, alledaagse leven.<sup>1</sup> De opkomst van de moderne roman en diens succes in de moderniteit lijken op die manier geïnspireerd te worden door een fenomenologische houding *avant la lettre*. Niet langer de vooraf gegeven metafysische orde, zoals die bijvoorbeeld nog werkzaam is in Dante's *Goddelijke komedie*, is bepalend voor het ontsluiten van de wereld, maar wel de lotgevallen van de mens in de wereld en de nauwkeurige beschrijving van de individuele bestaanservaring, zoals bijvoorbeeld in Goethe's *Leiden des jungen Werthers*. Toch heeft die ontwikkeling van de moderne roman het onderscheid tussen filosofie en literatuur, tussen het rationeel beargumenteerde discours, dat op zoek gaat naar zekere kennis en conceptuele helderheid, en het literaire proza, dat de lotgevallen van de individuele mens beschrijft, niet als zodanig in vraag gesteld, tenzij in de kortstondige periode van de vroege romantiek in Duitsland die in de opkomst van het romaneske de vermenging van alle genres verwelkomde.

Wie vandaag, in een tijd waarin het cognitivisme in de filosofie hoogtij viert, terugkijkt op de geschiedenis van de moderne roman, kan verbaasd staan over het feit dat nog niet heel lang geleden de roman aanspraak kon maken op een authentieke articulatie van de menselijke bestaanservaring. Die aanspraak zorgde ervoor dat het romaneske genre een waarheidsclaim voor zich opeiste die is voorbehouden voor het filosofische discours. Dit gebeurde in de existentiële filosofie, in het bijzonder in het existentialisme. Zo bijvoorbeeld wijst Maurice Merleau-Ponty in zijn tekst *Le roman et la métaphysique* op de verregaande samenhang tussen filosofie en literatuur in de context van wat hij "een fenomenologische of existentiële filosofie" noemt.<sup>2</sup> Het is ontegensprekelijk dat dit moment vrij uniek is in de geschiedenis van de westerse filosofie die haar bestaansgrond ontleent aan het basale onderscheid tussen mythe en logos, tussen schijn en werkelijkheid, tussen feit en wezen. Het gaat hier overigens niet om een herneming van de uitgangspunten van de vroege romantiek die in haar beschouwingen over de roman poëtisch blijft. Veeleer is het zo dat de fenomenologische filosofie een belangrijke invloed heeft gehad in deze ontwikkeling. Waarin deze invloed precies bestaat, is echter niet zonder meer duidelijk.

Husserl heeft met zijn idee van fenomenologie als strenge wetenschap een grondslag willen leggen voor wetenschappelijkheid. De exactheid van de wiskunde staat hiervoor model. Tevergeefs zoekt men in zijn teksten een referentie aan een literaire tekst. Het zou dan ook een misvatting zijn te denken dat zijn fenomenologie een bijdrage heeft geleverd aan de ontwikkeling van de moderne roman. Toch kan men zich de vraag stellen of de fenomenologische methode niet de verteltechnieken van de moderne roman heeft veranderd. In de 19<sup>e</sup> eeuw ontwikkelt zich uit de realistische roman de naturalistische en vervolgens de psychologische roman. Deze laatste is gebaseerd op introspectie en op de opgedane kennis van het psychische leven van de ander. Men kent Husserls discussie met het naturalisme en zijn pogingen om de fenomenologie te onderscheiden van de empirische psychologie. Dit leidt onder meer tot een breuk met de methode van de introspectie. Het project van de fenomenologie als strenge wetenschap staat of valt met deze breuk, met de mogelijkheid van een epoche, een reductie die het bewustzijnsleven niet langer opvat als een psychisch object, maar het terugbrengt tot zijn intentionele structuur. Kan een dergelijke reductie op een zinvolle wijze een rol spelen in de vertelling van de moderne roman? Bestaat er dan zoiets als een fenomenologische roman? En wat betekent dat voor het realisme dat kenmerkend is voor de moderne roman?

In de fenomenologische beweging is de referentie aan literaire teksten om filosofische noties te verhelderen ondertussen een vanzelfsprekendheid geworden. Emmanuel Levinas eindigt zijn analyse van de ervaring van het bestaan zonder zijnde (wat hij het *il y a* noemt) met een referentie aan het tweede hoofdstuk van Blanchots roman *Thomas l'Obscur*.<sup>3</sup> Meer recent begint Claude Romano zijn analyse van het *er is* van de gebeurtenis met een citaat dat betrekking heeft op een metafoor van de menselijke geest uit Malcolm Lowry's roman *Onder de vulkaan*.<sup>4</sup> Het oeuvre van Proust heeft aanleiding gegeven tot meer dan één fenomenologisch geïnspireerde interpretatie. Ik vraag me af of dergelijke referenties wel kunnen begrepen worden in de zin van een fenomenologische filosofie en niet veeleer een grens ervan aanwijzen. In deze bijdrage wil ik daarom onderzoeken op welke manier de fenomenologie een invloed heeft gehad op de transformatie van de moderne roman.

### **Het realisme van de moderne roman**

Een van de manieren om de fenomenologische filosofie te presenteren is via haar methode. Reeds in zijn in 1907 gegeven lezingen, die verschenen zijn onder de titel *Die Idee der Phänomenologie*, noemt Husserl de fenomenologie in de eerste

plaats een bijzondere filosofische methode.<sup>5</sup> Kenmerkend voor deze methode is haar radicale *Voraussetzungslosigkeit*. Zij kan en mag op geen enkel manier zich baseren op de kentheoretische uitgangspunten en verworvenheden die werkzaam zijn in de verschillende wetenschappen om de vraag naar de zin en de mogelijkheid van objectieve kennis te beantwoorden. Deze uitgangspunten zijn immers ‘vooroordelen’ en hebben een ‘dogmatisch’ karakter omdat ze zich onttrekken aan de kritische toets van de filosofische ondervraging die betrekking heeft op de wezensmogelijkheid van kennis.<sup>6</sup> De filosofische methode heeft daarentegen een heel ander bereik met een heel eigen dimensie die erin bestaat de verschillende bronnen waardoor een object gegeven wordt aan het licht te brengen.<sup>7</sup> Om die methode uit te werken maakt Husserl het bekende onderscheid tussen de natuurlijke ingesteldheid die onze vanzelfsprekende verhouding tot de wereld betreft en ook kenmerkend is voor de verschillende soorten wetenschapsbeoefening en de fenomenologische houding die correspondeert met wat hij de specifiek filosofische methode noemt. Op dat onderscheid komen we zo dadelijk nog terug. Laten we eerst de vraag onderzoeken of het wel gepast is om de romanvorm in verband te brengen met het epistemologische probleem van de methode en of de idee van een radicale, nieuwe methode, die voor Husserl een exclusieve zaak van de filosofie is, wel zonder meer op een zinvolle manier op de roman kan worden overgedragen.

Er bestaat nogal wat discussie over de vraag of de roman een nieuw, specifiek literair genre kan worden genoemd. In zijn historisch overzicht van de ontwikkeling van de kunstvormen vermeldt Hegel de roman helemaal op het einde als de kunstvorm die het einde inluidt van wat hij de romantische kunst noemt.<sup>8</sup> Volgens deze analyse is het kenmerkende van de romanvorm dat ze de regels die sinds Aristoteles’ *Poëtica* bepalend zijn voor de indeling van de verschillende genres, in zich opneemt en ontbindt. In de roman kan namelijk om het even wat tot object van het verhaal worden gemaakt (de eenvoudige, lage karakters net zo als de verheven; de bijkomstige *faits divers* uit het alledaagse leven net zo als de gebeurtenissen die noodzakelijk zijn om het dramatische verloop van de handeling op te bouwen), en op een manier die toelaat het gebeuren zowel rechtstreeks – in de directe rede – te presenteren (zoals dat in het drama het geval is) als onrechtstreeks – in de indirecte rede – vanuit een extern vertelperspectief (zoals in het epos). In de openheid en onbepaaldheid van de romanvorm, aldus Hegels opvatting, komt de vrijheid van de prozaschrijver tot uitdrukking die bewust wordt van de keuzes die hij maakt bij het creëren van de fictionele wereld. Hierdoor verliest deze wereld elke opaciteit.

Wat Hegel hier beschrijft in continuïteit met de klassieke poëtica’s en als de definitieve ontbinding ervan kan echter nog op een heel andere manier worden uitgelegd. De theoretici van de roman hebben de specificiteit van dit nieuwe genre



gedefinieerd in termen van realisme. In zijn ondertussen klassiek geworden studie *The Rise of the Novel*, wijst Ian Watt erop dat met die term iets heel anders wordt bedoeld dan dat de roman, in tegenstelling tot andere genres, bijzondere aandacht zou hebben voor de zelfkant van het leven en de lagere sociale klassen van de samenleving. Het nieuwe van de romanvorm bestaat er niet zomaar in dat de literaire creatie een voordien onbelangrijk geacht aspect van het leven zichtbaar maakt, maar in een nieuwe opvatting van werkelijkheid. Kenmerkend voor de romanvorm is namelijk dat hij de toegang tot de werkelijkheid begrijpt uitgaande van de menselijke bestaanservaring in al haar aspecten.

Deze interpretatie is overigens niet in tegenspraak met die van Hegel die het over de “Nachahmung des Vorhandenen [...] Stoffe des täglichen und alltäglichen Daseins” heeft<sup>9</sup>, een opmerking die niet alleen voor de roman geldt maar ook voor de Hollandse schilderschool. Maar het originele van Watt’s definitie van realisme met betrekking tot de romanvorm bestaat erin dat hij aantoont dat de ontstaansgeschiedenis van de roman in verband moet worden gebracht met een epistemologische problematiek. De relatie tussen literair werk en realiteit krijgt een heel nieuwe invulling. In zijn introductie op het nieuwe van de Angelsaksische romanschrijvers uit de vroege 18<sup>e</sup> eeuw, zoals Defoe, Richardson en Fielding, laat hij niet na deze epistemologische dimensie te verhelderen door de invloed aan te wijzen van de moderne filosofie. Hierbij staat Descartes’ *Discours de la méthode* model voor een onderzoek naar waarheid dat niet langer gebaseerd is op de opvattingen uit het verleden, maar op het gedachte-experiment van de twijfel en op de zintuiglijke ervaringsgegevens die ieder individu kan verifiëren. Zo ook bestaat het nieuwe van de romanvorm erin dat de romaneske vertelling niet langer uitgaat van de traditionele canon van karakters, handelingen, fabels, poëtische regels en plots uit het verleden, maar dat ze de individuele ervaring als uitgangspunt neemt. Een direct gevolg van deze nieuwe methode is de tendens in de romaneske fictie om de constructie van de plot ondergeschikt te maken aan de gedetailleerde beschrijving van de individuele ervaring.<sup>10</sup>

Door die analogie met de uitgangspunten van de moderne filosofie verder uit te werken (waarin overigens ook Lockes *Essay Concerning Human Understanding* een belangrijke referentie is), is Watt in staat de nieuwe waarheidsclaim aan het licht te brengen die met de romanvorm wordt gevisieerd en die hij vergelijkt met de procedures die gevolgd worden bij de zoektocht naar de ware toedracht in een rechtszaak. Volgens de klassieke opvatting, die via het neoplatonisme tot diep in de 19<sup>e</sup> eeuw een belangrijke invloed zou blijven hebben, bestaat de taak van het literaire werk erin het wezenlijke en het universele te vatten, i.e. zich af te wenden van het eenmalige en singuliere om de betekenis van het menselijke bestaan *sub specie aeterna* uit te drukken. De romanvorm keert die beweging precies om en zoekt de nieuwheid en eenmaligheid van de individuele ervaring te beschrijven.

Die aandacht voor de ervaring heeft een onmiddellijke impact op de formele kenmerken van de roman. Het personage wordt niet meer als een type, als een door het lot voorbestemd karakter gepresenteerd maar als een individu, dat gekenmerkt wordt door alle uit het leven gegrepen aspecten van de persoonsidentiteit: de uniek bepalende en herkenbare eigenaam, het in tijd en ruimte gesitueerde zelfbewustzijn, de concrete historische en lokale context van handelingen en gebeurtenissen, de continuïteit van de identiteit in de betrokkenheid op de wereld en op het gebeuren ondanks de veranderingen in de zelfervaring. De taal heeft niet langer de taak om een volgens de regels van de retorica welluidende en beeldrijke vertaling te vinden die aangepast is aan het thema, maar om een zo authentiek mogelijk verslag te geven van de ervaring. Ze wordt gehanteerd als een strikt beschrijvend en verwijzend instrument dat erover waakt de overeenstemming met de reële ervaring zo helder en adequaat mogelijk uit te drukken.

Het is dus mogelijk om de veranderingen in de vertelling die aanleiding hebben gegeven tot het ontstaan van de romanvorm in verband te brengen met de toepassing van een nieuwe methode die een filosofische oorsprong heeft in de zin dat ze aansluit bij de denkbeweging die Descartes heeft geïnaugureerd in zijn *Discours de la méthode*. Toch is het niet mogelijk te beweren dat de romanvorm om die reden zelf filosofie is geworden. Het object van de filosofie verschilt immers van dat van de roman: de eerste onderzoekt de grondslag, het wezen en de geldigheid van de begrippen waarmee we onszelf en de wereld verstaan; de laatste beschrijft singuliere ervaringen en gebeurtenissen uit het alledaagse leven. Tussen beide bestaat er geen verwarring. Descartes gaat het om de articulatie van eerste onbetwifelbare inzichten die als grondslag kunnen dienen om ware proposities deductief af te leiden. De roman kan enkel subjectieve ervaringen beschrijven. Wanneer volgens Hegel de kunst in de romanvorm haar relevantie verliest dan is dat niet omdat de roman de kunst doet opgaan in de filosofie, maar omgekeerd omdat de roman niet tot filosofie in staat is: het onderwerp van de roman is willekeurig en derhalve onwezenlijk en oninteressant. In de roman verliest de kunst haar betekenis, en dat impliceert ook haar aanspraak op een voor de manifestatie van de Geest relevante, ware kennis.<sup>11</sup> De formele eigenschappen van de romanvorm mogen dan al een gelijkenis vertonen met de procedures in een rechtszaak die worden opgelegd met het oog op het vaststellen van de ware toedracht, zoals Watt stelt, het beslechten van een rechtszaak staat daarom nog niet garant voor het inzicht in de ware toedracht.

De samenhang tussen de filosofische methode zoals Descartes die heeft geïnaugureerd en de methode die ontstaat met de moderne roman om een nieuwe werkelijkheidsrelatie te creëren, is dus geen voldoende grond om het epistemologische verschil tussen beide op te heffen. Maar ook de referentie aan de fenomenologische filosofie volstaat niet om uit te leggen hoe de moderne

roman in staat is aanspraak te maken op een aan het filosofisch discours gelijkwaardig inzicht van de menselijke bestaanservaring. Vanuit Husserls optiek kan van de methode die aan de oorsprong ligt van de ontwikkelingen van de roman enkel gezegd worden dat ze bij uitstek uitdrukking geeft aan wat hij “de natuurlijke houding” noemt.<sup>12</sup> In de romanvorm staat immers buiten kijf dat de werkelijkheid op evidente wijze gegeven is in de individuele, zintuiglijke ervaring. De kunst van de moderne roman bestaat erin om een realistische en gedetailleerde beschrijving te geven van die ervaring op een bepaald moment en vanuit een bepaald perspectief. Zonder dat geïntendeerd realisme zou de romanvorm zich niet hebben kunnen ontplooien. In die zin is wat Husserl de natuurlijke houding noemt een wezenlijk kenmerk van de romaneske beschrijving van werkelijkheid.

In de fenomenologie gaat het echter om iets anders. De fenomenologische houding, aldus Husserl, is gebaseerd op een radicale verandering van de natuurlijke houding. Husserl heeft het over een fenomenologische reductie die de grondthese die bepalend is voor de natuurlijke houding buiten werking stelt (*ausschaltet*), tussen haakjes plaatst (*einklammert*).<sup>13</sup> De keuze voor dergelijke termen wijst erop dat met deze reductie de gerichtheid op de werkelijkheid niet als zodanig verdwijnt en evenmin wordt het bestaan van de wereld in twijfel getrokken – de bewustzijnsact van de twijfel is zelf nog uitdrukking van de natuurlijke houding. Maar het is de aan het realisme impliciete grondaanname dat de werkelijkheid in de individuele, zintuiglijke ervaring evident gegeven is die wordt opgeschort. Wat impliceert een dergelijke reductie voor de romanvorm? Is een fenomenologische *roman* mogelijk?

### **Naar een typologie van de fenomenologische roman**

Bestaat er zoiets als een fenomenologische roman? De vraag is niet triviaal. In het overzicht van de literaire stromingen en in de indeling van de romaneske genres is de term niet gebruikelijk. Voor Paul Ricoeur en Jean-Louis Chrétien, die zich beiden fenomenologen noemen, staat de ontwikkeling van de psychologische roman in de 19<sup>e</sup> eeuw model voor hun studies over narrativiteit en bewustzijn.<sup>14</sup> Geen van beiden stelt zich de vraag naar de specificiteit van de fenomenologische roman. Evenmin onderzoeken ze de transformaties van de vertelling in de loop van de 20<sup>ste</sup> eeuw onder invloed van de fenomenologische school. Merleau-Ponty heeft het overigens niet over de fenomenologische roman maar over de metafysische roman wanneer hij in *Le roman et la métaphysique* meent dat in de existentiële filosofie de taak van de filosofie en die van de literatuur onafscheidelijk aan elkaar gekoppeld worden. Ook Simone de Beauvoir spreekt niet van de fenomenologische roman, maar van de “metafysische” of

“filosofische” roman.<sup>15</sup> Het lijkt wel alsof de categorie van de fenomenologische roman te specifiek is om de samenhang tussen de romaneske vertelling en de filosofische articulatie van de werkelijkheid te verhelderen.

Niettemin heeft de fenomenologische filosofie een belangrijke bijdrage in het ontstaan en de afbakening van wat Merleau-Ponty en Beauvoir de metafysische roman noemen. De romanvorm verwerft filosofische relevantie niet omdat ze de uitdrukking is van een gegeven theorie van metafysische essenties in het licht waarvan ze de ervaring van het alledaagse leven beschrijft (als zodanig zou ze zichzelf als literatuur juist overbodig maken omdat het wezenlijke door de metafysica al is vastgelegd terwijl de roman het enkel over de individuele en gesitueerde ervaring kan hebben), maar omgekeerd omdat de verhouding tussen metafysica en individuele ervaring wordt omgedraaid: metafysica is niet langer het rijk van ideeën dat buiten de tijd en tegenover de contingente en individuele bestaanservaring staat, maar ze manifesteert zich in de ervaring van de wereld. Het is enkel door die ervaring zorgvuldig te analyseren dat de metafysische betekenis van de *condition humaine* kan worden aangegeven. “[H]et is in zijn bestaan, in zijn liefdes en in zijn haatgevoelens, in zijn individuele en collectieve geschiedenis dat de mens metafysisch is en de metafysica is niet een kwestie van een paar uren per maand, zoals Descartes stelde, maar zij is aanwezig, zoals Pascal dacht, in de kleinste beweging van het hart.”<sup>16</sup>

Deze benadering die toelaat om in de analyse van de ervaring van de wereld (die steeds individueel en perspectiefisch is) de wezensbepaling van waarheid te vinden, heeft haar oorsprong in Heideggers nieuw zijnsbegrip. Aan het begin van zijn Daseinsanalyse merkt Heidegger op dat het wezen van het Dasein moet begrepen worden vanuit zijn existentie.<sup>17</sup> Het is pas vanuit de analyse van de zijnswijze van het Dasein, het in-de-wereld-zijn, dat de betekenissen en de wezensbepalingen van zijn bestaan kunnen oplichten. Wat Heidegger hier ontologisch uitlegt, heeft Husserl epistemologisch geformuleerd. Zijn filosofische methode vertrekt immers vanuit het individuele bewustzijn om de wezensbepaling van een object te onderzoeken. De objectiviteit van kennis is gegeven in de manier waarop het object aan het bewustzijn verschijnt. Vertrekpunt van de wezensanalyse is derhalve de voorwetenschappelijke belevingstroom van het bewustzijn. Husserl en Heidegger wijzen zo, elk op hun manier, op een voorfilosofische ervaring van wereld waarin de wezensanalyse en de abstracte begrippen van de filosofie en de wetenschappen hun zin en betekenis verwerven. Op die manier laten ze toe de filosofische promotie van de roman in de existentiële filosofie te begrijpen. De roman is immers de literaire kunstvorm die bij uitstek in staat is het oplichten van betekenissen in de individuele bestaanservaring te onderzoeken en te beschrijven. Maar volstaat deze samenhang om de fenomenologische relevantie van de roman uit te leggen?

De verankering van het filosofische en wetenschappelijk begrippenapparaat in een prefilosofische ervaring van het leven, impliceert als zodanig nog geen opheldering van alle impliciete en/of expliciete naïeve opvattingen van het bewustzijnsleven. Met andere woorden, de natuurlijke instelling die kenmerkend is voor het realisme van de moderne roman is daarmee nog niet in vraag gesteld. De filosofische methode die Husserl voor ogen staat wil ook iets zeggen over de manier waarop een wezensbepaling in het bewustzijnsleven is gegeven. Hiervoor is een methodische operatie nodig op de inhoud van het natuurlijke bewustzijnsleven, de zogenaamde fenomenologische reductie. Het is bekend dat Husserl met de fenomenologische reductie het zuivere bewustzijnsleven met zijn ervaringen en ervaringscorrelaten wil ontsluiten. ‘Zuiver’ is het bewustzijn omdat het hier na het doorvoeren van de fenomenologische reductie niet langer wordt opgevat als een onderdeel van de werkelijkheid, een feitelijke gegevenheid in de wereld, zoals dat in de natuurlijke houding het geval is, maar veelmeer als een mogelijksvoorwaarde waardoor zoets als wereld kan verschijnen. Zo ook is de belevenis (*Erlebnis*) ‘zuiver’ omdat ze niet langer begrepen wordt als een in de wereld voorkomende stand van zaken maar als een gerichtheid waardoor het object van de belevenis op een bepaalde wijze kan verschijnen. Het is duidelijk dat een dergelijke fenomenologische benadering, wanneer ze in verband wordt gebracht met de romaneske vertelling, rechtstreeks raakt aan de centrale aspecten van de techniek van de vertelling in de roman: de instantie van de verteller, de beschrijving van de individuele ervaring, het psychische ik, de constructie van de plot. Sartre heeft in verschillende van zijn literaire kritieken uit de jaren veertig een aantal aspecten van deze verandering voor het eerst gethematiseerd en reeds in zijn eerste roman *La Nausée* in praktijk gebracht.<sup>18</sup> Laten we in wat volgt aan de hand van deze roman proberen uit te leggen hoe de fenomenologische benadering de romanvorm transformeert.

De realistische roman heeft aanleiding gegeven tot verteltechnieken die in staat zijn uitdrukking te geven aan de nieuwe werkelijkheidsopvatting. Deze technieken hebben een epistemologische functie: ze worden aangewend om de correlatie tussen de individuele zintuiglijke ervaring en de objectieve gegeven werkelijkheid adequaat weer te geven. Model hierbij staat het verslag of het relaas van de gebeurtenissen. Het verslag heeft de intentie de feiten en niets dan de feiten te rapporteren. Het is dan ook geen toeval dat in de romaneske vertelling bij het begin van het verhaal deze doelstelling soms expliciet wordt vermeld. Een dergelijke weergave kan door verschillende vertelinstanties worden gerealiseerd. De alwetende verteller, zoals in de romans van Balzac, staat in een positie die zelf niet deel uitmaakt van het verhaal, maar van waaruit de psychologie van de personages en de gehele afloop van de vertelde gebeurtenis (of deze zich al heeft voltrokken, zich bezig is te voltrekken of nog zal plaats vinden) wordt weergegeven. De

geëngageerde verteller, daarentegen, zoals in sommige romans van Thomas Mann, is wel betrokken bij zijn personages en grijpt ook in op het niveau van de vertelde gebeurtenis door hun mentale toestanden van een commentaar te voorzien en/of hun keuzes, handelingen en verlangens te beoordelen. De afstandelijke verteller, waarvoor Flaubert bekend is, is dan weer in de vertelling afwezig en lijkt de positie in te nemen van de onwetende, anonieme toeschouwer die elk personage en elke gebeurtenis voor zichzelf laat spreken. Hoe verschillend deze technieken ook zijn en ongeacht de veranderingen die hierin al werkzaam zijn met betrekking tot de historische ontwikkeling van de romanvorm, ze hebben met elkaar gemeen dat ze beantwoorden aan de taak om de vertelde gebeurtenissen adequaat weer te geven. Twee kenmerken zijn bepalend voor deze gemeenschappelijkheid: de creatie van een herkenbare, objectieve werkelijkheid die wordt gerealiseerd door de gebeurtenissen te beschrijven als een stand van zaken in de wereld, en de geprivilegieerde positie van de vertelinstantie die gedurende de vertelling dezelfde blijft en niet zelf ter discussie staat in haar relatie tot die wereld.

Vanuit de fenomenologische houding verschijnen beide kenmerken echter als ongefundeerde, ‘natuurlijke’ vooronderstellingen. In de romaneske vertelling die zich laat inspireren door de fenomenologische houding, beschikt de verteller niet langer over een vooraf vastgestelde positie, of deze nu extern (alwetend of onwetend) of intern (perspectivisch) aan de wereld is. De verteller is niet een instantie die gebeurtenissen registreert en ervaringen rapporteert, maar een gerichtheid op de vertelde ervaring / gebeurtenis die in de manier waarop deze verschijnt is geïnvolveerd. Dat klinkt misschien nogal vaag, maar betekent concreet dat vertellen een zoektocht, een onderzoek wordt - een “authentiek spiritueel avontuur” zoals Beauvoir het omschrijft<sup>19</sup>- waarin de vertelde ervaring in en door de vertelling zelf wordt geëxploreerd en in haar betekenissen gaandeweg wordt verhelderd. De vertelinstantie is op die manier onzeker, betroffen, instabiel. De verteller zelf is gericht op en in de greep van een ervaring die hem niet zomaar in de wereld is overkomen, maar die in het vertellen wordt opgeroepen en slechts in de vertelling voor hem toegankelijk wordt. Het volstaat de openingszinnen van *La Nausée* te lezen om deze verandering in de vertelinstantie met een passend voorbeeld te preciseren: “Het beste zou zijn om de gebeurtenissen dag na dag op te schrijven. Een dagboek bij te houden om inzicht te krijgen. Geen enkele nuance, geen enkele anekdote, hoe onbelangrijk ook, aan de aandacht te laten ontsnappen en vooral hen te klasseren. Het is noodzakelijk te vertellen hoe ik deze tafel zie, de straat, de mensen, mijn pakje tabak, want dat is wat veranderd is.”<sup>20</sup>

De act van het vertellen krijgt hierdoor een nieuwe invulling die misschien nog wel het best wordt aangegeven door te stellen dat het niet meer de primaire taak is van de romanschrijver een fictionele wereld te ontvouwen, met herkenbare

personages, plaatsen, gebeurtenissen, en standen van zaken, ... (wereld die als een spiegel kan dienen voor de reële wereld), maar veeleer een ervaring te verhelderen en uit te diepen waarvan de feitelijkheid en objectiviteit niet al als vanzelfsprekend worden voorondersteld. Juist het opschorten van die feitelijkheid laat de romanschrijver toe om te onderzoeken op welke manier de ervaring zich voordoet. Kenmerkend voor de fenomenologische houding in de romaneske vertelling is dat de ervaring zelf met een zekere bevreemding verschijnt. Bevreemding mag hier niet verward worden met vervreemding in de marxistisch, hegeliaanse zin omdat deze notie van vervreemding al een hele theorie van mens en maatschappij veronderstelt. Bevreemdend is de manier waarop de ervaring verschijnt: wat zich in de ervaring voordoet, is voor de verteller niet zonder meer toegankelijk en wordt ook niet uitgeklaard door haar te benoemen in gekende, pasklare begrippen (zoals liefde, haat, ontrouw, eer, et cetera). Begrippen hebben ten aanzien van de ervaringsinhoud hun evidentie verloren. Enkel de gedetailleerde beschrijving en de progressieve verheldering van al wat zich in het bewustzijn aandient, laat toe de betekenisconstitutie van de begrippen vanuit de ervaring te verhelderen.

Daarom verandert ook de techniek van de beschrijving in de romaneske vertelling. De traditionele technieken geven een beschrijving van de ervaring ofwel als een objectieve stand van zaken in de werkelijkheid, ofwel als een subjectieve gegevenheid in het innerlijke leven. Het eerste veronderstelt een extern vertelperspectief: de gemoedsgesteldheid (emotie, gevoel, intentie, overtuiging ...) van een personage wordt in een derde persoonsvertelling weergegeven vanuit de zintuiglijke beschrijving van zijn gedrag; het tweede veronderstelt een intern vertelperspectief: in dat geval wordt de gemoedsgesteldheid beschreven in de eerste persoon (of in het geval van de indirecte rede ook in de derde persoon) als een object van introspectie. Beide technieken verschijnen in het licht van de fenomenologische houding als uitdrukking van de 'natuurlijke' vooringenomenheid: ze geven de ervaring weer zonder te onderzoeken hoe deze ervaring een hele wereld ontsluit. Het externe vertelperspectief maakt abstractie van het beleavingsaspect van de vertelde ervaring, het interne vertelperspectief beschouwt de ervaring als een aspect van de menselijke psyche. Deze verteltechnieken heeft Sartre in zijn literaire kritieken van de in zijn tijd toonaangevende Franse romanschrijvers (zoals Balzac, Flaubert, Zola, Mauriac en Proust) uitvoerig geëvalueerd en bekritiseerd: ze veronderstellen dat het mogelijk is de ervaring te beschrijven vanuit een geprivilegieerd, onveranderlijk standpunt dat zelf niet afhankelijk is van de wereld die beschreven wordt. Maar in het licht van Husserls concept van intentionaliteit, dat het bewustzijn begrijpt als een pre-reflexieve gerichtheid op de wereld, blijkt een dergelijk standpunt niet mogelijk. De vermelde verteltechnieken zijn dan ook niet in staat om de relatie tussen bewustzijn en wereld adequaat weer te geven. Het bewustzijn is geen immanentie en het is ook geen louter object in de wereld: het is een gerichtheid op de wereld

waardoor die wereld op een bepaalde manier kan verschijnen. “Onze zogenaamde subjectieve reacties (haat, liefde, vrees, sympathie,...) zijn slechts manieren om de wereld te ontdekken. Het zijn de dingen die zich plots manifesteren als hatelijk, sympathiek, afschuwelijk, beminnelijk. [...]. Husserl heeft de huivering en de charme terug in de dingen geplaatst. Hij heeft ons de wereld van de kunstenaars en de profeten teruggegeven: beangstigend, vijandig, gevaarlijk, met enkele toevluchtsoorden van gratie en liefde. Hij heeft ruimte gecreëerd voor een nieuwe verhandeling over de passies die geïnspireerd wordt door deze zo eenvoudige waarheid die tegelijk zo diepgaand miskend wordt door onze geraffineerde schrijvers: indien we van een vrouw houden, dan is het omdat ze beminnelijk is. Daarmee zijn we bevrijd van Proust. En tegelijk bevrijd van het “inwendig leven” [...].”<sup>21</sup>

Sartre verwelkomt dus in Husserls gedachte van de intentionaliteit een techniek van beschrijven die toelaat de wereldontsluitende dimensie van de ervaring te verhelderen. Wat hier ervaring wordt genoemd, is niet hetzelfde als wat in de realistische, psychologische of naturalistische roman daaronder wordt verstaan. Deze kan enkel ervaringen rapporteren, gebeurtenissen registreren, oordelen over standen van zaken vellen. Wat buiten beschouwing blijft, is de wijze van betrokkenheid van de vertelinstantie op de vertelde gebeurtenis en de wijze waarop de wereld in de ervaring verschijnt. De verteltechniek in *La Nausée* geeft hiervan een goed voorbeeld. De ervaring van ‘walging’ definieert niet een ervaring van het ik dat walgt, maar thematiseert een verandering in de ervaring van de wereld die de schrijver niet meteen kan verhelderen, maar die hij in het vertellen gaandeweg tracht te benaderen en te beschrijven. Kenmerkend voor deze beschrijving is een voortdurende onzekerheid van de vertelinstantie, een continue ondervraging, zowel met betrekking tot de aard van de verandering die zich heeft voorgedaan, als met betrekking tot de middelen die de schrijver heeft om de verandering te beschrijven. Deze onzekerheid zorgt ervoor dat zinnen worden afgebroken, woorden ontbreken (of de betekenis ervan wordt in vraag gesteld), beweringen worden teruggenomen, vragen blijven onbeantwoord, omwegen in de beschrijving leiden tot niets (zoals bijvoorbeeld de gedetailleerde rapportering van banale, irrelevante feiten).

Een en ander heeft tot gevolg dat de verteltechniek onder invloed van de fenomenologische houding een breuk initieert met twee uitgangspunten van de traditionele roman die garant staan voor de interne samenhang van de romaneske vertelling, met name de eenheid van het personage en die van de plot. De evolutie van de realistische naar de psychologische roman en van deze laatste naar de naturalistische roman heeft de eenheid van het personage enkel versterkt en uitgediept. In de realistische roman krijgt het personage een identificeerbare identiteit door het gebruik van herkenbare eigennamen en een situering in



herkenbare plaatsen. De psychologische roman geeft deze identiteit een psychische uitdieping en inwendigheid waardoor het personage een individueel karakter en lotsbestemming verwerft. In de naturalistische roman krijgt het personage een door de maatschappelijke context en lichamelijke conditie causaal vastgelegde identiteit. Met de fenomenologische roman komt aan deze ontwikkeling een einde. Weliswaar gaat Sartre in *La Nausée* nog niet zo ver dat hij de eenheid van het personage die door de herkenbare eigenaam wordt opgeroepen, als een literaire constructie ontmaskert. De vertelling is het in dagboeknotities neergeschreven relaas van een periode uit het leven van Antoine Roquentin. In die zin blijft de realistische illusie van de roman in deze vertelling overeind. Maar het onderzoek waartoe de dagboeknotities uitnodigen, mondt niet uit in een reflectieve zelfanalyse en expositie van een vermeende (psychologische of contextgebonden) identiteit (met haar zogenaamde individuele kantjes en problemen), maar in de caleidoscopische en fragmentarische beschrijvingen van verschillende situaties waarin het personage zich bevindt.

Een gelijkaardige breuk kan geconstateerd worden met betrekking tot de constructie van de plot. In de traditionele roman is de plot ondergeschikt aan het personage, maar ze verdwijnt daarom niet. De plot is de gebeurtenis die de verhaallijn(en) samenbrengt en toelaat af te sluiten. In de plot ondergaat het personage een verandering: door alle omzwervingen en tegenslagen heen is het aangekondigde doel ten slotte toch bereikt, of het personage komt tot een inzicht in zichzelf, of het sterft. Deze verschillende plotstructuren kunnen perfect met elkaar gecombineerd worden. De plot is steeds verweven met de handelingen die het personage heeft gesteld en met de gevolgen ervan die het een bepaling geven. De romaneske constructie van de plot verbindt zo de ervaring aan een 'ontknoping', i.e. het moment waarop de identiteit van het personage wordt vastgesteld. Maar hierdoor pleegt ze juist ook verraad aan de gegevenheid van de ervaring waarin zich geen 'ontknoping' voordoet en waarin een dergelijke vaststelling niet mogelijk is. In *La transcendance de l'ego* heeft Sartre reeds op briljante wijze uiteengezet dat het ego niet zelf deel uitmaakt van het bewustzijnsleven, maar een complexe psychische entiteit is die aan het bewustzijn verschijnt als de synthese van het geheel van handelingen en psychische toestanden. Het ego is daarom het geprivilegieerde object van de klassieke roman. Maar onder invloed van de fenomenologische vernieuwing in de beschrijving van de ervaring verliest het ego dat privilege: de vertelling gaat niet meer op zoek naar het vaststellen van de synthese tussen handelingen en psychische toestanden. De plot verliest op die manier haar narratieve functie en wordt ontmaskerd als een literaire constructie. Uit *La Nausée* is de plot verdwenen. De handelingen die Roquentin stelt hebben geen bijzondere betekenis met betrekking tot de verhaallijn. De beschrijvingen die worden opgetekend als dagboeknotities hebben slechts een extern, leeg verband (een datum). Zonder die datum blijft er enkel een

onsamenhangende opeenvolging van beschrijvingen en overwegingen over. De vertelling breekt af maar is niet af.

### **Bij wijze van besluit**

Laten we recapituleren. Een instabiele vertelinstantie, de bevreemding van de zelfverving, fragmentarische beschrijvingen, de afwezigheid van een ontknoping: de impact van de fenomenologische houding op de ontwikkeling van de moderne roman lijkt hoogst paradoxaal te zijn. Want enerzijds sluit de fenomenologische houding aan bij het realisme van de moderne roman die een authentieke uitdrukking wil geven van de individuele bestaanservaring. Maar anderzijds stelt ze met haar radicale *Voraussetzungslosigkeit* de uitgangspunten van de romaneske vertelling in vraag en initieert ze een breuk met de literaire conventies van de romanvorm. In de historische ontwikkeling van de moderne roman lijkt de fenomenologische houding het einde van de romanvorm in te leiden. Dat kan dan ook de reden zijn waarom het zo moeilijk is te spreken van ‘de fenomenologische roman’: de fenomenologische houding confronteert het romaneske genre met zijn grenzen en laat de vertelling die kenmerkend is voor de roman en die de bestaanservaring beschrijft vanuit het individuele perspectief van het personage, overgaan in een fragmentarisch schrijven.

Maar de paradox heeft ook nog een andere dimensie. Met zijn fenomenologische methode was het Husserl te doen om de mogelijkheid van kennis uit te leggen, i.e. zoals hij het zelf formuleert, de mogelijkheid “hoe zij [de kennis] een objectiviteit, die toch in zich is wat ze is, treffen kan”.<sup>22</sup> De analyse van de individuele bewustzijnservaring staat in functie van een *Wesensschau*, het formuleren van een universeel inzicht in het wezen van een bepaalde bewustzijnsakt, bijvoorbeeld de waarneming. De impact van de fenomenologische houding op de verteltechnieken in de moderne roman leidt in de eerste plaats tot de destructie van een aantal literaire conventies, maar heeft die destructie nog wel een epistemologische relevantie? Wanneer de Beauvoir en Merleau-Ponty spreken van de ‘metafysische’ roman dan geven ze daarmee te kennen dat het in de transformatie van de psychologische en naturalistische roman wel degelijk om een waarheidsaanspraak gaat en dat deze waarheidsaanspraak een nieuwe benadering van waarheid inhoudt, namelijk dat waarheid enkel gevonden kan worden in de singuliere verschijningswijze van de bestaanservaring zelf, “een ervaring van de wereld [...] die voorafgaat aan elke gedachte over de wereld”,<sup>23</sup> of zoals de Beauvoir het formuleert: “schijn is werkelijkheid, het bestaan is de drager van het wezen, de lach is onafscheidelijk van een lachend gezicht, de betekenis van een gebeurtenis onafscheidelijk van de gebeurtenis zelf.”<sup>24</sup> Dergelijke formuleringen worden geïnspireerd door de nieuwe methode van de fenomenologische filosofie,

maar ze hebben niet alleen betrekking op de literaire expressie die een authentieke zoektocht van het wezenlijke wordt genoemd, maar ook op de filosofische articulatie van de ervaring die net als de literaire expressie geconfronteerd wordt met de niet ophelderbare ambigüiteit en opaakheid van het bestaan. De waarheidsaanspraak, die met de metafysische roman wordt beoogd, is dus niet gericht op de kennis van het feitelijke, noch op de zekere toegang tot objectiviteit. Veeleer is het een waarheidsaanspraak die een transcendentale betekenis heeft omdat ze de grenzen en de relativiteit aantoont van elke feitelijke kennis, van elk onbetwistbaar fundament dat wordt ingeroepen om helderheid en objectiviteit te claimen. De fenomenologische transformatie van het romaneske genre laat in haar radicale zoektocht naar *Voraussetzungslosigkeit* zien dat we ons niet zonder meer kunnen beroepen op de wetmatigheden van psychische, economische en/of neuronale processen om de betekenis en het wezenlijke van de menselijke bestaansconditie uit te leggen. De metafysische roman is daarom nog geen nieuwe metafysica geworden, maar heeft de filosofie wel een grens aangewezen die ze niet kan overschrijden zonder een gevaarlijke fictie te worden.

Noten :

1 Cf. I. Watt, *The Rise of the Novel*, London, Chato and Windus, 1957, p. 12.

2 M. Merleau-Ponty, 'Le roman et la métaphysique', in: *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948, p. 55 : "Tout change lorsqu'une philosophie phénoménologique ou existentielle se donne pour tâche non pas d'expliquer le monde ou d'en découvrir les « conditions de possibilité », mais de formuler une expérience du monde, un contact avec le monde qui précède toute pensée *sur* le monde. [...] Dès lors la tâche de la littérature et celle de la philosophie ne peuvent plus être séparées."

3 E. Levinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1993 [1963], p. 103.

4 Cl. Romano, *Il y a*, Paris, Puf, 2003, p. 21.

5 E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie: 5 Vorlesungen*, Hamburg, Meiner, 1986, p. 23: "Phänomenologie: das bezeichnet eine Wissenschaft, einen Zusammenhang von wissenschaftlichen Disziplinen; Phänomenologie bezeichnet aber zugleich und vor allem eine Methode und Denkhaltung: die spezifisch philosophische Denkhaltung, die spezifisch philosophische Methode."

6 Zie ook E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie, Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (Hsg. Karl Schumann), Husserliana Band III/1, Den Haag, Nijhoff, 1976, pp. 54-55.

7 Cf. Ibidem: "Wir schalten diese Hemmungen in Form der natürlichen „dogmatischen“ Wissenschaft (ein Terminus, der hier also durchaus keine Geringwertung ausdrücken soll) dadurch aus, daß wir uns nur das allgemeine Prinzip aller Methode, das des ursprünglichen Rechtes aller Gegebenheiten, klar machen und es lebendig im Sinne halten, (...)."

8 G.W.F. Hegel, 'Die Auflösung der romantischen Kunstform', in: *Vorlesungen über die Ästhetik II. Werke in zwanzig Bänden Band 14*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, pp. 220 e.v.

9 Ibidem pp. 224-5.

10 I. Watt, *The Rise of the Novel*, p. 13 e.v.

11 Hegel heeft het over de 'Auflösung' van de romantische kunst en niet over een 'Aufhebung'. Cf. voetnoot 8.

12 Cf. E. Husserl, *Ideen I.*, §§ 27-30.

13 Ibidem, p. 65: "Die zum Wesen der natürlichen Einstellung gehörige Generalthese setzen wir außer Aktion, alles und jedes, was sie in ontischer Hinsicht umspannt, setzen wir in Klammern: also diese ganze natürliche Welt, die beständig „für uns da“, „vorhanden“ ist, und die immerfort dableiben wird als bewußtseinsmäßige „Wirklichkeit“, wenn es uns auch beliebt, sie einzuklammern."

14 P. Ricoeur, *Temps et récit. 2. La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Seuil, 1984. Jean-Louis Chrétien, *Conscience et roman. I. La conscience au grand jour*, Paris, Minuit, 2009 en Id., *Conscience et roman. II. La conscience à mi-voix*, Paris, Minuit, 2011.

15 S. de Beauvoir, 'Littérature et métaphysique', in: *L'existentialisme et la sagesse des nations*, Paris, Nagel, 1963 [1948], pp. 89-107.

16 M. Merleau-Ponty, 'Le roman et la métaphysique', p. 55 : "c'est dans son être même, dans ses amours, dans ses haines, dans son histoire individuelle ou collective que l'homme est métaphysique, et la métaphysique n'est plus, comme disait Descartes, l'affaire de quelques heures par mois ; elle est présente, comme le pensait Pascal, dans le moindre mouvement du cœur."

17 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Klosterman, 1986, p. 42.

18 Cf. J.-P. Sartre, *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947 en Idem, *La nausée*, Paris, Gallimard, 1936.

19 S. de Beauvoir, 'Littérature et métaphysique', p. 96.

20 J.-P. Sartre, *La Nausée*, p. 11 : "Le mieux serait d'écrire les événements au jour le jour. Tenir un journal pour y voir clair. Ne pas laisser échapper les nuances, les petits faits, même s'ils n'ont l'air de rien, et surtout les classer. Il faut dire comment je vois cette table, la rue, les gens, mon paquet de tabac, puisque c'est cela qui a changé."

21 J.-P. Sartre, 'Une idée fondamentale de Husserl: l'intentionnalité', in: *Situations I*, p. 34 : "elles [ces fameuses réactions « subjectives », haine, amour, crainte, sympathie] ne sont que des manières de découvrir le monde. Ce sont les choses qui se dévoilent soudain à nous comme haïssables, sympathiques, horribles, aimables. [...] Husserl a réinstallé l'horreur et le charme dans les choses. Il nous a restitué le monde des artistes et des prophètes : effrayant, hostile, dangereux, avec des havres de grâce et d'amour. Il a fait la place nette pour un nouveau traité des passions qui s'inspirerait de cette vérité si simple et si profondément méconnue par nos raffinés : si nous aimons une femme, c'est parce qu'elle est aimable. Nous voilà délivrés de Proust. Délivrés en même temps de la « vie intérieure » : [...]."

22 E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie: 5 Vorlesungen*, p. 25: "die Möglichkeit der Erkenntnis, genauer die Möglichkeit, wie sie eine Objektivität, die doch in sich ist, was sie ist, treffen kann."

23 M. Merleau-Ponty, 'Le roman et la métaphysique', p. 55: "expérience du monde, un contact avec le monde, qui précède toute pensée sur le monde."

24 S. de Beauvoir, 'Littérature et métaphysique', p. 104-5 : "l'apparence est réalité, l'existence, support de l'essence, le sourire indiscernable d'un visage souriant, le sens d'un événement de l'événement lui-même, (...)."

**DE WERELD IS ALLES WAT HET GEVAL KAN ZIJN.  
AGAMBENS METAFYSISCHE EN POLITIEKE  
INTERPRETATIE VAN POTENTIALITEIT BIJ ARISTOTELES.**

*Tim Christiaens*

‘Aristotle is the last Greek philosopher who faces the world cheerfully;  
after him, all have, in one form or another, a philosophy of retreat.’  
– B. Russell<sup>1</sup>

Theodor Adorno schreef reeds in 1947 dat er geen goed leven is in het slechte (*Es gibt kein richtiges Leben im falschen*).<sup>2</sup> Net na de gruwelen van de Tweede Wereldoorlog zag Adorno geen uitweg meer voor de sombere weg die de wereld was ingeslagen. Ongeveer 50 jaar later schrijft Italiaans filosoof Giorgio Agamben zijn *Homo Sacer* waarin hij een al even pessimistisch beeld scheidt van de menselijke conditie.<sup>3</sup> De Westerse politiek is sinds haar aanvang gekenmerkt door de uitsluiting van naakt leven. Zelfs de mensenrechten hebben uiteindelijk bijgedragen aan de steeds verder reikende uitsluiting van bevolkingsgroepen. Toch is Agamben hoopvoller dan Adorno. Voor beide ligt de herkomst van het probleem in een verkeerde metafysica. De mens heeft de wereld en zichzelf verkeerd begrepen en daarom is hij gedoemd om dezelfde fouten te herhalen. Agamben bouwt echter een eigen metafysica op die meer is dan enkel een negatieve dialectiek. Een bepaalde dimensie van de werkelijkheid, namelijk de potentialiteit, is nooit volledig naar waarde geschat. Een vernieuwing van het metafysische denken zal de weg wijzen naar een vernieuwde politiek. *Es gibt ein richtiges Leben im falschen*.

Deze tekst vertrekt vanuit een van de meest invloedrijke denkers in de metafysica, namelijk Aristoteles. We lezen hem via de interpretatie van Giorgio Agamben in het artikel *On potentiality*.<sup>4</sup> Agamben werpt in die tekst een nieuw licht op het onderscheid tussen potentialiteit en act. De Westerse metafysica heeft vaak de act geprivilegieerd boven de potentialiteit. Enkel actuele entiteiten zouden bestaan, terwijl mogelijkheden behoren tot het domein van de verbeelding. Aristoteles ondermijnt deze stelling volgens Agamben. De mens als redelijk dier is een potentieel wezen. De verwerkelijking van zijn essentie is het cultiveren van de rede als potentialiteit. In de mens zijn act en potentialiteit één. Daarom moeten wij begrijpen in welke zin potentialiteiten bestaan en hoe zij zich verhouden tot de

act. Het antwoord vinden wij in de verwerkelijking van impotentialiteit, of het vermogen om dingen niet te doen. De mens kan niet enkel x doen, maar ook actief x niet-doen. Bijvoorbeeld in de vasten kan men van niet-eten een project maken. Agambens studie van impotentialiteit verduidelijkt daarmee wat de termen 'act' en 'potentialiteit' precies betekenen. Agamben stelt voor om elke actualisering te begrijpen als de opschorting van een impotentialiteit. De vaster die begint te eten, schort zijn project tot niet-eten op. Los van deze of gene actualisering is de wereld eerst de verzamelnaam voor alle mogelijke actualiseringen en die mogelijkheden zijn nooit uitgeput in eender welke actualisering van de wereld. De mens is dan het wezen dat, dankzij zijn impotentialiteit, inziet dat de wereld steeds meer is dan enkel wat het geval is.

Deze metafysische uiteenzetting laat ons toe om Agambens politieke theorie te funderen. Hoewel de mens essentieel een potentieel wezen is, valt daar vandaag immers niet veel van te merken. De samenleving bepaalt wat normaal is en wat niet en de mensen trachten zo goed mogelijk te voldoen aan de criteria van normaliteit, met wisselend succes. De mens leeft daarom niet ten volle naar zijn mogelijkheden. Er zijn een handvol maatschappelijk aanvaardde types en alles wat daar buiten valt, is abnormaal en heeft nood aan behandeling. De oorzaak daarvan traceert Agamben opnieuw in het werk van Aristoteles. De Westerse politiek heeft altijd de uitsluiting verondersteld van het natuurlijke leven (*zoë*). De *polis* werd radicaal gescheiden van de *oikos*. In de moderniteit zijn beide sferen vermengd geraakt, maar het uitsluitingsmechanisme is daarom niet verdwenen. Integendeel, het is uit de hand gelopen met een veralgemeende uitzonderingstoestand tot gevolg. De wet schort zichzelf op zodat fundamentele rechten en vrijheden slechts beloftes op papier worden. Een Pakistanees die op elk moment het slachtoffer kan worden van *drone attacks* zonder eerlijk proces, heeft immers niet veel aan de mensenrechten. Voor terrorismeverdachten gelden die even niet. De impotentialiteit biedt opnieuw een insteek om deze wantoestand recht te trekken. Verzetstechnieken zoals de hongerstaking keren de uitsluiting van het natuurlijke leven uit de politiek om. De uitgeslotenen keren de *polis* de rug toe en vormen een eigen gemeenschap. Agamben ziet hierin de aankondiging van een komende gemeenschap die niet meer gebaseerd is op vaste identiteiten en actuele eigenschappen, maar op het ontplooiën van de menselijke potentialiteiten. Als de mens wezenlijk een potentieel dier is, dan deelt hij zijn rijkdom aan mogelijkheden met alle mensen, zonder uitsluiting.

### **De functie van de mens**

In de *Ethica Nicomachea* stelt Aristoteles zich de vraag naar de functie (*ergon*) van de mens.

We zouden misschien [tot een omschrijving van het geluk] kunnen komen als we eerst de functie (*ergon*) nader bepalen. Zoals men namelijk van mening is dat bij een fluitspeler, een beeldhouwer en elke vakman, kortom bij iedereen die een functie heeft of bepaalde handelingen verricht, het goede en het welslagen in de functie gelegen zijn, zo zou men ook van mening kunnen zijn dat dit het geval is bij de mens, als hij tenminste een functie heeft.<sup>5</sup>

Onder een bepaalde kwalificatie kan een mens een bepaalde roeping hebben. Een fluitspeler moet fluit spelen, een beeldhouwer beelden houwen, et cetera. De mens in het algemeen is echter een lastiger onderwerp. Aristoteles' oplossing ligt in de rede (*nous*). De mens is het wezen begiftigd met een natuurlijk streven naar kennis dat hem onderscheidt van de dieren. Zijn functie ligt dan ook in de verwerking van die redelijke natuur.

In *Over de ziel* voegt Aristoteles echter een complicatie toe aan deze theorie.<sup>6</sup> De *nous* bestaat enkel als een potentialiteit (*dynamis*) om aangedaan te worden door zintuiglijke waarnemingsobjecten.<sup>7</sup> De rede is een ongeschreven blad waarop de zintuigen impressies achterlaten waaruit de rede denkobjecten abstraheert. Bijgevolg moeten wij vaststellen dat de mens als redelijk dier wezenlijk potentieel is. Als de roeping van de mens de actualisering van zijn rede is, dan is het zijn roeping om een potentialiteit te realiseren. Als wij dus willen weten wat de roeping van de mens in de wereld is, moeten wij begrijpen wat potentialiteit is. Deze vraag vormt het onderwerp van Boek Thèta van de *Metafysica*.

### **Het ontologisch statuut van de potentialiteit: potentialiteit als niet-actualiteit**

Boek Thèta behandelt het onderscheid tussen potentialiteit (*dynamis*) en act (*energeia*). In eerste instantie zet Aristoteles zich af tegen de Megarische school.<sup>8</sup> Deze groep beweert dat potentialiteit enkel bestaat in haar actualisering. Enkel wanneer bijvoorbeeld hout brandt, kan het ook branden en wanneer het niet brandt, kan het dat ook niet. Aristoteles wijst deze theorie af. Een kapper laat immers zijn capaciteit tot haren knippen niet achter in zijn kapsalon wanneer hij naar huis vertrekt. Zelfs wanneer hij niet actief haren aan het knippen is, bezit hij wel het vermogen tot haren knippen. Die potentialiteit bestaat dan ook onafhankelijk van haar actualisering.

Vandaag bestaat er nog steeds een gesofisticeerde variant van de Megarische theorie in de analytische filosofie. De mogelijke-wereldenleer van Saul Kripke vat elke mogelijkheid op als een actuele werkelijkheid in een aparte wereld.<sup>9</sup> Voor elke mogelijkheid bestaat er hypothetisch een wereld waarin die mogelijkheid actueel is. Ik heb bijvoorbeeld in de actuele wereld het vermogen tot zwemmen zonder dat dit vermogen geactualiseerd is. Volgens Kripke betekent dit dat er een andere mogelijke wereld is waarin ik wel actueel aan het zwemmen ben. Het modaal realisme van David Lewis gaat zelfs zo ver om te stellen dat deze

mogelijke wereld niet zomaar een hypothetisch denkbeeld is, maar werkelijk bestaat net als de actuele wereld.<sup>10</sup>

Deze theorie maakt echter dezelfde fout als de Megarische school. Ook zij denkt potentialiteit als een gebrek aan actualiteit. Zij plaatst de mogelijkheden buiten de bestaande wereld. Een mogelijke wereld is immers een *andere* wereld. ‘Potentieel’ betekent ‘ergens anders actueel’. Het is echter vreemd om van de kapper van daarnet te zeggen dat zijn vermogen tot knippen zich in een andere wereld bevindt. De mogelijke-wereldenleer beschrijft alle mogelijkheden als abstracte, ontologische entiteiten naast de actualiteit. Het vermogen tot knippen is echter een concreet, subjectief vermogen *in* de actualiteit. De kapper bezit zelf zijn vermogen tot knippen. Het zit hem als het ware in de vingers. Daarom specificeert Agamben dat Aristoteles doelt op bestaande potentialiteit en niet op generische potentialiteit.<sup>11</sup> Aristoteles bespreekt niet de mogelijkheden die betrekking hebben op de wereld in het algemeen. Hij heeft het niet over bijvoorbeeld de mogelijkheid dat er een asteroïde op de aarde belandt, maar over het vermogen van een bepaald zijnde om iets wel of niet te doen. De eerste kunnen beter beschreven worden door de mogelijke-wereldenleer, maar de tweede categorie vereist een ander begrippenapparaat. “*Unlike mere possibilities, which can be considered from a purely logical standpoint, potentialities or capacities present themselves above all as things that exist but that, at the same time, do not exist as actual things; they are present, yet they do not appear in the form of present things.*”<sup>12</sup> Een anorexicus bijvoorbeeld bezit het vermogen tot eten, maar dit vermogen bestaat niet op dezelfde manier als actueel eten. Mocht hij actueel aan het eten zijn, zouden wij dat kunnen waarnemen. Iets dat actueel bestaat, is aanwezig te stellen. Vermogens daarentegen zijn niet zo tastbaar. Zij bestaan, maar zijn afwezig.

### **De potentialiteit van de rede**

Vooraleer wij potentialiteit los van actualiteit kunnen beschrijven, moeten we eerst weten of dat *überhaupt* mogelijk is. Aristoteles stelt immers dat actualiteit primeert op potentialiteit.<sup>13</sup> In dat geval zouden wij eerst de actualiteit moeten bestuderen, alvorens we de potentialiteit kunnen begrijpen. Er is echter één uitzondering volgens Agamben: de mens is wezenlijk een redelijk dier en de rede is wezenlijk potentialiteit. De mens is dus dat wezen dat zijn eigen potentialiteit te zijn heeft. Act en potentialiteit vallen in de mens samen. Als hij zijn vermogen tot redelijkheid actualiseert, betekent dit dat hij potentieel wordt.

Bij Aristoteles vinden wij hier een basis voor in het onderscheid tussen rationele en niet-rationele potentialiteiten.<sup>14</sup> Bijvoorbeeld de potentialiteit van een lucifer om een sigaret aan te steken is niet-rationeel. Bijgevolg kan de lucifer ook niet anders dan de sigaret aansteken, mits de juiste omstandigheden. Het vermogen van een dokter kan daarentegen zijn patiënt zowel genezen als ziek maken.



Volgens Makin hangt dit af van de intentie van de dokter.<sup>15</sup> Meestal wil hij zijn patiënten genezen, maar bijvoorbeeld de nazidokter Josef Mengele wilde dat niet. Aristoteles' tekst spreekt echter nergens van een wil of een intentie. Een andere hypothese die daarmee ook ontkracht wordt, is dat 'ziek maken' een breuk is tussen goede bedoelingen en kwalijke effecten. Het is best mogelijk dat een dokter zich vergist en zijn patiënt een geneesmiddel geeft dat hem ziek maakt. Hij heeft goede intenties, maar de gevolgen zijn daaraan tegengesteld. Ook hier is de potentialiteit van de dokter echter gekaderd in termen van intenties, terwijl Aristoteles dat zelf nooit vermeldt.

Aristoteles zelf zegt dat de geneeskundige *kennis* zowel de gezondheid als zijn tegendeel behelst. Een dokter kan zijn patiënt gezond maken of niet gezond maken, los van zijn intenties. Hij kan bijvoorbeeld zodanig druk bezig zijn met de apparatuur in de ziekenkamer dat hij *de facto* de patiënt benadeelt omdat hij geen aandacht aan hem besteedt. Dat kan opzettelijk zijn, maar dat is niet noodzakelijk zo. Zijn medische kennis is een vermogen tot genezen en tot niet-genezen. De mens, als redelijk dier, is dus het enige wezen dat in staat is om dingen niet-te-doen. Zijn kennis, als actualisering van de potentialiteit, behelst de mogelijkheid om te genezen, maar ook om daar tegenin te gaan. Een lucifer steekt een sigaret niet aan wanneer hij bijvoorbeeld nat is, maar een dokter kan zelfs in de ideale omstandigheden een patiënt ziek maken, los van de vraag of dat door een vergissing of door kwade wil gebeurt.

### **Impotentialiteit**

Het vermogen om iets niet-te-doen noemen Aristoteles en Agamben 'impotentialiteit' (*adynamia*).<sup>16</sup> Het biedt een interessante insteek om potentialiteit te onderzoeken. Het probleem is immers dat potentialiteit zelden actueel zichtbaar is. Dat ik kan eten, wordt pas duidelijk wanneer ik actueel aan het eten ben. Wanneer ik echter actief niet-eet (omdat ik bijvoorbeeld in hongerstaking ben), dan toont dit dat ik wel het vermogen heb om te eten, maar dat niet actualiseer. Impotentialiteit is de actualisering van iets niet-te-doen zodat de potentialiteit tot die handeling zichtbaar potentieel blijft. Wanneer ik tussen 13 uur 's middags en 18 uur 's avonds niets gegeten heb, zou het vreemd zijn, mocht ik beweren vijf uur gevestig te hebben. Het verschil tussen niet-eten (vasten) en niet eten is dat het eerste een activiteit is. Tijdens het vasten verwerkkelijk ik de potentialiteit om iets niet-te-doen. Daarmee toon ik dat ik de handeling in kwestie wel kunnen doen. Een essentiële vereiste om te vasten is dat je in staat bent om te eten. Een robot kan niet vasten.

Agamben hanteert het begrip 'impotentialiteit' om de verhouding tussen potentialiteit en act te achterhalen. Hij neemt daarvoor Aristoteles' uitspraak op dat "een ding het vermogen heeft om iets te doen als er niets onmogelijk (*ouden*

*estai adunaton*) is in de actualisering van dat vermogen".<sup>17</sup> Meestal wordt deze uitspraak begrepen als een tautologie.<sup>18</sup> Als iets mogelijk is, dan is het niet onmogelijk. Wanneer dan de potentialiteit geactualiseerd is, is de eigenschap in kwestie niet meer potentieel, maar actueel. Mijn vermogen tot eten is geen vermogen meer, maar een werkelijkheid wanneer ik aan het eten ben.

Agamben stelt voor om het begrip '*adunaton*' technischer te interpreteren volgens de theorie die wij net uitgewerkt hebben. Wanneer iemand iets expliciet niet-doet, blijft de mogelijkheid open om het wel te doen. Zo houdt de vaster de potentialiteit tot eten open door niet-te-eten. Aristoteles' stelling betekent dan dat de impotentialiteit niet verloren gaat in de actualisering. Wanneer iemand zijn vermogen tot spreken actualiseert, dan blijft het vermogen tot niet-eten bewaard in die actualisering. Op elk moment kan iemand die aan het eten is, stoppen met eten en daardoor zijn impotentialiteit verwerklijken.

We kunnen dus de verhouding tussen potentialiteit en act verduidelijken via de notie van impotentialiteit. Een persoon kan niet-spreken en een rouwende kan spreken. Technischer verwoord, de actualisering van een potentialiteit bewaart de impotentialiteit en de actualisering van een impotentialiteit bewaart de potentialiteit. Via de notie van impotentialiteit kunnen wij nu act (1) en potentialiteit (2) verhelderen.

### **Act en potentialiteit herbekeken**

(1) Agamben eindigt zijn artikel met de vaststelling dat Aristoteles beweert dat de potentialiteit bewaard blijft (*soteria*) in de act en dat de act een gift van de potentialiteit aan zichzelf is.<sup>19</sup> Dat is echter allerminst een duidelijke formulering. Daniel Heller-Roazen doet een interessante suggestie in zijn inleiding op Agambens *Potentialities*.<sup>20</sup> Actualiteit is de potentialiteit tot niet-niet-zijn, of de impotentialiteit van de impotentialiteit. De vaster bijvoorbeeld verwerklijkt in eerste instantie zijn vermogen tot niet-eten, maar wanneer hij begint te eten, verwerklijkt hij zijn vermogen tot niet-niet-eten. De actualisering van het vermogen tot eten is met andere woorden de opheffing van de activiteit van het niet-eten.

Bijgevolg is de mens actueel steeds met meer dingen bezig dan we op het eerste gezicht zouden zeggen. Ik ben nu niet enkel mijn potentialiteit tot schrijven aan het verwerklijken, maar ook mijn impotentialiteiten tot niet-voetballen, niet-eten, niet-zwemmen, et cetera. Wanneer ik in een zwembad spring, verwerklijkt ik de impotentialiteit van de impotentialiteit tot niet-zwemmen. Voordien was ik aan het niet-zwemmen, maar bij mijn sprong schort ik die activiteit op. Ik ga niet-niet-zwemmen.

Agamben vraagt van zijn lezers met andere woorden een soort perspectiefwissel. Normaliter denken wij in termen van opeenvolgende

activiteiten als opeenvolgende verwerkelijkingen van potentialiteiten. Op één moment heb ik allerlei mogelijkheden waaruit ik er een kies om te realiseren. Ik kan eten, schrijven, voetballen, etc. en momenteel verwerkelijk ik de potentialiteit tot schrijven. Agamben beweert dat een activiteit altijd meer is dan enkel de verwerkelijking van een mogelijkheid. Zij is ook het niet realiseren van alle andere mogelijkheden. Men kan dus het schrijven niet louter bekijken als schrijven, maar ook als niet-eten, niet-voetballen, et cetera. Dit is niet de gewoonlijke manier van naar de wereld te kijken, maar het is op zich niet fout. De impotentialiteiten vergemakkelijken deze kijk op de wereld, aangezien hier de niet-realiseren van een bepaalde potentialiteit het doel van de handeling is. Waar de activiteit van het niet-eten normaliter onzichtbaar blijft, daar verschijnt zij op de voorgrond bij de vaster.

(2) Zoals reeds vermeld, zien wij het bestaan van de potentialiteit in de verwerkelijking van impotentialiteiten. Een vaster toont, via zijn niet-eten, dat hij permanent de mogelijkheid heeft om te eten, maar die niet verwerkelijkt. Als elke actualisering van een potentialiteit, zoals eten, samenloopt met de actualisering van een hele reeks impotentialiteiten (bijvoorbeeld niet-zwemmen, niet-schrijven, et cetera.), dan zijn in elke act ook allerlei potentialiteiten aanwezig (zwemmen, schrijven, et cetera.).

Deze beschrijving is minder vreemd dan ze lijkt. Iedereen die met iets vervelends bezig is, bedenkt wel eens dat hij ook andere dingen had kunnen doen. Dat betekent niet dat men daarom gekozen heeft voor die vervelende activiteit. Men had televisie kunnen kijken, uitgaan met vrienden, op een strand liggen, maar men zit daar zich te vervelen. De ellendige taak verhindert het actualiseren van andere mogelijkheden. Dit besef drukt met andere woorden enkel de contingentie van de situatie uit. Misschien verricht men de vervelende taak onder dwang, maar dat doet niets af aan het feit dat het ook anders had kunnen lopen.

De verveling toont dat de actuele wereld slechts een van de mogelijke actualiseringen van de wereld is en dat er nog heel wat mogelijke werelden verborgen zitten in de actuele wereld. Die mogelijke werelden zijn geen andere (hypothetische) werelden, zoals Kripke en Lewis beweren, maar de andere mogelijkheden van *deze* wereld. *Dat* de wereld bestaat, is evident, maar welke vorm ze aanneemt, is contingent. *Dat* de wereld bestaat, drukt dus de veelheid aan potentiële verwerkelijkingen van de wereld uit, nog los van welke potentialiteit concreet verwerkelijkt wordt.

Agamben noemt dit 'zuivere middellijkheid'.<sup>21</sup> Normaliter is een ding een middel wanneer het dient tot een bepaald doel. Een uitspraak dient bijvoorbeeld een bepaalde boodschap te communiceren. Een zuiver middel daarentegen is een middel zonder doel. Bijvoorbeeld de handgebaren die iemand maakt bij een presentatie zijn niet zomaar betekenisloze spasmen noch zijn ze een inhoudelijke component van de boodschap van de presentatie. Mochten we het discours wegdenken en enkel naar de gebaren kijken, zouden wij enkel weten *dat*, maar niet *wat* er gecommuniceerd wordt. Ze drukken iets uit, maar dat 'iets' is

geen in woorden vertaalbare inhoud. Gebaren zijn een zuiver middel tot communicatie zonder een geïntendeerde boodschap.

‘Potentialiteit’ is de naam voor de zuivere middellijkheid van de wereld. Wanneer wij zeggen dat iets potentieel is, zeggen wij dat de wereld een middel is zonder vooraf bepaald doel, waardoor zij alles kan worden. Wij kunnen naar een rivier kijken en zowel de mogelijkheid zien om een waterkrachtcentrale te plaatsen als om een picknick aan de oever te houden. De mens, als redelijk dier dat zijn eigen potentialiteit te zijn heeft, is het wezen dat openstaat voor die zuivere middellijkheid van de wereld. Doordat de mens enkel zijn rede (*nous*) als doel heeft, terwijl die rede zuiver potentieel is, kan hij ook de potentialiteit als potentialiteit van de wereld ervaren. Een plant daarentegen heeft een specifieke vorm te verwezenlijken en blijft daarom verstoken van de zuivere potentialiteit van de wereld. Die vorm verhindert de plant om in te zien dat hij, en de rest van de wereld, veel meer kan zijn dan wat actueel het geval is. Een mens kan de plant in het bos waarnemen en denken dat hij een decoratiestuk kan zijn, of een zitvlak, een lekkernij, et cetera.

### **Van Agambens metafysische naar zijn politieke lezing van Aristoteles**

Wij kunnen Agambens lezing van Aristoteles’ metafysica samenvatten in drie stappen:

1) De mens is het wezen waarin het onderscheid tussen potentialiteit en act opgeheven wordt, aangezien de actualisering van zijn essentie de ontwikkeling van zijn rede is, terwijl die rede zelf potentieel is.

2) Wij kunnen het bestaan van potentialiteit waarnemen in de verwerkelijking van de impotentialiteit. Wanneer iemand zijn vermogen om iets niet-te-doen verwezenlijkt, zien wij duidelijker zijn vermogen om dat wel te doen.

3) De impotentialiteit biedt een nieuw perspectief om act en potentialiteit te begrijpen. De actualisering van een potentialiteit is eigenlijk de opheffing van een impotentialiteit. Daarnaast is de potentialiteit gegrond in de zuivere middellijkheid van de wereld. *Dat* de wereld bestaat, betekent dat ze alles *kan* zijn, los van wat ze actueel is.

Als de wereld werkelijk een zuiver middel is en de mens het potentiële wezen is dat daaraan kan beantwoorden, dan is de eeuwige wederkeer van hetzelfde toch opmerkelijk. Van alle mogelijke perspectieven op de wereld is het instrumentele allesoverheersend. De wereld verschijnt meestal eerst als grondstof. Bovendien zitten de menselijke potentialiteiten verborgen achter het conformisme van het men. Hoe vrijer wij zijn, hoe meer wij conformeren aan de norm. De mens leeft niet naar zijn mogelijkheden. Agamben baseert zijn politieke filosofie op

Aristoteles' metafysica. De begrippen 'act' en 'potentialiteit' gebruikt hij om de relatie tussen het leven en de wet te begrijpen. Agambens meest controversiële stelling dat de uitzonderingstoestand vandaag de norm is geworden, betekent dat wij leven in een situatie waarin de wet zowel actueel als potentieel is. De enige manier om ons te verzetten tegen deze situatie is door het spel niet meer mee te spelen. Degene die niet-deelneemt aan het politiek systeem, maakt zichzelf onafhankelijk van de uitzonderingstoestand. Verzet is met andere woorden de verwerkelijking van impotentialiteit. Enkel zo kan een authentieke manier van leven blootgelegd worden die Agamben 'de komende gemeenschap' noemt.<sup>22</sup>

Alvorens wij kunnen begrijpen wat Agamben hiermee bedoelt en wat precies de inzet is, moeten wij de context beschrijven waarin Agamben zijn politieke filosofie ontwikkelt. Eerst zullen wij daarom zijn lectuur van Aristoteles' politiek bespreken.

### **Aristoteles' wijsgerige antropologie en de moderniteit**

Agamben legt een spanning bloot in Aristoteles' antropologie.<sup>23</sup> Enerzijds beweert Aristoteles dat het wezenskenmerk van de mens de rede is. Wat de mens van de andere levende wezens onderscheidt, is immers de rede. Anderzijds is de mens geen efemere geestelijkheid. Hij heeft een lichaam dat ademt, eet, verlangens voelt, et cetera. Hij deelt dit met de andere levende wezens. De verwerkelijking van onze rationale capaciteiten heeft echter, volgens Aristoteles, niets te maken met het naakte leven.

Bij Aristoteles was deze spanning echter geen werkelijk probleem. Hij onderscheidde simpelweg twee vormen van leven: *zoè* is het natuurlijk leven dat wij delen met de planten en de dieren, *bios* daarentegen is het typisch menselijke leven in een politieke gemeenschap. Beide ontplooiën zich ook in aparte levenssferen. Het natuurlijke leven huist in de private sfeer (*oikos*). Dit is de ruimte waarin de mens zich van zijn bestaan verzekert door te zorgen voor voedsel, drinken, beschutting, et cetera. Hierin onderscheidt de mens zich niet radicaal van de dieren. Uitzonderlijk echter is de capaciteit om zich te organiseren in een polis op basis van redelijke argumenten, een gemeenschap van gelijken waarin zaken van publiek belang worden besproken. Enkel hier wordt men echt mens. Daarom vonden de Atheners het ook normaal dat er in de private sfeer slavernij en onderdrukking van vrouwen was, terwijl er gelijkheid heerste in publieke aangelegenheden onder vrije mannen. De private en de publieke sfeer waren immers radicaal gescheiden. Mens-zijn had niets te maken met het levensonderhoud. De Atheense mannen konden daarom, net als de dieren, gebruik maken van geweld in de huiselijke sfeer en toch vrede prediken in de Volksraad. Om deel uit te maken van de polis moest men voldoen aan een aantal eigenschappen. Men moest namelijk man zijn, meerderjarig, geboren in Athene,

et cetera. Dankzij het natuurlijke leven is de mens echter ook altijd veel meer. Zijn natuurlijk lichaam stelt hem in staat om andere mogelijkheden te verwezenlijken. Hij kan wegtrekken uit Athene, ouder worden, et cetera dankzij zijn lichaam. De polis vereist dus de aanwezigheid van actuele eigenschappen en sluit daarmee de potentiële tegengestelde eigenschappen uit. Het natuurlijke leven is een excès voor de politieke gemeenschap.

Twee filosofen uit de 20ste eeuw hebben, onafhankelijk van elkaar, vastgesteld dat Aristoteles' bewering vandaag niet meer opgaat. Hannah Arendt en Michel Foucault hebben ingezien dat in de moderniteit beide sferen vermengd zijn geraakt. De politiek is zich meer en meer gaan bemoeien met het natuurlijke leven van de mens.

*L'homme, pendant des millénaires, est resté ce qu'il était pour Aristote : un animal vivant et de plus capable d'une existence politique; l'homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en question.*<sup>24</sup>

De moderne 'biopolitiek' moet zich bekommeren om het levensonderhoud van de bevolking. De staat moet niet enkel vrijheid, gelijkheid en veiligheid in de politieke arena garanderen, maar ook in het private leven. Daarvoor houdt hij statistieken bij over armoede, sterfte, werkloosheid, et cetera om de bevolking in de juiste richting te sturen. Wanneer bijvoorbeeld de werkloosheid te hoog wordt, moet de overheid een nieuw tewerkstellingsbeleid ontwerpen dat werkzoekenden stimuleert om een baan te vinden. De greep van de politiek op het natuurlijk leven van de mensen wordt dan ook groter. Wie vandaag werkloos wordt, kan zich verwachten aan een reeks screenings, informatiesessies, coachinggesprekken, et cetera. In ruil voor een werkloosheidsvergoeding eist de staat de medewerking van de burger in zijn begeleiding op de arbeidsmarkt.

Agamben voegt daaraan toe dat Aristoteles' uitsluiting van natuurlijk leven daarom niet verdwenen is. De moderne biopolitiek is niet totaal onschuldig. Bij Aristoteles was de uitsluiting van het private, natuurlijke leven de voorwaarde om aan politiek te doen. De Atheners debatteerden over oorlog en vrede. Onderwerpen als werk, wonen of cultuur waren niet politiek relevant. Het voordeel was dat uitsluiting uit het politieke leven niet noodzakelijk nadelige gevolgen had voor het levensonderhoud in de private sfeer. Een vrouw kon in een prachtige villa wonen, rijk zijn en genieten van de beste toneelstukken. Vandaag is uitsluiting zelf een politieke procedure geworden. De staat moet beslissen welk leven nog de moeite waard is en welke individuen ze 'moet laten gaan'. Wanneer de staat werkloosheidsvergoedingen uitkeert, veronderstelt dit dat hij een beslissing maakt over wie in aanmerking komt en wie niet. Wie verdient zijn vergoeding en wie niet? Wanneer iemand zich niet laat screenen of weigert naar de noodzakelijke informatiesessies te gaan, dan moet die van de lijst geschrapt worden. Agamben noemt de situatie waarin deze werkloze zich bevindt, een

uitzonderingstoestand. Een uitzondering is immers een element dat tot een bepaalde groep behoort door er niet toe te behoren. De werkwoorden ‘zijn’, ‘gaan’ en ‘staan’ zijn bijvoorbeeld de uitzonderingen op de regel dat in het Nederlands alle werkwoorden eindigen op ‘-en’. Zij behoren wel tot de groep van de Nederlandstalige werkwoorden, maar de regels van die groep zijn niet op hen van toepassing. Hetzelfde geldt voor de hardnekkige werkloze. Hij behoort wel tot de groep werklozen, maar de vergoedingsregels gelden voor hem niet meer.

### **De uitzonderingstoestand is de hedendaagse norm**

Agamben maakt de controversiële bewering dat de uitzonderingstoestand vandaag de regel is geworden.<sup>25</sup> Hij gebruikt het begrip dan in zijn juridische betekenis. De uitzonderingstoestand is een situatie waarin de staat bepaalde rechten en vrijheden van het volk opschort om het hoofd te bieden aan een bepaalde noodsituatie. Toen de protesten op het Maidanplein in Kiev in 2013 bijvoorbeeld uit de hand liepen, kondigde Viktor Janoekovitsj de uitzonderingstoestand af om de politie toe te staan op de betogers te schieten. De uitzonderingstoestand is dus de situatie waarin de fundamentele rechten en vrijheden van de burgers nog steeds op papier gelden, maar zijn opgeschort tot een bepaald gevaar is geweken.

Agamben koppelt deze rechtsfiguur aan het metafysisch begrippenpaar potentialiteit-act van Aristoteles. Anarchie is een toestand waarin er nog geen recht is en daarom elke bestuursvorm wet kan worden. Het recht bestaat er in potentie. Daardoor staat de inhoud van de rechtsregels nog niet vast. Elke mogelijke regel kan nog werkelijkheid worden. De rechtstaat daarentegen is de situatie waarin abstracte, algemene wetten van toepassing zijn op alle burgers. Hier is de wet volledig geactualiseerd. Tijdens de uitzonderingstoestand zijn beide regimes niet meer van elkaar te onderscheiden. Potentialiteit en act vloeien in elkaar over. In de uitzonderingstoestand wordt namelijk de wet opgeschort, of, anders verwoord, geldt de wet dat er tijdelijk geen wetten zijn. Zij is een wettelijke anarchie. Op zulke momenten kan elke regel plots wel of niet een afdwingbare wet worden. Zo kon de oproerpolitie op het Maidanplein vrij beslissen welke handelingen onwettig waren en welke toegelaten werden. Elke daad kon subversief genoeg zijn om een arrestatie of erger te rechtvaardigen. De wetten die zulk gedrag moeten inperken, waren immers opgeschort.

Op het eerste gezicht is het vreemd om zulke extreme gevallen de norm van de hedendaagse politiek te noemen. Zo veel schietgrage oproerpolitie komen wij in het dagelijkse leven immers niet tegen. Lieven De Cauter heeft daarom Agambens theorie aangepast op een manier die beter correspondeert met onze ervaringen.<sup>26</sup> Wij leven vandaag in een ‘capsulaire beschaving’. Het Westen heeft zich afgesloten van de gevaarlijke ruimtes door zichzelf om te vormen tot een beveiligde ‘capsule’ in een zee van chaos. Zo schermt de Europese Unie zich af

van Afrikaanse vluchtelingen door een muur rond Melilla en Ceuta te bouwen, boten van vluchtelingen te laten zinken voor de kust van Griekenland, vluchtelingen op te sluiten in kampen op Lampedusa, et cetera. De capsules zelf zijn veilige, hyperreële ruimtes, wat betekent dat zij publieke ruimtes simuleren in plaats van werkelijk publiek te zijn. De publieke ruimte is immers een plaats waar mensen op een spontane, onvoorspelbare manier met elkaar interageren. Plaatsen zoals vlieghavens, toeristische stadscentra of grootwarenhuizen brengen weliswaar mensen samen, maar stroomlijnen elke vorm van interactie om spontane ontmoetingen onmogelijk te maken. De ander zou wel eens een terrorist kunnen zijn en de vlieghaven moet haar klanten beschermen tegen zulke gevaarlijke ontmoetingen. Bovendien moeten deze ruimtes efficiënt zijn en is dus elke vertraging door niet vooraf geprogrammeerd menselijk contact uit den boze. Voor de meeste Westerlingen bestaat het leven uit een afwisseling van capsules. Wij wonen in *gated communities*, winkelen in *shopping malls* en gaan met het vliegtuig op vakantie naar een of ander *resort*.

Net als de ruimtecapsule bevindt deze hyperreële ruimte zich in een vijandige omgeving. Vluchtelingen willen Fort Europa binnendringen, terroristen willen de luchthaven overnemen, criminelen trachten de stadscentra in te palmen, et cetera. Zij die geen toegang hebben tot de capsules, belanden in de uitzonderingstoestand. Het leven van de mensen buiten de capsules of van hen die de veilige ruimte trachten binnen te dringen is minder waard dan dat van de capsulaire bevolking die beschermd dient te worden. Zij belanden uiteindelijk in infrareële ruimtes zoals vluchtelingenkampen, detentiecentra, sloppenwijken, et cetera. waar niet zozeer de mensenrechten en de *rule of law* gelden, maar de wet van de sterkste. De hedendaagse stad bijvoorbeeld wordt gekenmerkt door beveiligde toeristische centra en woonwijken met daarrond banlieues, getto's of favella's. Veiligheidsmaatregelen moeten de uitgesloten de toegang ontzeggen. In welke omstandigheden deze mensen dan dienen te overleven is een zaak van individuele keuze. Daarvoor is de overheid niet verantwoordelijk.

Voor de *War on Terror* heeft de laatste jaren heel wat voorbeelden in dat domein geleverd. De *USA Patriot Act* heeft bepaalde gebieden overgelaten aan het fatsoen van de Amerikaanse veiligheidsdiensten. In Pakistan kan in principe iedereen uitgeschakeld worden door een *drone* zonder dat de VS dit dient openbaar te verantwoorden. De eerste *drone strike* heeft op dit gebied de toon gezet. Op 11 februari 2002 heeft de CIA een verklaring uitgevaardigd waarin zij toegeeft een doelwit bij vergissing aangeduid te hebben als Osama Bin Laden, maar toch verzekert dat het slachtoffer om onbekende redenen een 'gepast doelwit' was.<sup>27</sup> Bovendien wisten ze niet eens wie ze dan wel gedood hadden. Landen als Pakistan of Jemen bevinden zich om die reden volledig in de uitzonderingstoestand. Het leven van deze mensen is onderworpen aan de beslissing over leven en dood van de Amerikaanse veiligheidsdiensten. Daarom dat Pakistani's op 29 oktober 2014 voor het Amerikaans Congres getuigd hebben dat zij ondertussen de blauwe lucht



vrezen.<sup>28</sup> Als het goed weer is, kunnen de *drones* immers ongezien rondvliegen en toeslaan. De veralgemening van de uitzonderingstoestand toont zich in haar alledaagse boodschappers. Zelfs de blauwe lucht kan reeds de dood aankondigen.

We mogen het onderscheid tussen capsules en de uitzonderingstoestand echter niet te sterk in geografische termen interpreteren. Wie een gevaar vormt voor de capsulaire bevolking is niet vooraf te bepalen. De scheidingslijn tussen de ‘goeden’ en de ‘gevaarlijken’ loopt doorheen elk individu. Iedereen kan immers een terrorist zijn, besmettelijke ziektes dragen of de straten onveilig maken. Hoewel dus bepaalde geografische ruimtes worden overgelaten aan hun lot, zoals Pakistan, wordt ook de bevolking binnen de capsule gecontroleerd of ze er wel thuis horen. Dezelfde *USA Patriot Act* maakt het mogelijk om binnenlandse terrorismeverdachten op te sluiten in Guantanamo zonder eerlijk proces, zonder aanklacht en zelfs zonder arrestatiebevel. Daarnaast zijn er in de oorlog tegen het terrorisme een aantal rechten beperkt voor de hele wereldbevolking. Zo kunnen wij ons afvragen wat het recht op privacy betekent als de NSA al onze mails kan controleren op zoek naar algoritmische verbanden met terreuraanslagen. Elke keer iemand op een vliegtuig stapt, moet die eerst aan de veiligheidscontrole bewijzen dat hij zijn plaats in de capsule verdient.

Het is dus inderdaad overdreven om te stellen dat iedereen rechtstreeks overgeleverd is aan de macht van de staat over leven en dood. Met behulp van Lieven De Cauters onderscheid tussen hyperreële capsules en infrareële omgevingen kunnen wij een meer gedifferentieerd beeld schetsen. Er zijn streng beveiligde ruimtes waar de *rule of law* nog geldt in haar ideale vorm. Om die ruimtes te beschermen, moet de overheid perifere gebieden in het vizier nemen en de bevolking binnen de capsule controleren om gevaarlijke individuen zo snel mogelijk uit te schakelen. Wie niet thuishoort in de capsule, wordt verbannen naar het kamp.

De meeste kritieken op de oorlog tegen het terrorisme of andere wantoestanden trachten de rechtstaat te herstellen. Zo pleit Judith Butler bijvoorbeeld voor de reguliere berechting van terrorismeverdachten en het respect voor hun mensenrechten.<sup>29</sup> Agambens benadering wapent ons echter tegen dit perspectief. Als de uitsluiting van natuurlijk leven werkelijk constitutief is voor het politieke leven, dan is de uitzonderingstoestand de noodzakelijke keerzijde van de medaille van de rechtstaat. De veiligheid van de capsulaire bevolking kan enkel gegarandeerd worden dankzij de infrareële uitzonderingstoestanden. Het voortbestaan van de Europese Unie bijvoorbeeld hangt af van het buiten houden van vluchtelingen, terroristen, extremisten, et cetera. Zolang mensen onvoorspelbaar zijn, kunnen zij de orde binnen de capsule verstoren. Deze onvoorspelbaarheid maakt mensen immers potentieel gevaarlijk. Zij kunnen bijvoorbeeld terrorist worden. Als de mens echter wezenlijk potentieel is, dan komt hij nooit volledig onder controle. Het wezenlijke aan de mens is immers dat hij anders *kan* handelen. Bepaalde excessieve potentialiteiten van het natuurlijke

leven (*zoè*) moeten uitgesloten worden om een politieke gemeenschap (*bios*) mogelijk te maken.

Voor Aristoteles was de uitsluiting van natuurlijk leven geen probleem, aangezien dat behoorde tot een andere sfeer met aparte regels. Uitsluiting uit de *polis* betekende nog niet dat je ook in de private sfeer een paria was. Vrouwen waren weliswaar politiek machteloos, maar daarom niet arm of sociaal uitgesloten. Vandaag bestaat het onderscheid tussen *polis* en *oikos* echter niet meer. Wie nu uitgesloten wordt uit de rechtsorde is niet alleen rechteloos, maar ook nog eens een onmens. Als men vandaag geen identiteitskaart heeft, dan kan men het land niet in of uit, legaal werken en wonen wordt onmogelijk en zelfs een treinabonnement kopen kan niet zonder identiteitskaart. Zowel het politiek als het private, natuurlijke leven is uitgestoten. Vluchtelingen en asielzoekers bijvoorbeeld hebben bovendien weliswaar mensenrechten, maar dat verhindert niet dat ze standaard worden behandeld als criminelen en er geregeld een mishandelingschandaal tevoorschijn komt. Volgens Agamben zijn die schandalen geen uitzonderlijke uitpattingen van individuele bewakers, maar tonen ze een tendens in het vluchtelingenbeleid zelf.

### **Impotentialiteit als verzet**

Wanneer het moderne rechtssysteem zelf aan de basis ligt van het probleem, dan is het duidelijk dat veel vormen van hedendaags protest uitgesloten zijn voor Agamben. Idealen zoals mensenrechten, wederzijdse erkenning of inclusie bieden geen soelaas tegen de uitzonderingstoestand. Als de opschorting van de wet immers inherent deel uitmaakt van de wet zelf, dan is de opname van de uitgeslotenen in het recht geen reële oplossing. Agamben is daarom zwijgzaam over wat we moeten doen tegen de uitzonderingstoestand. Sommigen hebben daar zelfs uit geconcludeerd dat Agamben helemaal geen oplossing heeft en enkel politiek nihilisme propageert.<sup>30</sup> We mogen echter niet zo snel opgeven. In de Aristotelische metafysica van Agamben is de rede de plek waar act en potentialiteit ononderscheidbaar worden. Dat wordt echter pas ten volle zichtbaar door de actualisering van impotentialiteit. Pas dan wordt duidelijk dat de mens in elke actualisering van zijn wezen tegelijkertijd de potentialiteit heeft om oneindig veel andere mogelijkheden te verwerkelijken. De kracht van het mogelijke toont zich in de zwakte van het impotentiële.

Hetzelfde geldt voor de politiek. De vermenging van act en potentialiteit in de wet kan worden omgekeerd door de impotentialiteit. Agamben maakt daarom een onderscheid tussen twee soorten uitzonderingstoestanden.<sup>31</sup> Naast de reeds beschreven uitzonderingstoestand waarin het leven volledig onderworpen is aan de potentiële gewelddaden van de wet, is er ook een ‘werkelijke uitzonderingstoestand’ waarin de wet onderworpen is aan de potentialiteiten van

het leven. Wanneer het recht bepaalde mensen uitsluit, dan kunnen die mensen de uitsluiting ook aanvaarden en zich niets meer aantrekken van de wet. Zij kunnen op hun beurt de wet uitsluiten. Door het spel niet meer mee te spelen, heeft het recht geen vat meer op hen. Daarom zijn impotentialiteiten een veel gekozen verzetstactiek. Denken we hier maar aan de zwijgende, stilstaande betogers in Istanbul in 2013, de hongerstakingen van de Ierse Republikeinen in 1981 of de *sit-ins* van de *Civil Rights Movement* waar zwarten in restaurants gingen zitten om niets-te-bestellen. Deze tactieken tonen aan dat men weigert deel te nemen aan een systeem dat men inherent corrupt acht.

Agamben stelt dus een soort anarchisme voor. Hij maakt dit duidelijk de ene keer dat hij zich waagt aan een concreet politiek voorbeeld. In *The coming community* schrijft Agamben, naar aanleiding van de protesten op het Tiananmenplein in 1989, dat de komende politiek een strijd zal zijn tussen de mensheid en de staat.<sup>32</sup> Wat Agamben fascineert aan de Chinese oppositie is dat er weinig tot geen concrete eisen waren. Zelfs wanneer aan de eisen was voldaan, bleven de protesten voortduren. De betogers zochten dus geen inclusie in het staatsapparaat. Hun onbehagen was gericht tegen de Chinese staat zelf. Toen de onmiddellijke, concrete redenen tot kritiek waren beantwoord, gingen de protesten gewoon door.

Het voorbeeld van Tiananmen belicht weliswaar slechts minimaal de rol van impotentialiteit in dat verzet. Agamben hanteert het voorbeeld vooral om aan te tonen dat er een vorm van gemeenschap los van de staat mogelijk is. Daarom zal ik aan de hand van het voorbeeld van de hongerstaking de rol van impotentialiteit verduidelijken. Ewa Ziarek toont immers aan dat de hongerstaking in de buurt komt van Agambens begrip van impotentialiteit.<sup>33</sup> Het is een verzetstactiek waarin men verkiest zichzelf uit te hongeren om de aandacht te trekken voor een bepaald thema. Tien gevangenen Ierse nationalistes in 1981 bijvoorbeeld hebben tot de dood gevestigd om het Britse beleid in Noord-Ierland aan te vechten. Ze verwerklijkten hun potentialiteit tot niet-eten om te tonen dat ze wel *konden* meewerken, maar weigerden dat te doen. Ze sloten zich op in zichzelf uit protest tegen een politiek die hen uitsloot van normale participatie.

De hongerstakers keren hiermee de uitzonderingstoestand om in een werkelijke uitzonderingstoestand. De uitsluiting van hun leven uit de reguliere rechtsorde wordt omgedraaid in een uitsluiting van de politieke macht uit hun leven. Hun weigering om eten te ontvangen bevrijdt hen van hun afhankelijkheid van de wet. In de gevangenis zijn de Ierse opposanten immers onderworpen aan het fatsoen van de cipiers en de Britse politici. De verwerklijking van de potentialiteit tot niet-eten toont dat er een uitweg is. De uitgemergelde lichamen van de hongerstakers kondigen een leven aan dat geen nood heeft aan staat of wet. De staat kan enkel het leven uitstoten, maar de hongerstakers kunnen vrijwillig die uitsluiting bevestigen en tonen dat zij zouden *kunnen* participeren, maar verkiezen om dat niet te doen. Zij zouden het eten van de gevangenis kunnen aanvaarden,

maar weigeren het systeem te legitimeren waar die gevangenis deel van uitmaakt.

De reden waarom Agamben dit voorbeeld niet zelf vermeldt, is omdat het uiteindelijk toch nog participeert aan de staat waartegen het zich verzet. Hongerstakers willen uiteindelijk erkenning voor hun eisen, in tegenstelling tot de betogers op het Tienanmenplein die bleven protesteren, zelfs al was, volgens Agamben, aan alle eisen voldaan. De Ieren wilden Ierland volledig onafhankelijk van het Verenigd Koninkrijk. De hongerstaking kondigt weliswaar een volledige breuk aan tussen het leven en de wet, maar uiteindelijk onderwerpt zij zich toch aan de wet. Meer in lijn met Agambens theorie zou een hongerstaking zijn die voortduurt, zelfs wanneer alle eisen zijn ingewilligd. Franz Kafka heeft hiervan een literair voorbeeld gegeven, namelijk in de tekst '*Ein Hungerkünstler*'.<sup>34</sup>

Het verhaal begint met een hongerkunstenaar die de wereld rondtoert om zijn volharding in het vasten te tonen. Hij trekt volle zalen overal waar hij komt, maar hij is zelf ontevreden over zijn prestaties. Zijn impresario verplicht hem telkens te stoppen na veertig dagen. Langer kan hij immers de aandacht van het publiek niet houden. De hongerkunstenaar wil echter tot het uiterste gaan om eeuwige roem te verwerven. Op een bepaald moment bekoelt de rage echter en niemand komt nog kijken naar de hongerkunstenaar. Hij verlaat zijn impresario en schrijft zich in bij een circus waar ze hem een kooi geven op de weg naar de dierenstallen. Voortaan is de hongerkunstenaar enkel een obstakel voor de massa's op weg naar de dieren. Hij vast zonder ophouden, maar niemand telt de dagen nog, zelfs de hongerkunstenaar niet. Wanneer een paar arbeiders zich verwonderen over de lege kooi, ontdekken ze de stervende hongerkunstenaar. Ze vragen hem waarom hij vast en met zijn laatste ademstoot antwoordt hij: "Omdat ik het voedsel dat mij smaakt niet vinden kon. Als ik dat gevonden had, geloof mij, ik zou geen drukte gemaakt hebben en mij hebben volgepropt net als u en iedereen."<sup>35</sup> De arbeiders ruimden alles op en in de kooi kwam een jonge panter. "Zonder aarzelen brachten de oppassers hem het voedsel dat hij lustte; zijn vrijheid scheen hij zelfs niet te missen, dit edele lichaam, bijna tot barstens toe van al het nodige voorzien, scheen ook de vrijheid in zich te dragen; zij huisde ergens in zijn gebit."<sup>36</sup>

In tegenstelling tot de hongerstakers, vast de hongerkunstenaar voorbij de erkenning. Zelfs wanneer zijn droom van wereldwijde roem vervlogen is, vast hij verder. De potentialiteit tot niet-eten dient niet erkenning of inclusie te bewerkstelligen, maar heeft zich verzelfstandigd. Deze impotentialiteit kondigt, in de gedaante van de panter, een nieuwe vorm van vrijheid aan die niet afhankelijk is van de erkenning van anderen. Het gaat om een vrijheid die men 'in zich kan dragen'. De verwerkelijking van het niet-eten toont aan dat de kracht om te eten in het lichaam zelf huist en niet afhankelijk is van iets anders.

### De komende gemeenschap

Agambens voorbeelden hebben de lugubere kant van vaak in de dood te eindigen. De hongerkunstenaar en de betogers op Tienanmen hebben hun vrijheid met hun leven bekocht. Andere voorbeelden uit Agambens teksten, zoals Bartleby uit Herman Melvilles *Bartleby, the scrivener: a story of Wall-Street* of de man uit Kafka's *Vor dem Gesetz*, delen dat tragisch lot. Toch is dit niet het aspect waar Agamben de nadruk op wil leggen. Net zoals in de metafysica de impotentialiteit dient om potentialiteit en act te herdefiniëren en de overheersing van de act over de potentialiteit te doorbreken, moeten wij hier de impotentialiteit gebruiken om de relatie tussen de potentialiteiten van het leven en de wet te herdenken.

De samenleving die daarmee zichtbaar wordt, noemt Agamben 'de komende gemeenschap'.<sup>37</sup> Normaliter wordt lidmaatschap van een bepaalde gemeenschap (*polis*) bepaald aan de hand van een specifieke eigenschap. Men is lid van de moslimgemeenschap als men moslim is, van de christendemocratische beweging als men christendemocraat is, etc. Zulke gemeenschappen veronderstellen echter een uitsluiting. Iedereen die niet moslim, christendemocraat of iets dergelijks is, kan geen lid worden. Zelfs de mensengemeenschap veronderstelt de uitsluiting van eender wie zich als onmens gedraagt. De impotentialiteit laat toe om deze uitsluiting niet als een gebrek, maar als een kans te interpreteren. Iedereen die niet-moslim, niet-christendemocraat of niet-mens-is, *kan* geen-deel-uitmaken van de gemeenschap. De potentialiteiten van wat men wel of niet is, hangen niet af van de criteria van een bepaalde gemeenschap, maar huizen in de persoon zelf. De gemeenschap die wij delen met iedereen, is niet gebaseerd op het hebben van één eigenschap, maar op het kunnen hebben van allerlei eigenschappen. De gemeenschap waarin iedereen huist, zonder uitsluiting, is de gemeenschap van mensen als potentiële wezens.

Zoals Aristoteles reeds beweerde, heeft de mens als redelijk wezen zijn eigen potentialiteit te zijn. Terwijl alle dieren, planten en objecten een strikt bepaalde essentie (*morphè*) te realiseren hebben, is de essentie van de mens, de rede, wezenlijk potentieel. De menselijke roeping is dus om geen enkele finale roeping te hebben. Een identiteit kan nooit uitgeput worden in één actuele eigenschap, hoe omvattend ook. Iedereen kan veel meer zijn dan die nu actueel is.

Natuurlijk kan een mens niet voor altijd potentieel blijven. In de actualiteit verricht men bepaalde handelingen en heeft men een specifieke identiteit. Wij kunnen nooit al onze potentialiteiten tegelijkertijd verwezenlijken. Daarom schrijft Agamben over een *komende* gemeenschap. Ik ben momenteel man, blank, jongere, etc. Deze actuele eigenschappen putten echter niet de potentialiteiten uit. We moeten de actualiteit herinterpreteren als een opschorting van de impotentialiteit. Mijn mannelijkheid is niet een eigenschap die mijn identiteit voor eeuwig en altijd vastlegt. Het is de opschorting van mijn niet-mannelijkheid, of vrouwelijkheid. Dat ik een man ben sluit dus niet uit dat ik ook vrouwelijk kan

zijn. Een actuele eigenschap sluit haar tegendeel niet uit, maar bewaart haar in potentie. Wie of wat ik ben, hangt niet af van uitwendige standaarden, maar van hoe ik mijn eigen leven ontplooi. Het ideaal dat daaruit volgt, is de idee van een leven als zuiver middel, of kunstwerk. Ieders leven kan allerlei boodschappen uitdrukken of doelen verwezenlijken, maar geen enkele roeping behoort essentieel tot het leven. Iedereen bewerkt zijn eigen levensmogelijkheden om er iets waardevols uit te boetsen. Natuurlijk legt het materiaal ons grenzen op rond wat we uit ons leven kunnen maken, maar dat doet niets af aan de vrijheid van de kunstenaar. Als ik een man ben, dan is dat niet omdat ik niet een vrouw kan zijn, maar omdat ik kan niet-vrouw-zijn.

### **Conclusie**

Agamben ontleedt Aristoteles' metafysica van potentialiteit en act in drie stappen. Ten eerste merkt hij op dat de mens een speciale positie bezet in de kosmos. Hij is immers het enige wezen wiens roeping het is een potentialiteit, de rede, te ontwikkelen. Om vervolgens goed te begrijpen wat potentialiteit en act betekenen, wijst Agamben in de richting van impotentialiteit. De verwerkelijking van de mogelijkheid om iets niet-te-doen toont de potentialiteit om iets te doen zonder deze onmiddellijk uit te putten in de act. Dat laat Agamben ten slotte toe potentialiteit en act te herinterpreteren. Elke actualisering is niet een vernietiging van een potentialiteit, maar de opheffing van een impotentialiteit. Als ik eet, dan verdwijnt mijn potentialiteit tot eten niet, maar hef ik de potentialiteit tot niet-eten op. De mogelijkheid om niet-te-eten blijft behouden in de act van het eten, net zoals de potentialiteit om te eten behouden blijft, zelfs al ben ik met andere dingen bezig. De wereld is dan ook een zuiver middel zonder vooraf bepaald doel. Elke actuele stand van de wereld is dan ook contingent en open voor verandering. De wereld is niet alles wat het geval is, maar alles wat het geval kan zijn.

Deze visie heeft politieke consequenties. Onze huidige toestand is er een waarin de staat de toepassing van de wet heeft opgeschort zodat rechten en vrijheden geen obstakel vormen voor de noodzakelijke maatregelen om de bevolking te beschermen. De uitzonderingstoestand is de norm geworden. Agamben laat toe deze situatie niet als een tragedie, maar als een kans te denken. Impotentiële verzetsvormen zoals de protesten op Tienanmen leggen een nieuwe politieke structuur bloot. Als de mens als redelijk wezen werkelijk zijn eigen potentialiteit te zijn heeft, dan vraagt dat om een gemeenschap die onze mogelijkheden ontwikkelt in plaats van verhindert door ze in vooraf bepaalde categorieën te steken. Wanneer mensen hun mogelijkheden ontwikkelen, spannen ze zich in voor een levenswerk. Hoe men zijn leven uitbouwt, sluit geen tegengestelde paden uit, maar bewaart ze in potentie.

Ce qui m'étonne, c'est que, dans notre société, l'art n'ait plus de rapport qu'avec les objets, et non pas avec les individus ou avec la vie; et aussi que l'art soit un domaine spécialisé, le domaine des experts que sont les artistes. Mais la vie de tout individu ne pourrait-elle pas être une oeuvre d'art? Pourquoi un tableau ou une maison sont-ils des objets d'art, mais non pas notre vie?<sup>38</sup>

Noten :

- 1 Russell B., *A history of Western philosophy*, New York, Simon & Schuster, 1967, p. 232.
- 2 Adorno, T.W., *Minima moralia*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 2003, §18.
- 3 Agamben G., *Homo sacer: de soevereine macht en het naakte leven*, Amsterdam, Boom Uitgeverij, 2002.
- 4 Agamben G., 'On potentiality', in: Agamben G., *Potentialities*, Stanford, Stanford University Press, 1999, pp. 177-184.
- 5 Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, Amsterdam, Uitgeverij Kallias, 1997, I.7, 1097b10-11.
- 6 Agamben G., *The work of man*, in: Calarco M. & DeCaroli S. (red.), *Giorgio Agamben: sovereignty and life*, p. 3.
- 7 Aristoteles, *Over de ziel*, Zoetermeer, Klement, 2013, III.4, 429a24.
- 8 Aristoteles, *Aristoteles' Metaphysik: Bücher VII (Z) – XIV (N)*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1980, IX.3.
- 9 Kripke S., *Naming and necessity*, Cambridge, Harvard University Press, 1980.
- 10 Lewis D., *On the plurality of worlds*, New York, Basil Blackwell, 1986, pp. 2-3.
- 11 Agamben G., *On potentiality*, p. 179.
- 12 Heller-Roazen D., 'Editor's introduction: to read what was never written', in: Agamben G., *Potentialities*, Stanford, Stanford University Press, 1999, p. 14. Vertaling: "In tegenstelling tot mogelijkheden die kunnen beschreven worden vanuit een zuiver logisch standpunt, vertonen potentialiteiten of capaciteiten zich bovenal als dingen die bestaan, maar die tegelijkertijd niet bestaan als actuele dingen; ze zijn aanwezig, hoewel ze niet verschijnen als aanwezige dingen."
- 13 Aristoteles, *Aristoteles' Metaphysik: Bücher VII (Z) – XIV (N)*, IX.8-9.
- 14 Ibidem IX.2.
- 15 Makin S., 'Energeia and dunamis', in: Shields C. (red.), *The Oxford handbook of Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 407.
- 16 Agamben G., *On potentiality*, p. 182.
- 17 Aristoteles, *Aristoteles' Metaphysik: Bücher VII (Z) – XIV (N)*, IX.3, 1047a24-25 (eigen vertaling).
- 18 Agamben G., *On potentiality*, p. 183.
- 19 Ibidem p. 184.
- 20 Heller-Roazen D., *Editor's introduction: to read what was never written*, p. 18.
- 21 Agamben G., *Means without ends*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000.
- 22 Agamben G., *The coming community*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2009.
- 23 Agamben G., *The work of man*, pp. 3-6.

- 24 Foucault M. *Histoire de la sexualité I: la volonté de savoir*, Parijs, Gallimard, 1976, p. 188: “De mens is gedurende millenia gebleven wat hij was voor Aristoteles: een levend dier met daarbovenop een politiek bestaan; de moderne mens is een dier in wiens politiek zijn levend aspect tot vraag geworden is”.
- 25 Agamben G., *Homo sacer: de soevereine macht en het naakte leven*, p. 18.
- 26 De Cauter L., *De capsulaire beschaving: over de stad in het tijdperk van de angst*, Rotterdam, NAI Uitgevers, 2009.
- 27 Living under drones, *Report*, <http://www.livingunderdrones.org/report/> [Laatst geraadpleegd op 12/10/14].
- 28 Ryan Deveraux, *Family of grandmother killed in US drone strike arrive for Congress visit*, <http://www.theguardian.com/world/2013/oct/27/drones-attack-pakistan-family-rehman-congress> [Laatst geraadpleegd op 12/10/14].
- 29 Butler J., *Precarious life: the power of mourning and violence*, Londen, Verso Books, 2006, pp. 50-100.
- 30 Laclau E., *Bare life or social indeterminacy* in: Calarco M. & DeCaroli S. (red.), *Giorgio Agamben: sovereignty and life*, p. 22.
- 31 Agamben G., *Homo sacer*, pp. 64-65.
- 32 Agamben G., *The coming community*, pp. 85-87.
- 33 Ziarek E., ‘Bare Life on Strike: Notes on the Biopolitics of Race and Gender’, in: *South Atlantic Quarterly* 107 (2008) 1, pp. 89-105.
- 34 Kafka F., *Verzameld werk*, Amsterdam, Athenaeum, 2011, pp. 817-824.
- 35 Ibidem p. 824.
- 36 Ibidem
- 37 Agamben G., *The coming community*.
- 38 Foucault M., ‘À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours’, in: Foucault M., *Dits et écrits II. 1976-1988*, Parijs, Gallimard, 1994, °326, p. 1211: “Wat mij verbaast, is dat, in onze samenleving, kunst zich enkel nog betreft op objecten en niet meer op individuen of het leven; en ook dat de kunst een gespecialiseerd domein is, een domein voor experts, namelijk artiesten. Maar zou het leven van elk individu geen kunstwerk kunnen zijn? Waarom is een schilderij of een huis een kunstwerk, maar niet ons eigen leven?”



**DE ‘TERUGKEER VAN DE RELIGIE’ IN DE NIEUWE RELATIE  
TUSSEN FILOSOFIE EN THEOLOGIE**

**EPISTEMO-THEOLOGISCHE SECULARISATIE BIJ GIANNI  
VATTIMO**

*Erik Meganck*

Gianni Vattimo's denken kan worden samengevat als een moedige poging om nihilisme enerzijds en zingeving, meer bepaald het christelijk referentiekader, verregaand met elkaar te vereenzelvigen. Traditioneel staat zingeving haaks op elk nihilisme en refereert daarbij expliciet aan een 'Ander' als bron van zin en betekenis in termen van wet, oorzaak, gave, genade ... Vattimo stelt echter dat in deze traditie net de kracht die deze tegenstelling in stand houdt, verdwijnt. Zingeving en nihilisme staan dan niet langer haaks op elkaar omdat het systeem dat hun relatie in die zin structureert, niet langer werkt. Dat systeem is de metafysica met haar geëigende ontologie, logica, ethiek en theologie. De 'God' die dit hele systeem bijeenhield, werd door Friedrich Nietzsche doodverklaard. De transcendentie<sup>1</sup> waarin de 'Ander' zich ophield, staat leeg. Deze leegstand overdenkt Vattimo in zijn 'zwak geloof' of *fede debole*<sup>2</sup>.

Het thema van die leegstand ligt echter buiten metafysisch bereik. De metafysica kan strikt genomen niet voorbij haar eigen grenzen denken. Dat is de les die de metafysicakritiek, althans op de lijn die loopt van Nietzsche via Martin Heidegger tot Jacques Derrida, ons voorhoudt. De metafysica is het tijdperk van een denken dat zich sluit rond zijn eigen project, een project dat zich steeds expliciet verhoudt tot een door haar ingestelde objectieve grond. Deze grond fundeert spontaan een systeem dat zich aan de hand van strenge logische eisen een gepaste rigiditeit aanmeet. Binnen dat rigide systeem gelden welbepaalde regels aan de hand waarvan een consistente theorie kan worden geformuleerd. Die theorie wordt dan verondersteld de ultieme uitleg van de werkelijkheid te bieden, de perfecte *adaequatio rei et intellectus*.

De grond kan verschillende trekken aannemen<sup>3</sup>, zolang het objectieve en grondende karakter ervan maar bewaard blijft. Verliest eenmaal dat karakter zijn kracht en geldigheid en blijkt de legitimiteit ervan eerder arbitrair (want ingesteld

precies op grond van principes die van die legitimiteit profiteren), dan gaat de metafysische geslotenheid en strakheid barsten en plooien vertonen en dient zich een denken aan dat niet langer aan de grond blijft maar zich in de af-grond ophoudt – een beeld van Heidegger<sup>4</sup>. De af-grond is geen structuur die aan de grond wordt toegevoegd, maar een dimensie die zich middenin de grond opent eenmaal de metafysica haar monopolie heeft afgelegd. De af-grond biedt niet langer de zekerheid van het systeem.

Ik blijf nog even bij het beeld van Heidegger. Het denken komt in de af-grond terecht door een ‘stap terug’ te nemen, weg van de grond. Aan de grond wordt het denken blootgesteld aan de verleiding van de totaaluitleg, een uitleg die net wil voldoen aan de eisen van een metafysica die haar tijd voorbij is. Althans, dat de metafysica zoals we ze kennen aan haar ‘einde’ komt, constateert de metafysicakritiek. Maar de stemmen van Nietzsche, Heidegger en Derrida kennen allesbehalve unanieme bijval – soms wordt wat ze doen amper erkend als ‘denken’, laat staan als ‘filosofie’. Nochtans is het in deze traditie dat de populaire en provocerende Vattimo zich ophoudt.

Dit artikel beoogt het volgende. Vooraf wil ik kort de filosofische premissen van Vattimo’s ‘zwak geloof’ uittekenen. Dat biedt mij het kader om zijn visie op de door de (voornamelijk Franse) filosofie op intrigerende wijze gethematiseerde *retour de la religion* – samen met de *sortie de la religion* – te ontplooien. Ik doe dit in twee stappen die telkens een grondvraag onderzoeken, namelijk, ten eerste, hoe komt God in Vattimo’s filosofie terecht? En, ten tweede, hoe reageert het zwakke denken hierop? In een derde stap peil ik dan naar de impact van het zwakke denken op de verhouding tussen filosofie en theologie. De beweging van de drie stappen meen ik te mogen schikken onder de noemer ‘epistemo-theologie’, naar analogie met de onto-theologie<sup>5</sup>. In een – weinig respectvolle maar hier toch didactisch verantwoorde – notendop gaat het om het volgende. De geschiedenis van de metafysica toont hoe de God van het christendom stilaan wordt binnengehaald als concept om binnen de filosofie een welbepaalde functie op te nemen. Dat maneuver heeft tot de dood van die conceptuele God geleid, stelt Nietzsche. Het failliet van het onto-theologisch program kondigt meteen ook het einde van de metafysica aan, volgens Heidegger. Vattimo neemt deze thematiek van Heidegger en Nietzsche over in zijn zwak denken en haalt tijdens de uitwerking daarvan andermaal de God van het christendom binnen – als ‘terugkeer’ – maar deze keer niet als zijnde, maar als boodschap of interpretatie.

### Zwak denken

Vattimo verwierf enige faam met zijn *Credere di credere*, bij ons vertaald als *Ik geloof dat ik geloof*<sup>6</sup>. Dit dunne werkje betekende een stijlbreuk in zijn schrijven en deels ook ineens een breuk met de binnen de academie gangbare filosofische stijl. Het werd een *Confessiones*, een filosofisch traktaat over het christendom in de getuigende ik-vorm geschreven<sup>7</sup>. Aan dit veel gelezen en provocerende werkje ging ruim 10 jaar grondige en eigenzinnige filosofische arbeid vooraf. Zonder kennisname van de neerslag van die arbeid leest *Credere di credere* evenwel als een pamflet. Een inleiding op Vattimo's zwakke geloof moet dan ook vertrekken vanuit de lectuur van de filosofische antecedenten van *Credere di credere*. Deze vatten aan bij Nietzsche en, vooral, Heidegger.

### Heidegger en het nihilisme

Vattimo vertrekt bij Heidegger's *An-denken*. Hierin zocht die naar een denken dat de metafysica voorbij zichzelf zou voeren naar een nieuw zijnsverstaan. Centraal in dit denken staat de *event*-ualiteit van het zijn. Heidegger zag dat het denken nooit voorbij de metafysica kon leiden zolang het zijn gedacht werd in termen van substantie, identiteit, essentie ... kortom: als zijnde. Het zijn dan maar herleiden tot predikaat van alle zijnden zou van 'zijn' alleen maar het meest zinledige woord uit het filosofische jargon maken. Het zijn, stelt Heidegger, kan eigenlijk alleen gedacht worden als een gebeuren, het gebeuren van de zijnden, van de wereld. Het zijn staat niet, als een zijnde, los van de (andere) zijnden, maar valt ook niet samen met het totaal van alle zijnden. Het zijn, kortom, kan niet worden gevonden onder de zijnden. Dergelijk inzicht, namelijk in de '(ontologische) differentie', valt evenwel moeilijk te vertolken in de taal van de metafysica.

Een van de pertinente vragen die aan de metafysicakritiek worden gesteld, is: waarom moeten we eigenlijk voorbij de metafysica denken? Een eerste antwoord bestaat in de constatering van het 'einde'<sup>8</sup> van de metafysica, zoals hierboven reeds aangehaald. Nietzsches beroemde autopsie van God slaat in de eerste plaats op de ontbinding van de traditionele (morele ...) structuren en systemen. Aan deze ontbinding voegt Heidegger nog de dreiging van de technologie toe. Door zich in de technologische mentaliteit heerser over de aarde te wanen, ziet de mens niet hoe diezelfde mentaliteit hem ongemerkt in de rol van 'ding' of zelfs 'waarde'<sup>9</sup> duwt. De mens dreigt te verworden tot het materiaal van het technologisch bestel. Het structuralisme volgde Heidegger hierin door, met Max Weber in het achterhoofd, erop te wijzen hoe de verschillende sectoren in de moderne maatschappij een verregaande autonomie opbouwen los van elk menselijk

initiatief én van elk overkoepelend perspectief – c.q. het cultuurchristendom.

Uiteindelijk, stelt Heidegger, heeft dit te maken met het vergeten van het zijn. Men verwacht technologie met techniek, met een arsenaal van ter beschikking staande zijnden in plaats van voor een wijze waarop de wereld aan de mens verschijnt, gebeurt. De mens denkt, voelt, handelt technologisch-wetenschappelijk. De technologie zou de mens toegang verschaffen tot hoe de zijnden werkelijk (i.e. objectief) zijn, ziedaar de fatale vergissing die de laatmoderne mens maakt. Door technologie (en moderne wetenschap) te erkennen als de ultieme ware uitleg van de werkelijkheid, blijft het verschil tussen de denkende mens en de (andere) zijnden buiten zicht. Alleen de mens kan het zijn denken, alleen het zijn als gebeuren kan de mens zijn fundamentele vrijheid (terug)geven<sup>10</sup>.

Om het zijnsverstaan niet langer aan de grond van de metafysica te houden, dient het denken volgens Heidegger de *differentie* te bewaken. Deze allesbehalve eenduidige term – differentie kan namelijk alleen differentieel, dus niet-metafysisch worden gedacht<sup>11</sup> – zou later carrière maken binnen het Franse denken. Oorspronkelijk, in de meest basale versie, herbergt de differentie het onherleidbare verschil tussen het zijn en de zijnden. Dit mag allerm minst begrepen worden als een oppositie of een complementariteit. Immers, door het zijn in dergelijke relatie tot de zijnden te plaatsen, wordt het onvermijdelijk weer gedacht als een zijnde.

Het zijn wordt bij Heidegger het bestemde en bestemmende gebeuren waarbinnen de zin van de zijnden oplicht. Die 'eventualiteit' neemt Vattimo over. Als het zijn als het gebeuren van de zin, van de betekenis gedacht dient te worden en dat gebeuren vindt nu plaats onder de noemer van de ontbinding van de structuren van de metafysica, dan, zo besluit Vattimo, betekent het zijn vandaag: verzwakking, verval. In de eerste plaats betekent dit de ontbinding van de typische metafysische structuur van de *Hinterwelt* waar de absolute blauwdruk zich inschrijft waaraan deze wereld wordt gewikt en gewogen. Het bouwwerk van de metafysica vervalt, haar systeem kan niet langer putten uit een transcendentie waar eeuwige principes en normen aan de zijnden, waaronder de mens, hun definitieve betekenis opleggen.

Dit 'nihilisme' – er bestaat niets buiten de zijnden die daarom nog amper zijnden zijn – vond Heidegger huiveringwekkend. Het betekende immers dat het zijn helemaal wordt vergeten en dat de mens daarom een zijnde tussen de zijnden zou worden, onherroepelijk losgeraakt van zijn bestemming. Heideggers nieuwe zijnsverstaan was dus geen kwestie van een zoveelste theorie, maar een wezenlijke denkende poging om aan de dreiging van het nihilisme te ontsnappen. Om aan het nihilisme te ontkomen zou Heidegger het nihilisme helemaal doordenken.

Aangezien het zijn niets was geworden, moest hij dus het niets denken, meer bepaald het zijn als niets<sup>12</sup> en het niets als zijn, namelijk een niet-iets of met andere woorden: het zijn niet als zijnde denken.

Voor Vattimo gaat Heideggers denken van het niets een stap te ver. Immers, bij Heidegger gaat het om een niets vanwaar een nieuw aanschijn van het zijn kan worden voorbereid. Net van Nietzsche leerde Vattimo echter dat het doordenken van het nihilisme niets nieuws oplevert: er is niets en er valt ook niets te verwachten. Als God dood is, houdt die zich ook niet op in een niets. Zoals gezegd, de wachtzaal voor een ‘ander’ zijn blijft volgens Vattimo leeg. Vattimo’s nihilisme is niet de dreiging bij Heidegger, maar net de ‘verlossing’ door het inzicht dat niets zich buiten de zijnden ophoudt.

Meer bepaald worden de zijnden niet langer opgenomen in een betekenisveld dat vanuit een voorondersteld plan wordt georganiseerd. De wereld bestaat niet langer uit ‘feiten’, omdat die steeds worden geconsolideerd vanuit een transcendent principe. Vattimo neemt van Nietzsche de boutade over dat er niet langer feiten zijn, alleen nog interpretaties. De werkelijkheid bestaat bij Vattimo nog louter uit een hermeneutisch multiplex, een eindeloze flux van interpretaties die nergens wordt onderbroken door een macht van buitenaf, door een gewelddadig ingrijpen dat één interpretatie tot waar feit verheft en alle andere als leugen verwerpt.

### **Van pietas tot caritas**

In Vattimo’s zwak denken blijft weinig over van de heroïek van Nietzsches *Übermensch* die het tijdperk van de onontkoombare grilligheid van het leven op zich neemt of van Heideggers wakende *Gelassenheit* in de nabijheid van het zijn. Bij Vattimo krijgt het laatmodern nihilisme een ‘vriendelijk’ aura. Zonder het strategisch arsenaal van de metafysica staat elkeen epistemologisch machteloos tegenover de veelheid aan interpretaties die de werkelijkheid uitmaken. We kunnen interpretaties pareren met onze eigen interpretatie, maar nooit zo dat de onze de andere ongeldig verklaart, want dat zou duiden op een terugval in de metafysica, een restauratie van het gewelddadige denken<sup>13</sup>.

Daar ligt voor Vattimo de basis voor een positieve receptie van de verzwakking: het gaat om een tendens die evenredig verloopt met de afname van het geweld. De actualiteit, namelijk de laatmoderniteit, is waar en wanneer de gewelddadige motieven van elk (filosofisch, religieus, politiek, ethisch, wetenschappelijk-technologisch ...) geweld aan de wortels afsterven. Het zwakke denken profileert zich daarom juist in zijn nihilisme als een ethisch denken. Als *pietas*, bescheiden en eerbiedig, verwelkomt het zwakke denken elke traditionele en actuele idee of

theorie als een interpretatie, nooit als feit respectievelijk fictie – een tegenstelling uit de metafysica die Nietzsche afdeed als voorbij. Zwak denken betekent automatisch ook collaboreren met de verzwakking om zo de wereld te zuiveren van elk geweld – althans op het domein van het denken, maar daarin zit voor Vattimo de hele wereld verpakt.

We zagen reeds dat de werkelijkheid niet langer uit een logisch consistent systeem van adequaat gerepresenteerde feiten bestaat, maar uit een soort epistemisch plasma, een eindeloze flux van interpretaties. In die flux blijkt het onmogelijk voor te sorteren op een geprivilegieerde toegang tot de waarheid, noch filosofisch, noch theologisch, noch anderszins. Het zwakke denken legt die flux slechts één (uiteraard niet-categorische) imperatief op: verhinderen dat één interpretatie versteent tot transcendent geconsolideerd feit op grond van een beginsel dat dan automatisch alle andere interpretaties vals verklaart. Want dat, zegt Vattimo, is nu net de bevrijdende boodschap van het nihilisme, namelijk dat er slechts boodschappen, interpretaties zijn. Buiten de flux bestaat geen *Hinterwelt* waarin zich epistemologische koevoeten ophouden die boodschappen kunnen verheffen tot objectief en onbetwistbaar feit. De verzwakking, het leeglopen van de transcendentie, is dus geen loutere theorie, een afstandelijke en vrijblijvend beschrijving van de toestand in de filosofie heden ten dage. Het betreft een oproep, een zijnsinitiatief waaraan we worden verondersteld mee te werken, teneinde de wereld te bevrijden van elk geweld.

Alleen ... volstaat het 'constateren' wel? Dient het verzwakken niet iets steviger gestoffeerd te worden om als dwingende oproep te worden begrepen? We horen rondom ons immers vele oproepen tot geweld. We zien ook nog steeds veel geweld. Om het ethisch gehalte, dus het nihilisme als oproep, aannemelijk te maken, zou Vattimo toch iets méér op tafel moeten gooien dan een louter vasthouden aan een ontologie van de bestemming. Anderen zien namelijk steeds minder heil in een ontologie als basis voor een geweldloze wereld. De gastvrijheid bij Derrida en de solidariteit bij Richard Rorty, om maar enkele te noemen, zien af van elke ontologische legitimatie.

Via René Girards notie van desacralisatie onderkent Vattimo een cruciale analogie tussen zijn verzwakking en de secularisatie. Méér nog, dat de laatmoderniteit het zijn als verval toont, vindt volgens hem zijn oorsprong in de christelijke traditie. Secularisatie is daarom voor het zwakke denken de ultieme betekenis van de christelijke traditie. Vattimo ziet *pietas* als de erfgenaam van de christelijke *caritas* die volgens hem net het nihilisme als goede boodschap verkondigt. Secularisatie moet daarom gelezen worden in het register van de indaling van het transcendente als filosofische pendant van de *kenosis*, de 'verlaging' van God tot (voorbij) de mens<sup>14</sup>.

Secularisatie dient verstaan te worden in termen van bestemming en afkomst en kan dus zeker niet worden begrepen als epistemologisch program of strategie, zelfs niet als (sociologische) theorie. Ze past daarom ook niet in een dialectiek waarbij ze de christelijke traditie vanuit een antithetische tendens tot compromis met de wereld dwingt. Secularisatie *à la* Vattimo past in geen enkele historische metafysiek. Ze is niet eeuwig maar eindeloos. Steeds zullen metafysische echo's, nostalgische reflexen, fundamentalistische tendensen opduiken omdat *caritas* nu eenmaal niet kan werken als principe, grond, imperatief of onder enig ander metafysisch statuut. Dat zou de *caritas* immers als gewelddadige imperatief ontmaskeren, wat niet Vattimo's bedoeling kan zijn. Het onderkennen van de religieuze bestemming maakt net de laatmoderne kanteling van eeuwigheid naar historiciteit begrijpelijk, niet als oppositie maar als indaling. Historiciteit is namelijk geen tegendeel van eeuwigheid maar moet hier nihilistisch worden begrepen, namelijk als een einde-loosheid, wat betekent dat er geen vaststelbaar einde (van de metafysica) in een meetbaar verschiet ligt. De metafysica scandeert wél haar geschiedenis en daarin is de eindigheid dan wél een tegendeel van eeuwigheid als oneindigheid. In het nihilisme kan de notie van 'einde' geen betekenis aan de historiciteit toevoegen<sup>15</sup>.

We stellen hier de vraag naar de laatmoderniteit als bestemd door de christelijke traditie die secularisatie is, naar wat Vattimo thematiseert als de 'terugkeer van God'. Betekent die overgang dat Vattimo eenvoudigweg het Heideggeriaanse zijn nu God noemt en dat secularisatie het zijnsgebeuren identificeert met de openbaring, met schepping, met God zelf? Wordt *pietas* simpelweg *caritas*, mits enkele filosofisch subtiële aanpassingen? Vertaalt Vattimo zijn filosofie gewoon naar theologie of blijft er iets over? Of gaat het eerder andersom, wil Vattimo de theologie herleiden tot filosofie met *kenosis* als de afkomst van verzwakking. In dat geval zou er eerder iets verloren gaan dan dat er iets overblijft<sup>16</sup>.

### **De 'terugkeer van God'**

Het thema van de terugkerende God – inderdaad, als cultureel *thema* – hoort niet exclusief tot Vattimo's werk, maar vertolkt een wijdverspreide ervaring die veel diverse reacties uitlokt – zelfs de tegenstanders van de terugkeer dragen door hun negatieve thematisering alleen maar bij tot die terugkeer. Sommige zelfverklaarde atheïsten schrijven méér boeken over God dan vele theologen.

Welke concrete vormen neemt de terugkeer van God als naam voor de laatmoderniteit aan bij Vattimo? Vooreerst kunnen we de negatieve redenen aanhalen, die redenen waarom God voordien werd verhinderd terug te keren. Hegel *hob* de religie dialectisch *auf* in de filosofie, zodat Feuerbach en Marx de

religie als afgedaan en opgedoekt konden denken. Het soms heel felle (19<sup>de</sup>-eeuwse) atheïsme leidde dan in de 20<sup>ste</sup> eeuw tot een ‘optimisme’ à la Russell, die stelde dat de toenemende wetenschappelijke kennis de mensheid binnen afzienbare tijd zou genezen van elke religie<sup>17</sup>. Volgens Vattimo zijn die (negatieve, metafysische) redenen intussen allemaal verzwakt. Het Hegeliaans project, de rationalistische geschiedenis, heeft zelf afgedaan. Dus komt het probleem van God gewoon terug.

Sterker is dat er eigenlijk in het algemeen geen goede redenen meer bestaan voor dat atheïsme dat historisch thuishoort tussen wat mij de eerste en de laatste moderne revolutie lijken – met name de Franse en mei ‘68. Er bestaat steeds minder intellectuele behoefte om de Bijbel en de heilsfeiten te ontkennen, althans door middel van grote consistente filosofische systemen. Secularisatie heeft het moderne ideaal, dat heilsfeiten offerde aan de wetenschappelijke waarheid, ontmaskerd, maar heeft ook aan de gelovigen de nood en de zin ontnomen om de historische waarheid van die heilsfeiten te verdedigen. Het is trouwens net de hermeneutiek die zich door haar afwijzing van de sciëntistische waarheidsconceptie aan de zijde van de godsdienst schaarde, zij het niet door haar een solide, scholastieke basis mee te geven maar door wat haar hypothekeerde en denigreerde, met name de als evident naar voor geschoven primauteit van de natuurwetenschappelijke verklaring, zelf te bekritisieren. De evidentie van het 19<sup>de</sup>-eeuwse sciëntisme, positivisme en empirisme bleek uiteindelijk een, of beter, hét moderne geloofsartikel te zijn.

Volgens deze wending blijkt elke vorm van ontmythologisering zelf een mythe. De rationele transparantie en maakbaarheid van de wereld is de moderne mythe, het verlichte dogma. Haar verhaal is techniek, of beter: haar *fabel* is de technologie. Dat betekent tevens dat de rationele verklaring van God in termen van (socio-economische, morele, psychologische ...) functie, i.e. het filosofisch atheïsme, zelf ook een mythe is. Het positivisme als hypermoderne mentaliteit blijkt inderdaad een mythe te zijn, maar dan een die het van zichzelf niet wil weten en die haar niet-positivistische premissen uit haar eigen zichtveld bant. Wanneer we hierop het psychoanalytisch vertoog loslaten, ontdekken we aan de basis van een oppervlakkig rationalisme een niet rationaliseerbaar verhaal – niet rationaliseerbaar in de zin dat het niet gaat om een rationele structuur waarvan het verhaal dan een symbolische weergave of een narratief supplement zou zijn dat door een gepaste exegese verwijderd kan worden zodat de rationele kern transparant wordt. Nemen we als verhaal bijvoorbeeld de joods-christelijke traditie. Wanneer we het christelijk verhaal zouden ‘ontmythologiseren’ door het te ontdoen van zijn symbolische aspecten, komen we niet uit bij een rationele kern, zoals een duidelijke en uitvoerbare sociale ethiek. We stoten integendeel op een kern die niet-rationaliseerbaar is door het *skandalon* van het kruis en het excessief



gratuite van de liefde.

Het filosofisch atheïsme, product van de moderniteit, heeft nochtans God gedood door hem als functie te installeren in de cultuur en dan vooral in de moraal. God als auteur van de natuurwet heeft zichzelf niet overleefd. Al te dikwijls echter wordt Nietzsches autopsie van God in §125 over *Der tolle Mensch* uit *Die fröhliche Wissenschaft*<sup>18</sup> gelezen in het register van een atheïstisch statement. Dit zou echter een subject verraden dat de ware toedracht van Gods bestaan filosofisch heeft achterhaald. De ‘dood van God’ is geen propositie over God en diens objectieve al dan niet bestaan maar de beschrijving van een gebeuren, met name de ervaring van het loskomen van de moraal van haar centrale goddelijke coördinatie, die verzwindt. Hoezeer Nietzsche ook in andere geschriften tekeer gaat tegen het christendom en zijn moraal van het ressentiment, het gaat hier in deze context louter om het historische failliet van de morele God.

De God die terugkeert is dus geen dode God die ineens (weer) tot leven komt. Is het dan een andere God? Neen, uiteraard niet, de God die terugkomt is nog steeds die van het christendom. Dezelfde God dus? Neen, ook niet, want dan zou God zich tijdens de moderniteit hebben verstopt (in de dood) om nu weer tevoorschijn te komen, wellicht vol wraak en triomf. De God die terugkeert is geen entiteit, identiteit of substantie, maar een gebeuren, namelijk de terugkeer. God is zijn terugkeer in die zin dat er bij de terugkeer niet iets goddelijks achterblijft in de sacrale veiligheid van een ongenaakbare transcendentie.

Nu er geen filosofisch taboe op God meer rust, merken we dat God, of althans de godsdienst, terug in het specifiek filosofisch én algemeen cultureel vertoog verzeilt. De terugkeer is geen effect van de falsificatie van het atheïsme maar van het verval van een wereld, namelijk de moderniteit, die getekend werd door wat dergelijk atheïsme mogelijk maakte.

### **Sporen van terugkeer**

In de 20<sup>ste</sup> eeuw, de eeuw van de hermeneutiek, werd het filosofisch taalgebruik minder rationalistisch, meer ‘mythisch-poëtisch-religieus’, onder meer door de psychoanalyse, vooral dan van Carl Gustav Jung. Vattimo zelf acht de impact daarvan op zijn beurt mogelijk door het ‘methodendebat’ aan het eind van de 19<sup>de</sup> eeuw. De revaluatie van het ‘verstaan’ naast het ‘verklaren’ leest Vattimo niet als de installatie van een epistemologische oppositie binnen de metafysica maar als een teken van wantrouwen jegens de compulsieve primauteit van het technisch-wetenschappelijk bestel in de moderne cultuur. Het puur rationele denken zou elk perspectief op de fundamentele levensvragen afsnijden<sup>19</sup>.

Het hele denken van Heidegger mag gerust doordrenkt heten van religieus aangestuurde taal. Derrida wijst er tevens op dat het denken niet langer in staat is het metaforische uit zichzelf weg te saneren tot de filosofie een zuiver conceptueel vertoog overhoudt en suggereert zelfs dat wat het filosofisch vertoog draagt en verstoort, ‘theologisch’ van aard zou kunnen zijn. Ook Vattimo’s eigen denken is niet vrij van die religieuze teneur. Waar in het filosofisch vertoog de *caritas* opduikt, zo verkondigt Vattimo, daar herkent de nihilistische hermeneutiek haar eigen christelijke wortels. Nu, in de laatmoderniteit, begrijpt de filosofie alles: de hele secularisatiebeweging had dus inderdaad een bestemming, met name de systematische uitpuring van het heilige, van God, van de leer van Christus, van de oorsprong. De *kenosis* enerzijds en de verzwakking van het denken anderzijds zijn twee convergente lijnen gebleken waarlangs het transcendente indaalt in de wereld en de werkelijkheid zich vanaf nu nihilistisch afwikkelt.

Vattimo beschouwt de terugkeer van God als het wezenlijke van de christelijke godsdienst. De terugkeer van God behoort tot het wezen van het christendom zoals de verzwakking tot het wezen van het zijn hoort. Net zoals verzwakking geen metafysisch thema is, als betref het een zijnsmodus, is de terugkeer geen theologisch thema, als betref het een goddelijke categorie. Terugkeren treft het gebeuren van God en de godsdienst zoals verzwakking het zijn als gebeuren treft. Terugkeer en verzwakking zijn noch oorzaak, noch gevolg van elkaar, maar vinden elkaar in een in elkaar overlopende nabijheid. De laatmoderniteit ziet God terugkeren zoals ze het zijn ziet verzwakken.

De terugkeer, als wezen van de godsdienst, is dus een hermeneutisch gegeven in de zin dat het God aan de interpretatie uitlevert. *Het woord is geest geworden*, luidt de titel van de vertaling van Vattimo’s *Dopo la Cristianita*. Onder ‘hermeneutisch’ dient tevens verstaan dat het niet gaat om een denkoperatie die God op onto-theologische wijze weer binnen filosofisch bereik brengt, noch om een dialectisch proces waarbij de verzwakking als de oorzaak fungeert van de terugkeer van God – bijvoorbeeld vanuit de tragische ervaring van de onoplosbaarheid van de menselijke conditie – want dan zitten we weer in de causale schema’s van de metafysica. De terugkeer moet met andere woorden positief verstaan worden als toe-val.

De ethisch-nihilistische hermeneutiek van Vattimo wordt hier epistemo-theologische invulling van de secularisatie: God is openbaring in de laatmoderne vorm van terugkeer als flux van interpretaties, en de boodschap dat er alleen nog boodschappen zijn is de ultieme en bestemde betekenis van de Goede Boodschap.

### Positiviteit van de terugkeer

De terugkeer kan ook op niet-filosofische wijze gebeuren, bijvoorbeeld in wat Vattimo het collectief bewustzijn noemt. Daar neemt de godsdienst echter al gauw tragische en apocalyptische trekjes aan. De na-oorlogse moderne mens vertoont immers de niet-filosofische reflex om, geconfronteerd met dreigingen van wereldformaat zijn heil te zoeken bij een kracht die groot genoeg is om dergelijke dreiging te stoppen. Te dien einde fantaseert hij zich weer een metafysische god die hem het illusoire recht geeft op fundamentalistisch geweld of een hoop die louter op escapisme is gebouwd. Het is aan de filosofie om dit collectief bewustzijn de *positiviteit* van de terugkeer te tonen<sup>20</sup>, met andere woorden te vermijden dat een massale nostalgie naar de vaste gronden van weleer de actuele terugkeer karikaturiseert, zinloos maakt of botweg ontkent. Die *positiviteit* bestaat erin dat de terugkeer van God niet betekent dat een oud en vergeten opperzijnde plots opnieuw ten tonele wordt gevoerd maar dat God aan ons gebeurt als boodschap, oproep tot interpretatie, nihilistische *caritas*.

Dit gebeuren is geen stom of blind toeval maar een toe-val, dat wil zeggen een zijnsgebeuren dat aan het manipulatieve initiatief van de mens ontsnapt. Het is de godsdienst – telkens te begrijpen als (ervarings)inhoud, niet als dogma of liturgie – zelf die zich hier en nu als terugkeer aandient. Er is niet in eeuwigheid één God en dé godsdienst als menselijk complement van God die zonder dat dit wezenlijk hun waarheid raakt ineens zomaar weer opduiken in hun onveranderlijke en oorspronkelijke gestalte. Neen, de terugkeer behoort tot het wezen zelf van de godsdienst, van het Godsgebeuren. Daarom moeten wij die terugkeer als positief feit hier en nu, als mogelijkheid en uitdaging verstaan, haar weghouden van nostalgie en escapisme en haar niet futiliseren door al dan niet beredeneerde religieuze restauratiebewegingen langs de lijnen van een terugval in de kritische schema's van de moderniteit of de irrationeel-hiërarchische posities van de premoderniteit.

Naast positiviteit als erkenning van de religieuze ervaring van de terugkeer, moeten we die terugkeer dus ook begrijpen als mogelijkheid, uitdaging, toekomst en hoop. Het positieve van de terugkeer wordt dan dat hij de secularisatie als bestemming toont en aanvaardbaar maakt, onder meer door zijn afstand van het heilige en metafysische geweld – een afstand die bij wijze van spreken rechtevenredig toeneemt met de verzwakking. In die zin moet duidelijk zijn dat religie geen theoretische verklaring verschaft, geen substantie of essentie blootlegt. Religie is iets dat met ons gebeurt, dat ons overkomt. De filosofie kan door de zwakke ontologie met haar ethische implicaties en haar hervinden van de *caritas* duidelijk maken dat de terugkeer van de godsdienst als een uitdaging, als positief toe-val moet ervaren worden, als actuele mogelijkheid die ons hier en nu

wordt geboden. Het nihilisme wou immers een verhaal van bevrijding brengen, zoals wij dat toch van het christendom verwachten. Daarom is Vattimo's nihilisme volgens hem de kans die we moeten grijpen om de bevrijding voorbij de metafysica en het aloude 'ware' geloof te vinden...

Daarmee hangt dan weer samen wat Vattimo noemt de 'ervaring van afhankelijkheid'. Dit heeft uiteraard niks te maken met onderdanigheid, maar hoe kan dan afhankelijkheid sporen met de bevrijding die het nihilisme belooft? Voornoemde ervaring is de zwakke, hermeneutische versie van wat de theologie de 'creatuurlijkheid' of de ervaring van het geschapen-zijn noemt. De ervaring van afhankelijkheid duidt op het toebehoren aan het zijnsgebeuren dat nooit een menselijk initiatief kan zijn, maar wel stichtend is voor het menselijke (zelf)verstaan. Het duidt op het toebehoren aan een christelijke traditie van interpreteren, seculariseren, verzwakken, indalen. Deze ervaring is evenwel niet vrijblijvend. Het 'ware' geloof bestaat erin die traditie (de secularisatie, de verzwakking ...) op te nemen en voort te zetten in plaats van ze terug te draaien. De positiviteit van de ervaring van de terugkeer impliceert een richting, een zin. Om afhankelijkheid als bevrijding in plaats van knechting te begrijpen, moeten we de terugkeer als afstand van de oorsprong lezen.

### **Toekomst, afkomst, afstand, oorsprong**

Schepping en schepper worden bij Vattimo niet langer begrepen in termen van 'oorsprong'. Hij wijst het "Sicut erat in principio et nunc et semper et in saecula saeculorum" resoluut af. Dergelijke noties horen tot het transcendentiedenken. De oorsprong geldt daar als onbetwifelbaar 'begin-sel' waaruit de hele (morele) werkelijkheid kan worden afgeleid. Er bestaat daar dan ook geen enkele epistemologische strategie die aan dat absolute beginsel kan tornen. Alles en allen zijn de oorsprong rekenschap verschuldigd. De oorsprong is in staat een absoluut rigide hiërarchie te genereren en in principe voor eeuwig te determineren.

*Pietas* maakt het mogelijk de terugkeer van God te lezen als afstand. Die afstand draagt niet alleen de connotatie van afstand tot de oorsprong, maar ook die van afstandname van oorspronkelijkheid. Die oorspronkelijkheid toont zich in categorieën als 'scheppende' almacht, eerste en hoogste beginsel, *causa sui* ... en geldt daarom als totalitair. Zij is transcendentie, ongenaakbaar en eist absolute onderschikking. Door afstand te doen van een dergelijke oorspronkelijkheid, verliest de oorsprong zijn gewelddadig karakter. Aan de oorsprong zit dan geen onveranderlijke, onbewogen God die een totale terugkeer naar zichzelf afdwingt. God openbaart zichzelf, dat wil in de filosofie zeggen: Hij geeft zichzelf<sup>21</sup>. Hij openbaart dus niet iets over zichzelf, intussen aan zichzelf gelijkblijvend en

‘onaangetast’ door zijn openbaring. God *lijdt* aan openbaring, zou men mogen stellen. Hij openbaart zich als *caritas* in de patristiek, scholastiek, renaissance en Verlichting, en ook nu. God legt in de menswording en het kruis de religieuze almacht af en kan daarmee niet meer terug naar de oorsprong. Mocht God zich na de verrijzenis nog verhalen op zijn scheppende almacht, dus op zijn religieuze, pre-metafysische status, dan zou dat impliceren dat de *kenosis* niet wezenlijk God betreft, maar slechts als een ‘secundair kenmerk’ geldt. God wordt echter de afstand tot en van de oorsprong zelf, een gebeuren dat die oorsprong achterlaat. Dat achterlaten van de oorsprong is tevens (de nihilistische oriëntatie van) de *kenosis*.

De laatmoderniteit, zegt Vattimo, is waar de godsdienst de oorsprong loslaat, waar de oorsprong zijn positie verlaat. Dat is eigenlijk al in gang gezet met Christus zelf, de incarnatie als zelfontleding van God. God doet afstand van zijn oorspronkelijke almacht in de menswording. Hij keert dus niet terug in de oorsprong als vaste grondslag waar de blauwdruk van de werkelijkheid voor eens en altijd werd vastgelegd in een onwrikbare natuurwet. Vattimo herkent hierin de beweging die hij filosofisch heeft geduid als de verzwakking die de laatmoderniteit typeert. Pas nu, in de laatmoderniteit, wordt deze waarheid ten volle begrepen.

De terugkeer mag dus geenszins begrepen worden als een terugkeer van God die de mensen vraagt terug te keren naar Hem-als-oorsprong, maar als terugkeer van een oorsprong die de historiciteit radicaliseert. De terugkeer refereert niet aan de oorsprong als historische ijk maar aan een oorsprong die zichzelf steeds geeft, die steeds toe-valt. Die gave laat zich ‘meten’ aan de afstand, waarbij het ‘meten’ dient verstaan als het bedenken van de secularisatie. De God die terugkeert is niet de God van de metafysische, transcendente oorsprong, onaangedaan door geschiedenis en bestemming. Het zwakke denken ontmoet een God die terugkeert in de afstand tot de oorsprong. De laatmoderne God laat de categorieën los die hem inschreven aan de oorsprong. Niet dat de categorieën zelf veranderden, die heeft de metafysica immers voor altijd vastgelegd. De categorialiteit van God zelf is verdwenen. God keert niet terug in zijn oorspronkelijke categorieën, maar keert terug in de afstand. Dat, nogmaals, is de betekenis van secularisatie bij Vattimo.

De overgang van de terugkeer in de oorsprong naar de terugkeer in de afstand mag niet volgens een dialectisch schema worden begrepen. De overgang, dus de geschiedenis als secularisatie, moet worden begrepen vanuit de afkomst. God liet zijn categorialiteit niet achter door een epistemologische ingreep van buitenaf waardoor hij die categorieën onder dwang – van welke almacht? De Boze? – moest afstaan. De overgang van de afstand-van-geschiedenis naar de afstand-van-oorsprong loopt langs de lijn van de afkomst of de bestemming.

De metafysische herinnering van de oorsprong voerde de actualiteit terug naar een letterlijk voor-historisch absoluut nulpunt. Op elk moment van de geschiedenis wordt die oorsprong geacht ten volle maatgevend aanwezig te zijn. De afstand tot de oorsprong is van morele eerder dan van historische aard. Nooit mag iemand de eeuwig ingeschreven natuurwet overtreden, de oorspronkelijke blauwdruk van elke menselijke moraal. Dergelijk absoluut nulpunt laat geen 'morele evolutie' toe.

Op die manier ontkent de metafysica de historische eigenheid van elke actualiteit en lost ze die eigenheid op in een chronologie, een Historie die volledig onder de vorm van een deductie voortkomt uit de oorsprong. Het her-inneren van de terugkerende oorsprong betekent voor Vattimo de oorsprong actualiseren. Het originele is steeds het actuele. De religieuze ervaring bestaat uit wat gebeurt met de oorsprong en niet uit wat gebeurt vanuit de oorsprong. Afkomst wordt door het zwakke denken gedacht als door *kenosis* bestemde overgang van metafysische eeuwigheid naar nihilistische eindeloosheid of van dialectiek naar eventualiteit. Afkomst is dus, weerom, verzwakking of secularisatie. Secularisatie is het spoor waarlangs de oorsprong als afstand van zichzelf terugkeert in de actualiteit.

Wat Nietzsches autopsie van God voor de filosofie betekent, wil Vattimo overschrijven naar de religie. Net zoals de dood van God bij Nietzsche uiteindelijk tot de emancipatorische figuur van de *Übermensch* zou leiden, blijkt bij Vattimo de secularisatie, God die terugkeert in de afstand, evenzeer een bevrijdende gebeurtenis. Dat komt net doordat de God van de christenen niet bij de oorsprong blijft, maar ervan loskomt en er afstand van neemt. In *kenosis* huist de eigenlijke afkomst van de verzwakking en van het nihilisme. Door het christendom als een geschiedenis en niet als een eeuwige waarheid te beschouwen kan die afkomst een afstand zijn, een loslaten en een toekomst.

Doordat de afstand niet alleen een afstand-van, maar tevens een afstand-tot is, gaat het niet om een dialectische opheffing van de oorsprong en de almacht. Afstand nemen van de oorsprong wil bij Vattimo niet zeggen dat hij wordt ontkend of afgeschafte, hetgeen gewoon de metafysisch versie van 'God is dood' zou zijn. Doordat de afstand-tot tevens een afstand-van is, gaat het ook niet om een differentie. De afstand tot de oorsprong is niet de metafysische frustratie omwille van het principieel uitstel dat (in naam van de Wederkomst?) het herwinnen van de oorspronkelijke eenheid verbiedt. Het gaat dus wel degelijk om een afkomst in het ontologische, niet in het differentiële register.

Secularisatie opent een toekomst omdat ze de godsdienst heeft losgemaakt van de oorsprong als nulpunt. De oorsprong beweegt mee langs de lijn van afkomst en traditie. Een dergelijke oorsprong gaat ons hier en nu aan, roept ons op tot een oorspronkelijke, actuele verhouding tot God. Wanneer de oorsprong wordt

begrepen in termen van afstand, afkomst en toeval, dan pas opent de actualiteit op een toekomst.

Zo komen we weer bij Vattimo's epistemo-theologie terecht: de oorspronkelijke verhouding tot God die eigen is aan de laatmoderniteit is de erkenning dat er slechts boodschappen zijn, geen feiten. Feiten die een ware realiteit uitmaken veronderstellen een oorsprong die vandaar uit de ware toedracht van de wereld vastlegt. De goede boodschap ligt volledig besloten in de nihilistische hermeneutiek van de actualiteit. Het nihilisme schort de verhouding tot God op, zodat Vattimo's epistemo-theologie tevens een pantheïsme wordt. God is, op een functionele rest na, ingedaald in de wereld als 'ongoing conversation'<sup>22</sup>, als eindeloze 'multiloog'.

### **Filosofische duiding van de 'terugkeer van God'**

Stilaan gaat Vattimo het zijn uit zijn ontologie bijna identificeren met openbaring uit de theologie, een identificatie die zich centraal in Vattimo's begrip 'secularisatie' voltrekt. De hermeneutiek vindt haar diepe zin in de aansluiting op haar traditie, met name de joods-christelijke, die niet alleen de religie van het boek is (interpretatie, joods), maar ook die van de incarnatie en *kenosis* (christelijk), van God die 'afdaalt'<sup>23</sup>. Waarom is *kenosis* nu zo cruciaal voor de filosofie? Omdat ze het probleem oplost dat oplicht wanneer we het "Het zijn wordt veelvuldig uitgezegd" (*Metafysica IV*, 2, 1003 a 33) van Aristoteles 'besmetten' met het "Nadat God vroeger vele malen en op velerlei wijze tot de vaders gesproken had door de profeten, heeft Hij nu [...] tot ons gesproken door de Zoon" (Heb1:1-2) van Paulus. Meer precies gaat het inderdaad om een contaminatie van het Aristotelisch substantieel, of zelfs van het louter ontologisch pluralisme door het Paulinisch 'historisme'. Waar bij Aristoteles het zijn een vaste plurale structuur heeft, vormt de plurale waarheid het adequaat uitzeggen ervan. Bij Paulus is er sprake van gebeurtenissen en betekenissen die door een kenotische oriëntatie nieuwe betekenis krijgen: van substantie naar gebeuren, van een *substantieel* naar een *eventueel* (Heideggeriaans) zijn. Ook dit noemt Vattimo verzwakking.

De ontologie van de verzwakking en de theologie van *kenosis* ontdekken hier mekaar, niet zozeer als twee omwegen die vanuit eenzelfde oorsprong tegelijkertijd de ene waarheid eindelijk totaal ontsluiten of twee op het eerste zicht moeilijk verzoenbare deelwaarheden die in een dialectische beweging worden *aufgehoben* tot één diepere waarheid, maar als een bestemming van het zijn, die beide ontdekken. We vinden in deze tijd niet zozeer de authentieke oorsprong terug 'zoals het was', om die nu te herstellen alsof er nooit een metafysica was geweest, neen, het gaat om het herinneren van het vergeten van de

oorsprong die gebeurt als afstand, afkomst en toekomst. Die oorsprong is de trinitaire theologie, de indaling vanaf de schepping, het moment van de incarnatie, de moderniteit en, kortom, de secularisatie als de christelijke traditie als enige waarin een hermeneutiek nihilistisch kon worden.

Er is dus wel degelijk meer aan de hand dan de loutere vertaling van een filosofisch thema, namelijk de eventualiteit van het zijn, in bijbelse en theologische termen. De convergentie van de filosofische en de theologische traditie is geen ‘ontdekte *adaequatio*’, objectief vastgesteld aan het einde van een geschiedenis die kan gereconstrueerd worden als dusdanig ingericht dat de onvermijdelijke en onveranderbare totaalwaarheid systematisch moest verschijnen. Deze benadering vloekt overigens met een wezenlijke waarheid die wordt ontdekt, met name de toe-valligheid van het zijn. De secularisatie valt ons toe en zowel de filosofie als de theologie constateren dat, niet zomaar als academisch *fait divers*, maar als oproep. De traditie mag dus niet gereconstrueerd worden tot een logische geschiedenis, aangezien dan afbreuk wordt gedaan aan de radicaliteit van de historiciteit, aan de toe-valligheid. Het lezen van de tekenen des tijds is dus zeker – zowel in de bijbelse (bv. Mt 16:3) als filosofische connotatie – iets anders dan het registreren van het verloop van de tijd sinds de oorsprong.

De theonome afkomst van de verzwakking komt pas nu aan het licht waardoor vorige denkers niet in staat waren de tekenen van deze tijd te lezen in het bevrijdende register van de secularisatie. Doordat noch Nietzsche, noch Heidegger de secularisatie radicaal doordachten en geen van beiden dus het verband onderkende tussen enerzijds de dood van God en het nihilistische verval van het zijn en anderzijds de incarnatie en de dood van Christus aan het kruis, bleef volgens Vattimo de ontologie van de verzwakking voor hen verduisterd. Ze zagen niet hoe *kenosis* zich aan de filosofie presenteerde als icoon van het zijnsgebeuren. *Kenosis* be-tekent dat zijnsgebeuren door er de richting van aan te geven, door een ontologische inclinatie op te leggen. Heidegger ontwaarde alleen de inclinatie, het verval, waardoor hij niet kon bevroeden dat het nihilisme van de laat-moderniteit eigenlijk een goede boodschap behelst en geen crisis waarin een ander-dan-metafysisch zijnsverstaan zal toekomen. Nietzsche beseftte dat de mens het (eerste) nihilisme nog lang als tragisch zou ervaren en pas na lang rouwen om de teloorgang van de zekerheden die tragiek positief zou gaan (be)leven (tweede, voltooid nihilisme). Bij beide denkers blijft nihilisme toch nog eerder pejoratief en secularisatie een eerder marginaal effect van culturele processen. Daarom ging de hele thematiek van de bevrijdende terugkeer aan hen voorbij.

*Kenosis* als oorsprong leert ons dat het niet gaat om de tijd sedert de schepping als de ware geschiedenis volgens de newtoniaanse maat van het zijn. Weerom, het gaat niet om de mythische uitdrukking van iets dat de filosofie op haar beurt heeft



ontdekt, namelijk de definitieve structuur van het zijn. Het emancipatoire in plaats van dogmatische karakter van de geschiedenis kan slechts bedacht worden in het kader van een hermeneutische christelijke geschiedenis, één van verkondigen en uitleggen. Voor Vattimo bestaat immers geen nihilisme buiten de horizon van de secularisatie.

De filosofische betekenis van de terugkeer rust dus vooral in het bevrijdende karakter van het nihilisme. Dit is evenwel niet geheel onproblematisch. Het is immers Vattimo's filosofie die haar eigen theologische afkomst ontdekt, een afkomst die betekenis moet geven aan Vattimo's filosofie. Daar kleeft onmiskenbaar een *petitio principii* aan, maar dat hindert Vattimo niet omdat dergelijke epistemologische vonnissen nog tot de metafysica behoren. Een nihilistische hermeneutiek heeft volgens hem geen last van wat de logica afdoet als redeneerfout.

### **Filosofische duiding van secularisatie**

Het grote misverstand dat Vattimo uit de weg wil ruimen, is dat van de secularisatie als een dynamiek die van buitenaf de religie bedreigt. Secularisatie is, net als de terugkeer, eigen aan het wezen, het afwikkelen van de christelijke godsdienst. Het is dus niet de filosofie die het denken seculariseert, het denken wordt gesecculariseerd omdat het zijn zelf secularisatie is. De vraag naar de secularisatie zal dus niet beantwoord worden door een structurele band tussen filosofie en religie te bepalen, maar door de christelijke en Griekse erfenis door elkaar heen te lezen, door te zien hoe christendom en filosofie door hun interactie de secularisatie blijvend bewerkstelligen. Dus de vraag naar de laatmoderne band tussen filosofie en religie zou pas zinvol en bevredigend beantwoord worden in de mate waarin de secularisatie ernstig wordt genomen.

Een tweede misverstand waar Vattimo tegen ingaat, is dat secularisatie de afschaffing van de godsdienst zou betekenen. Wellicht was dat wel de agenda van het moderne atheïsme, maar hier en nu is een gesecculariseerde cultuur een cultuur die haar religieuze afkomst ervaart als een spoor of echo en niet langer als een uitleg van de ware natuur en structuur van de ultieme werkelijkheden. De secularisatie is een 'transcriptie' van de christelijke leer van de *kenosis* in een ontologie van eventualiteit en verval. Aangezien secularisatie evenwel nihilistisch is, schaft ze weliswaar niet de godsdienst af, maar wel die godsdienst die een verhouding veronderstelt tussen enerzijds de mens-in-de-wereld en anderzijds de heteronome God van het sacrale. Godsdienst is de erkenning opgenomen te zijn in een eindeloze dialoog die geheel vrij is van arbitraire, knechtende normen en principes.

Een derde opmerking betreft de geschiedenis van de hermeneutiek. De secularisatie van het christelijk erfgoed is voor Vattimo de uiteindelijke betekenis van het bestemde toebehoren van de hermeneutiek aan de moderniteit. De filosofie, in haar 'zwakke' gedaante, onderkent haar christelijke afkomst. De verhouding tussen filosofie en godsdienst is dus zeker geen kwestie van de rationele relegitimatie van de religieuze mythe of de invoeging van mythe en religie als noodzakelijke stadia in de emancipatorische geschiedenis van de rede. De hermeneutiek is de plaats waar het christendom voorziet in zijn eigen ontbinding; het zwakke denken maakt de filosofische constatering ervan mogelijk. In dit opzicht is het pertinent dat de hermeneutiek, die als modern programma de rationaliteit wou vrijwaren van mythische elementen, nu zelf de mythe van de objectiviteit ontmaskert en hierdoor de religie rehabiliteert. Hermeneutiek was immers oorspronkelijk bedoeld om los te komen van een christelijke traditie die dogmatisch was geworden. Hierna werd ze bij Gadamer filosofie als dusdanig. Bij Vattimo wordt ze dan nihilistische ontologie, hetgeen pas volledig zinvol en begrijpelijk wordt wanneer ze haar christelijke wortels als dusdanig expliciet erkent.

De verzwakking, zoals de filosofie die vertoont, krijgt door de notie secularisatie een diepere en zelfs positievere, bevrijdende betekenis mee. Secularisatie is verzwakking 'bij uitstek'. Bovendien haalt secularisatie haar betekenis uit het feit dat de verzwakking zich haar religieuze afkomst herinnert. Hierin ziet Vattimo het theologisch argument dat leert waarom de gesecculariseerde wereld niet kan voorgesteld worden door een sacrale orde of een metafysisch systeem.

### **Filosofische duiding van *caritas***

Vattimo ziet een verband tussen de manier waarop aan het 'einde' van de metafysica de ware betekenis van de secularisatie, met name haar nihilistische bestemming en christelijke afkomst, in het filosofisch vertoog is beland en het verschijnen in datzelfde vertoog van termen als naastenliefde, solidariteit en dergelijke. Alleen, wanneer die naastenliefde los wordt gezien van de secularisatie, dus van haar ontologische bedding, dreigt ze weinig meer dan subjectieve, arbitraire sentimentaliteit te kunnen zijn. Zo is het volgens Vattimo net omdat Nietzsche en Heidegger aan *caritas* en dus aan de christelijke wortels van het denken zelf voorbijgingen dat ze het intrinsiek christelijk karakter van metafysicakritiek niet tot in al zijn consequenties konden uitwerken. De volle positiviteit van nihilistische *caritas* kan pas worden geapprecieerd tegen de achtergrond van de secularisatie.

In welke gedaante kan *caritas* zich dan in de filosofie aandienen als de ultieme

betekenis van de christelijke boodschap? In een eerste hermeneutische wending manifesteert zich de verzwakking van objectieve feiten tot interpretaties, waarbij elke gewelddadige transcendente interventie uit het denken wordt geweerd; in een tweede ethische wending verwerft de verzwakking een ethische connotatie op grond van haar geweldloosheid en wordt *pietas* een appèl; in een derde nihilistische wending herkent *pietas* haar afkomst in *caritas* die het zijn buigt naar het model van *kenosis*. Pas bij die laatste wending stoot Vattimo op christelijke afkomst van de verzwakking en wordt zijn hermeneutiek de plaats waar het christendom zijn volle betekenis, namelijk secularisatie, krijgt. Uiteindelijk is het de *caritas* die zijn en denken zodanig richt en bestemt dat de laatmoderniteit zich pas ten volle laat begrijpen binnen een nihilistische hermeneutiek.

De transitie van *veritas* langs *pietas* tot *caritas* wordt geïllustreerd aan de hand van de verstrengeling van twee citaten. *Pietas* is de ontbinding van de boutade die aan Aristoteles wordt toegeschreven: “Amicus Plato, sed magis amica veritas” – “Plato is mijn vriend, maar de waarheid nog méér”. Dit citaat verraadt nog het hele objectiviteitsdenken, het ondergeschikte van de *pietas* en de *caritas* aan de objectivistische waarheid als *adaequatio*. Wat overblijft na de verzwakking van de ene eeuwige waarheid, is de loyauteit aan de leermeester Plato. Dat laatste is te herkennen als *pietas*, het respect voor de sporen van de denkers uit het verleden. Dan brengt Vattimo een uitspraak van Dostojewski, geformuleerd als parafrase van de eerste, ter sprake: “Amica veritas, sed magis amicus Christus” – “De waarheid is mijn vriend, maar Christus nog méér”. Hier leest Vattimo dat, gesteld voor de keuze voor de waarheid of voor Christus, Dostojewski voor Christus zou kiezen. Het eerste luik van deze parafrase refereert aan *pietas* – men verdoemt de metafysische waarheid niet, men neemt haar spoor eerbiedig op, zonder de stringente aanspraken evenwel in acht te moeten nemen – en het tweede luik aan *caritas*. Enerzijds kan *veritas* hier niet gaan om de strikt en exclusief metafysische waarheid, anderzijds ook niet om de waarheid waarmee Christus zich vereenzelvigd in Jo 14:6. Hier lijkt de enig mogelijke interpretatie die waar ‘amica veritas’ wordt begrepen als de *pietas* die haar religieuze wortels nog niet heeft ontdekt. Zij wordt ‘veredeld’ door haar in de traditie en bestemming van de *caritas* te plaatsen. Bij Aristoteles daarentegen vinden we nog een onderwaardering van *pietas* ten voordele van het aanschijn van de objectieve, rationele, eeuwige en ondeelbare waarheid.

*Caritas* betekent dus geenszins het wegvallen van de term ‘waarheid’ uit de filosofie. De waarheid laat er alleen haar transcendente objectivistische pretenties vallen en wordt een waarheid die haar waarachtigheid wint uit de historische socio-ethische immanentie. *Caritas* is geen theoretisch concept dat een toestand beschrijft en dus verandert naarmate die toestand verandert, ze is oproep. Ze verandert niet door de praktijk, ze is zelf praxis. Immers, ze is doorheen de ethiek

zichtbaar geworden, met name in *pietas*, en kan in die zin niet terugvallen op een louter theoretisch schema. *Caritas* waakt over de waarheid in die zin dat ze trouw blijft aan zichzelf, aan de boodschap van Christus, aan de liefde. Liefde als zwakheid in de zin van geweldloosheid, is waarheid. Wie vriendelijk is, kan geen onwaarheid spreken. Om Augustinus te parafaseren, “dilige et quod vis *dice*” of “Bemin, en *zeg* dan wat ge wilt”.

Net zoals we niet overeenkomen iets als waar te aanvaarden omdat het objectief zo is, maar iets pas als waar aanvaarden wanneer we onderling overeenkomen het waar te noemen, zo ook achten we niet iets goed omdat de natuurwet dat objectief als goed voorhoudt, maar noemen we iets goed omdat we dat vanuit de naastenliefde als goed ervaren en bedoelen. De naastenliefde bestaat er in de eerste plaats in, vriendelijk te denken, *pietas* als het aanschijn van *caritas*. Het komt in wezen niet zozeer nog aan op *wat* men denkt, dan wel op *hoe* men denkt. De metafysische strijd tussen opleggen en verwerpen is gestreden, de laat-moderne liefde vraagt dat we ieders denken respecteren, zonder daarom akkoord te moeten gaan. Elke uitspraak heeft iets goddelijks in zoverre die uitspraak getuigt van een liefde die resoluut verzaakt aan absolute normativiteit en objectiviteit. Een uitspraak die haar eigen feitelijkheid opeist, gaat in tegen de goddelijke wil, zogezegd. Feiten steunen op een epistemologische mechanica die nu eenmaal tot de filosofische archeologie behoort. Elke installatie van een realiteit die opgebouwd is uit onwankelbare feiten is een gewelddaad omdat het aan het denken haar vrijheid ontnemt en dus haaks staat op *caritas*, op het christelijke bevrijdingsverhaal. Dat verhaal bevat de oproep mee te werken aan het Rijk Gods, volgens Vattimo dus het nihilistische hermeneutische plasma.

Als *caritas* een oproep bevat, vanwaar komt die dan? Van God uiteraard, maar meer bepaald uit het historische feit van de incarnatie, dus uit de eventualiteit van *kenosis*. Historisch niet in de zin dat het toe-val wordt gereconstrueerd tot een rationeel proces, maar in de zin dat het een *Wirkungsgeschichte* op gang bracht en op die manier constitutief is voor ons denken en bestaan. God is zijn eigen *Wirkungsgeschichte*, is zelf openbaring. Met andere woorden, God is de oproep zelf en godsdienst is het antwoord en het ingaan op die oproep. God blijft niet ‘achter’ die oproep maar engageert zich restloos in *caritas*. Nihilisme is wanneer niets transcendent achterblijft in *caritas*.

### **De betekenis van dit secularisatiemodel voor de theologie**

De thematisering van de ‘terugkeer van God’ in onze cultuur is zeer welkom in een tijd waarin godsdienst, religie en spiritualiteit officieel geprivatiseerd heten en tevens stilaan helemaal ‘vermarkt’ lijken. Vattimo daagt ons uit te bedenken dat en

hoe de godsdienst opnieuw in de publieke ruimte treedt, niet zozeer als iets dat even aan de aandacht was ontsnapt maar als iets dat niet langer kon worden gedacht binnen het aloude oppositionele schema van theïsme versus atheïsme. De godsdienst komt terug als zwak geloof en dit is geen optie maar eigen aan de dynamiek van het christendom zelf die immers secularisatie is. Vooraleer de impliciete verhouding bij Vattimo tussen filosofie en theologie, tussen zwak denken en dito geloven, te onderzoeken, formuleer ik eerst enkele reserves bij Vattimo's secularisatiemodel, als basis voor voornoemde verhouding.

### **Enkele bedenkingen bij Vattimo's nihilistische hermeneutiek**

Deze radicale en provocerende visie op secularisatie gaat verder dan andere varianten op de positieve evaluatie en receptie van de secularisatie. Immers, de meeste modellen behouden de idee van een verhouding tussen God en de wereld in termen van relatie, verbond, bevrijding ... met Christus als middelaar terwijl Vattimo die verhouding herleidt tot een historisch bestemde identificatie waarin geen plaats meer is voor een betekenisdragende transcendentie. Hierdoor laat hij secularisatie uitlopen op een immanentie terwijl bij anderen secularisatie, voor zover niet opgerekt tot de ene naam van de geschiedenis, wordt besmet met 'deseccularisatie'. Vattimo vermijdt deze besmetting en doekt de verhouding op door haar te ontmaskeren als een asymmetrie die steeds in het teken stond van transcendent geweld. Dit geweld kan maar verdwijnen zolang de *kenosis* het register van het zijnsgebeuren is: God verdwijnt achter zijn openbaring die uiteindelijk niets dan nihilistische *caritas* is, met name de boodschap dat alles boodschap is.

De nihilistische bestemming van het zijn vloeit voort uit een radicaal doorgedreven indaling van het transcendente, een ontbinding van het sacrale als structuur. Maar is *kenosis* werkelijk de abdicatie van het transcendente? Is *caritas* wezenlijk immanent? En van waaruit wordt die immanentie bewaakt? In elk geval mag worden gesteld dat de sprekendste eigenschap van het christendom, dat wat het onderscheidt van alle andere godsdiensten en religies, de onvoorwaardelijke en overvloedige liefde is. Christus verkondigt zelf dat het gaat om een liefde voorbij elke heilseconomie. Maar is Vattimo's *caritas* wel dezelfde als de Bijbelse? Of beter: is nihilistische *caritas* de 'correcte' interpretatie ervan? En verder: kan de Bijbelse *caritas* wel strikt filosofisch geïnterpreteerd worden zonder essentiële aspecten te elimineren?

Vattimo kan theologisch aanvaardbaar heten waar hij suggereert dat aan het laatste woord van God, namelijk de menswording en de boodschap dat Jezus de Christus is, niets meer kan worden toegevoegd. Door de openbaring echter te identificeren

met de geschiedenis, met het zijn, dus met secularisatie in eenzijdig kenotische zin, lijkt het sterk alsof God niet in de laatste plaats mens is geworden, maar verder ‘ingedaald’ is, namelijk in een hermeneutisch pantheïsme, met name in socio-politieke, culturele, filosofische sferen die eerder aan verzwakking dan aan sacramentele getekendheid onderhevig blijken. De menswording heeft zo niets van een ‘laatste woord van God’ maar alles van een historische richtingwijzer – en zo begrijpt Vattimo het ook. De menswording, de *kenosis* oriënteert het zijn. De incarnatie is dé icoon van de kenotische verbuiging van het zijn, van haar nihilistische bestemming.

Het denken van het transcendente, of dat nu naar het zijn of naar God wijst, impliceert haar immanentie in de zin van ‘transdescendentie’ (een term van Jean Wahl) of incarnatie, anders zou zij zich net door haar totaal-anders-zijn geheel aan het denken onttrekken en er onbereikbaar voor blijven – hoewel hierin de verschillende theologieën van de grote christelijke denominaties onderling uiteenlopen. Maar die immanentie impliceert op haar beurt geenszins noodzakelijkerwijs het opgeven van de transcendentie want dan zou de incarnatie een louter historisch gebeuren, een eerder spectaculair eenmalig event zijn geweest. Vattimo’s secularisatie behelst evenwel een eindeloze indaling van het transcendente. Op die manier ontwijkt hij de dubbele metafysische val van enerzijds een wereld die wordt opgesloten in een massieve immanentie en anderzijds een wereld onderworpen aan een ongenaakbare transcendentie. Maar hoe dienen we die eindeloze secularisatie te begrijpen als ze niet mag uitmonden in een ongedifferentieerd en totaal homogeen ‘niets’, naar analogie met de entropie uit de thermodynamica<sup>24</sup>? Volgens mij moet Vattimo een ‘functionele transcendentie van de sporen’ in stand houden, zoniet loopt zijn nihilisme inderdaad onvermijdelijk dood in een betekenisloos niets. Vattimo heeft dus een kritische massa aan ‘transcendentie’ of ‘desincarnatie’ (een term van Emmanuel Levinas) nodig om die eindeloze secularisatie te garanderen en haar te vrijwaren van de hermeneutische variant van de ‘hittedood’ uit de thermodynamica. Kortom, Vattimo beseft dat zijn nihilisme moet kiezen tussen de totale immanentie van het niets of het ‘toelaten’ van een transcendentie die als zodanig niet meer functioneert, maar louter nog het nihilisme moet weghouden van de metafysische dreiging van dat niets. Vattimo kan dat doemscenario alleen maar afhouden door de impliciete aanvaarding van een functionele vorm van transcendentie die zich eindeloos aan secularisatie of verzwakking overlevert. Via die functionele rest haalt hij echter ongemerkt, althans voor het zwakke denken zelf, de metafysica binnen in zijn eigen nihilisme. Immers, zij het functioneel of substantieel, de transcendentie blijft werken als grond, als fundament van de verzwakking, hetgeen volgens het zwakke denken zelf een vorm van geweld is waar zij wordt verondersteld tegenin te denken.

Maar Vattimo gaat nog verder om de entropische dreiging af te wenden zonder de radicaliteit van zijn secularisatiemodel los te laten. Hij verklaart namelijk *caritas* ontheven van verzwakking, van secularisatie. Want wie, roept hij retorisch uit, wil nu de liefde verzwakken? De *caritas* is dus zelf niet interpreteerbaar. Maar schrijft Vattimo de *caritas* dan geen metafysische onaantastbaarheid toe? Is op die manier de *caritas* ook niet van geweld doortrokken, wanneer zij toch willekeurig wordt vrijgesteld van secularisatie? Immers, wordt daardoor secularisatie bij Vattimo niet ongemerkt en onbedoeld tot het laatste woord van de geschiedenis, tot het Grote Verhaal van de laatmoderniteit? Op dat moment promoveert Vattimo *caritas* als bestemming tot geloofsact die zelf niet moet beantwoorden aan de eis die aan de rest van het denken worden opgelegd, namelijk de bereidheid tot secularisatie, interpretatie en contaminatie. Door secularisatie als interpretatie van geschiedenis zelf vrij te stellen van de interpretatie die *pietas* oplegt aan alle denken, installeert Vattimo ongewild een historische metafysica. Daarom ben ik van oordeel dat het des te wenselijker is *caritas* open te stellen voor interpretatie, al was het maar om inderdaad uit te maken of haar nihilistische versie wel enigszins trouw kan heten aan haar Bijbelse wortels en de traditie waaraan haar laat-moderne betekenis schatplichtig wordt gemaakt.

Als Vattimo's *caritas* – of filosofische *caritas* in het algemeen – niet kan of mag geïnterpreteerd worden, staat die misschien leeg. *Caritas* kan dan niet gedacht worden, want ze heeft geen betekenis. Ze hoort dus niet tot de realiteit die door Vattimo bepaald wordt als eindeloze stroom van interpretaties. Dat zou erop wijzen dat *caritas* van buiten af secularisatie produceert, wat wil zeggen dat de 'ware' verhouding tussen *caritas* en secularisatie, dus de 'ware' betekenis van het christendom, voor het zwakke denken versleuteld blijft. De eenzijdige overname van de theologische term *kenosis* verbergt een arbitraire voorkeur voor verzwakking als hermeneutisch perspectief. Op die manier verschijnt de afwijzing van desincarnatie en trans(as)cendentie als minstens voorbarig en wellicht onterecht.

Het recht dat Vattimo opeist voor de filosofie om aan geloof en theologie de secularisatie, i.e. Zijn verzwakking, als imperatief op te leggen is wezenlijk modern. Immers, de moderniteit is getekend door de omkering van de positie van de filosofie ten aanzien van de theologie, met name van *ancilla* naar *dominatrix*. Wanneer Vattimo dan vaststelt dat de rationaliteit haar bevoorrechte positie in het denken heeft verlaten en dat daardoor het denken een radicale bescheidenheid moet aannemen, dan gaat hij daar net niet ver genoeg in, door als filosoof aan de positie van *dominatrix* of arbiter te blijven vasthangen. Voor de filosofie zou *kenosis* net moeten betekenen dat ze die positie loslaat, wat Vattimo verzuimt.

In het christendom staat de ontmoeting met de levende Christus centraal. De tekst

op zich doet het hart niet branden (Lc24:32). Door de mens te herleiden tot boodschap wint Vattimo hem weliswaar terug van de (mens)wetenschappen en de bijhorende technologie, maar verliest hij datgene dat het vlees en bloed van de naaste niet prijsgeeft aan interpretatie, namelijk een transcendente symbolische waardigheid, wat in de theologie doorgaat voor het beeld van God. Zorgen voor de naaste, ware naastenliefde<sup>25</sup> – niet gewoon het gemakkelijke lief zijn voor wie ons dierbaar is – kan nooit volledig opgaan in de hermeneutiek van een nihilistische *caritas*. Een waarlijk kenotische en gesecculariseerde filosofie zou net de theologie de gelegenheid laten om datgene te thematiseren waar elke filosofische (en menswetenschappelijke) betekenis verzinkt, onder meer het ‘lijf’. Misschien is dat vlees een bij uitstek theologische of minstens godsdienstfilosofische uitdaging<sup>26</sup>? Vult de theologie langs daar in wat de filosofie openlaat, leeg moet laten staan, met name de transcendentie?

### **De verhouding tussen filosofie en theologie bij Vattimo**

Vattimo werkt een heel eigen verhouding tussen filosofie en theologie uit, maar dan expliciet vanuit de filosofie. Toch blijft dat perspectief mijns inziens nog steeds gedomineerd door de moderne metafysica. *Kenosis* en de incarnatie zijn iconen van het zijnsverstaan en tonen de secularisatie als nihilistische bestemming van het zijnsgebeuren. Het is de filosofie, meer bepaald Vattimo's *pietas*, die voorschrijft hoe de theologie, geloof en kerk zich moeten herprofilieren conform de actualiteit zoals gediagnosticeerd door *pietas*. Deze houding is typisch voor de moderne kanteling waar de filosofie dus van *ancilla* tot *dominatrix theologiae* werd. Het secularisatiemodel van Vattimo kan immers worden samengevat in volgende tautologie: de nihilistische filosofie erkent haar christelijke afkomst op voorwaarde dat die laatste nihilistisch wordt gelezen. Door de dominantie van de nihilistische imperatief komt echter *caritas* plots als een metafysisch c.q. epistemo-theologisch principe in de filosofie aan. *Pietas* ligt in een metafysische mentaliteit verankerd waardoor ze zichzelf aan de oorsprong frustreert. Zo is dan niet zozeer de verhouding tussen metafysica en het ‘voorbij’, maar wel die tussen filosofie en theologie het eigenlijke probleem. Dit ligt gevoelig omdat wat ik hier het eigenlijke probleem noem, Vattimo's oplossing was voor het probleem van de eerstgenoemde verhouding, namelijk van het ‘einde’ van de metafysica. Vattimo's oplossing voor het probleem van ‘voorbij’ de metafysica bestaat in een nihilistische *caritas*, dus in een secularisatie die filosofie en theologie aan een nihilistische imperatief onderwerpt omdat het zo beschikt zou zijn door een God bij wie die beschikking *kenosis* heet. Die beschikking krijgt bij Vattimo iets arbitrairs omdat ze op een tautologie berust: *pietas* onderkent *caritas* als haar afkomst in die zin dat *caritas* zelf *pietas* heeft bestemd. Wat *pietas* ontsluit is dus haar eigen legitimatie, hetgeen de structuur van een *petitio principii* heeft.



Eigenlijk wordt in deze termen veeleer hét godsdienstfilosofisch probleem van vandaag in plaats van zijn oplossing geformuleerd. Wellicht dient de oplossing gezocht te worden in een laatmoderne verhouding tussen filosofie en theologie die het probleem van de verhouding tussen metafysica en ‘voorbij’ ineens meeneemt. Het Franse differentiedenken of de hedendaagse continentale godsdienstfilosofie lijkt hiervoor de meest geschikte kandidaat<sup>27</sup>. Vattimo kan zeker niet beweren dat de voogdij van filosofie over theologie en de daarmee samenhangende betekenissen of toestanden van secularisatie een definitieve verworvenheid uitmaken. Die verhouding kan wijzigen, net zoals de secularisatie kan aflopen en uitmonden in iets anders dan nihilisme, wanneer bijvoorbeeld ‘desecularisatie’ binnen het filosofische zicht komt.

Voor Vattimo is de verzwakking dé term die de verhouding kan uitzeggen en dus de kloof kan dichten tussen de hermeneutische ervaring van het behoren tot het zijn enerzijds en de religieuze ervaring van creatuurlijkheid anderzijds. Zo lijkt voor Vattimo de wederzijdse verzwakking van theologie en filosofie de enige mogelijke dialoogvorm. Voor hem is dus de wenselijkheid van die dialoog tevens een argument voor het zwakke denken. In die zin vermijdt Vattimo twee extreme modellen, waarbij enerzijds theologie en filosofie perfect complementair blijven als de waarheid van het boven- resp. benedenmaanse, of anderzijds beide restloos in elkaar opgaan, een risico dat sommige postmoderne theologieën en de pseudo-intellectuele New Age lopen. Wat Vattimo echter niet vermijdt, zelfs propageert, is een osmose waardoor theologische inhouden als *caritas* en *kenosis* het filosofisch vertoog worden binnengehaald om dan via *pietas* opnieuw het theologisch discours te infiltreren en zelfs te determineren. Het is dan de vraag of zo iets bevorderend of fnuikend werkt voor een van beide of beide disciplines.

Laat mij het probleem van de verhouding tussen filosofie en theologie bij Vattimo aanvatten bij de titel die ons op het spoor van dit uitdagende denken zette: *credere di credere*. Hierlangs kan ik bij de kern van Vattimo’s denken aankomen: de verhouding tussen die twee vormen van geloven: de filosofische en de theologische, het denken en het geloven, de *ratio* en de *fides*<sup>28</sup>.

In *Credere di credere* – vertaald als *Ik geloof dat ik geloof* – zegt Vattimo dat hij niet langer als filosoof spreekt, het academisch vertoog maakt plaats voor een belijdenis. Maar deze belijdenis blijft halfweg steken in een “Ik geloof dat ik geloof” omdat zij gedomineerd blijft door de filosofie. Het feit dat het om een zwakke versie van filosofie gaat, verandert aan deze kwestie weinig. Het eerste geloof (“Ik geloof ...”) is de gematigde filosofische reflectie, de *pietas*. Het tweede geloof (“... dat ik geloof.”) is de godsdienstige houding in de laatmoderniteit die zich overgeeft aan de secularisatie als cultureel proces. Het laatmoderne geloof is dus per definitie zwak aangezien het ontsloten én omsloten

wordt door het zwakke denken. Enkel *pietas* kan immers *caritas* nihilistisch formuleren. Waar het zwakke denken in het begin werd aangebracht als een ‘riskante interpretatie’, wordt Vattimo gaandeweg strenger – en minder zwak – tot waar hij beweert dat de zwakke denkers de plicht en het recht hebben elk denken en geloven dat ingaat tegen zijn secularisatiemodel, te verwerpen. Dit leidt ertoe dat hij zich *als filosoof*, niet als theoloog of gelovige, het recht toe-eigent het Kerkelijk Magisterium te veroordelen.

Vattimo spreekt veel over de impact van het eerste “Ik geloof ...” op het tweede “... ik geloof”, dus over het zwakke en vriendelijke geloof, maar nergens over de omgekeerde impact, alhoewel dat nu juist de grote lijn in zijn actuele filosofie is. Als *pietas* ontdekt de filosofie haar religieuze wortels, de filosofie wordt bestemd door de christelijke traditie die secularisatie is. Het eerste “Ik geloof ...” als zwak statement is dan het effect van het tweede “... dat ik geloof” als horigheid aan de christelijke traditie. Hier legt secularisatie de nihilistische imperatief op als ontubbeling van het “ik geloof” én de onderschikking van het geloof aan de zwakke rede. Het eerste geloof houdt het tweede ervan weg een geloof-‘in’ te worden.

Zijn God en zijn transcendentie *per se* en totaal onderhevig aan de processen die binnen het blikveld van de filosofie (en de menswetenschappen) vallen? Is God onderhevig aan metafysische slijtage of is dat laatste een louter cultuurhistorisch fenomeen dat daardoor ook alleen een cultuurhistorisch Godsbeeld raakt? Is het bannen van het mysterie niet net een modern-metafysische houding? Het mysterie toelaten zolang het zich bereid verklaart geseclariseerd te worden, getuigt toch van (moderne) metafysiek. Bij Vattimo wordt seculariseerbaarheid het demarcatie criterium om door de theologie als waar christelijk geloof te mogen worden erkend. De theologie moet haar mysteries uitleveren aan de nihilistische hermeneutiek.

Toont de theologie dan nergens een eigenheid die haar vrijwaart van totale onderwerping aan de filosofie? Is het kruis niet net datgene dat verhindert dat *kenosis* oplost in secularisatie en alleen nihilistisch-caritatieve sporen nalaat? Is het kruis niet het *skandalon*, het anti-teken dat erop hamert, in Paulinische zin, dat de wereld nooit op zichzelf kan sluiten zonder ten onder te gaan, in elke zin van het woord<sup>29</sup>? Staat niet het kruis altijd deels buiten elke hermeneutiek omdat de wijsheid van God en de dwaasheid van de mens (1Kor1:17-2:16) niet vatbaar zijn voor filosofische analyse of synthese? Heeft het zin het kruis en de glorie restloos te willen seculariseren? Ger Groot formuleert dergelijke vraag in de neerslag van een gesprek met Vattimo als volgt: “Is godsdienst, vooral de katholieke godsdienst, niet méér dan een wijsgerig principe van rationele bescheidenheid? Wil het ook geen *waarheid* zijn [...], hoezeer Vattimo ook volhoudt dat met het christendom

elke transcendentie zichzelf – in de dood van Jezus Christus – ontledigd heeft? Hoe zit het, ten slotte, met het geloofsgeheim dat de Kerk pretendeert van generatie op generatie over te dragen, en dat door Vattimo geheel lijkt te worden gereduceerd tot de receptiegeschiedenis daarvan”? (*Zwak geloof*, 31). Helaas biedt Vattimo de toehoorder, ondanks vermete pogingen van Groot, hierop slechts een sterk ontwijkend antwoord. Dit doet mij (en anderen) vermoeden dat Vattimo zich eerder laat leiden door een mediatieke en trendy *political correctness* dan door filosofische scherpzinnigheid en intellectuele *fair play*.

Deze bedenkingen, samen met de vraag of het nietige, zoals de kenotische theologie dat denkt, wel strookt met Vattimo's nihilistische (en eenzijdige) interpretatie, doen vermoeden dat de referent van de theologie kwetsbaarder, aanwezig, verbondener, 'verschilliger', eerbiedwaardiger is dan die van de laatmoderne filosofie. Er wordt dan nog niet eens over een theologische transcendentie en objectiviteit gesproken, die anders kan zijn dan die van de filosofie. Want als we de metafysica en de onto-theologie toch moeten achterlaten, bestaat er ook geen enkele reden meer om de theologie en de filosofie dezelfde objectiviteit of transcendentie toe te wijzen.

In elk geval lijkt Vattimo staande te willen houden dat de theologie niet onafhankelijk van de filosofie kan fungeren. Het is de filosofie die de secularisatie constateert en daarin een plaats en een rol ziet voor de theologie, die ook gecontamineerd is door de secularisatie. Immers, openbaring is secularisatie, dat wil zeggen dat openbaring het zijn tot secularisatie roept. "Deus *caritas* est" kan door een filosofische bril inderdaad gelezen worden als secularisatie *à la* Vattimo. Maar de theologie lijkt mij het recht te hebben haar vanuit academisch standpunt autonome en vanuit confessioneel standpunt theonome interpretatie, die constitutioneel anders is, geldig te noemen. Uiteraard heeft de filosofie ook nog eens het recht een andere dan Vattimo's interpretatie aan te reiken waardoor ze zelf niet aan de verzwakking is gebonden. Wanneer de theologie vanonder het (epistemo-theologische) juk van de (zwakke) filosofie raakt, zou zij een alternatief denken van de secularisatie kunnen aanvoeren dat door de filosofie in termen van desecularisatie wordt verstaan.

Juist om te vermijden dat zo'n spoor wordt ontsloten, gaat Vattimo erg ver in zijn radicalisering van de secularisatie. Maar intussen maakt hij wel fouten. Vattimo's verzwakking struikelt over de eengemaakte metafysica, zijn *pietas* over het eengemaakte geweld en zijn *caritas* over de eengemaakte transcendentie. Metafysica, geweld en transcendentie werden vervolgens verder vereenzelvigd om verzwakking, *pietas* en *caritas* in elkaars nabijheid te brengen. De filosofische gedachtegang van Vattimo rust dus, weerom, op verregaande, maar zeer impliciete, metafysische operaties. Verder steunen die vereenzelvingen op een

lineaire reductie van *kenosis* en menswording. Passie, kruis en verrijzenis worden maar toegelaten in nihilistische *caritas* voorzover ze zich onderwerpen aan de secularisatie. Binnen epistemo-theologisch bereik kunnen dat amper méér zijn dan literaire effecten.

Anderzijds denkt Vattimo secularisatie dan weer niet radicaal genoeg door. Hierboven werd al aangehaald hoe Vattimo secularisatie zelf ontslaat van secularisering. Nu, zoals John Milbank constateert<sup>30</sup>, het postmoderne rekent met zowat het hele moderne programma af behalve het secularisme. Een werkelijk radicale secularisatie à la Vattimo zou met andere woorden ook de secularisatie zelf moeten seculariseren of verzwakken in naam van *caritas*, wat John Caputo eveneens suggereert<sup>31</sup> en wat Vattimo nu net niét doet. Zoals gezegd moet dat wellicht worden geweten aan zijn vastberadenheid om de terugkeer weg te houden van elke desecularisatie. Dit prijsgeven van de radicaliteit van de secularisatie aan haar ideologische erfenis plaatst Vattimo helemaal binnen de moderniteit, met het zwakke denken in de rol van arbiter die zich het recht toegekend weet over de legitimiteit van (onder meer) de religie te kunnen beslissen.

Wanneer *pietas* en *caritas* samen in het denken verschijnen en tonen dat de ware ethische opdracht van de laat-moderniteit erin bestaat de joods-christelijke traditie te denken, dan kan dit eigenlijk niet als een “Ik geloof dat ik geloof”, waarbij diezelfde traditie zou ‘rechtvaardigen’ dat zij wordt gegijzeld door de filosofie. Die traditie moet tegenover de filosofie, juist gezien de religieuze bestemming van die filosofie, een eigen stem behouden die in de theologie kan klinken.

\*\*\*

Men kan de waarde van Nietzsche en Heidegger voor het denken over de verhouding tussen filosofie en theologie of geloof moeilijk overschatten. Girard noemde zelfs Nietzsche de grootste theoloog van het Christendom sedert Paulus. Hoewel ze het wellicht niet zo hebben bedoeld, vormt de analyse van de dood van God en van de onto-theologie als facet van een metafysica die aan haar ‘eind’ komt een ongemeen boeiende uitdaging aan het adres van de theologie. De vraag is of Vattimo, die zich expliciet in de voetsporen van beide denkers plaatst, deze uitdaging verder aanscherpt. Het woord ‘epistemo-theologie’ uit de ondertitel laat terecht vermoeden dat ik dat betwijfel. Vattimo’s bewering dat Nietzsche en Heidegger in voornoemde analyses de volle betekenis van de impact van het christendom op de metafysica onderschatten, lijkt mij vergezocht. Zeker wanneer zou blijken, wat ik hier als conclusie formuleer, dat Vattimo’s secularisatiebegrip eerder een stap terug dan wel vooruit betekent in de dialoog tussen filosofie en theologie. Immers, als ik mijn hele betoog zou samenvatten in één kritiek, dan besluit ik dat Vattimo zich helemaal invoegt in de zijnsvergetelheid. Deze

veronachtzaming is hier een maat voor de onwil de geheime prijs te wegen die betaald wordt voor de filosofische accaparatie van het theologisch vertoog.

Noten :

1 Het is uiteraard niet onprobleematisch om over ‘dé’ transcendentie te spreken. Onlangs nog maar publiceerden Willie van der Merwe en Wessel Stoker twee maatgevende studies over de complexiteit en veelgelaagdheid van dit begrip: *Looking Beyond? Shifting Views of Transcendence in Philosophy, Theology, Art, and Politics* (Rodopi, Amsterdam, 2012) en *Culture and Transcendence. A Typology of Transcendence* (Peeters, Leuven, 2012). Hier voel ik me evenwel verplicht om voorbij die subtiliteit, een ‘Heideggeriaanse’ houding aan te nemen en over ‘dé’ transcendentie, alsook over ‘dé’ metafysica te spreken.

2 Girard R.; Vattimo G., *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, 2006, Massa – vert. *Waarheid of zwak geloof? Dialoog over het christendom en relativisme*, 2008, Kapellen.

3 Gekende voorbeelden zijn de Onbewogen Beweger, het Ene, de Natuurwet, de Rede, de Geest, de Wil ... maar ook de Materie, de Energie, het Atoom, de basisvergelijking van de Unified Field Theory, Evolutie ... en uiteraard God. De logica waardoor de grond een systeem genereert kan bv. deductie zijn of dialectiek.

4 Voor Heidegger’s begrippen afgrond (Ab-grund) en stap-terug (Schritt zurück), zie *Der Satz der Identität* (1957, Frankfurt a.M., *Gesamtausgabe 11*, p. 41vv) en *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik* (1957, Frankfurt a.M., *Gesamtausgabe 11*, p. 58vv) – vert. *Identiteit en differentie* (tweetalige editie), Amsterdam, p. 27vv; 55vv.

5 Voor Heidegger’s uitwerking van de onto-theologie, zie eveneens *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* (1957, Frankfurt a.M., *Gesamtausgabe 11*, p. 63vv) – vert. *Identiteit en differentie*, Amsterdam, p. 63vv.

6 1996, Milaan – vert. 1998, Amsterdam.

7 Vandaar de gelukkige vertaling in het Nederlands en de minder geslaagde vertaling in Engels (*Belief*), Frans (*Espérer croire*) of Duits (*Glauben – Philosophieren*).

8 Het ‘einde’ van de metafysica is een eerder ingewikkeld thema. Het kan immers niet gaan om een chronologisch vaststelbaar einde, omdat dergelijke vaststelling net typisch is voor de metafysica. Het kan ook niet gaan om een opheffing van de metafysica, omdat dergelijk initiatief typisch is voor de moderne metafysica. Het einde van de metafysica vaststellen of inzetten zou telkens het denken onmiddellijk en onvermijdelijk weer helemaal binnen de metafysica voeren. Het ‘einde’ van de metafysica als thema wordt door Nietzsche, Heidegger en Derrida opgenomen en centraal in hun denken geplaatst. Het gaat er om de ‘dood van God’ als niet zozeer de installatie van nieuwe werkelijkheidsstructuren en kensystemen dan wel het wegvallen van een centrale coördinatie (Nietzsche) waarbij dan inderdaad de nihilistische tendens van het Westers denken, het verval van het zijn zichtbaar wordt (Heidegger) en waarbij tevens de grenzen van het metafysisch actieradius zichtbaar worden (Derrida). Om te vermijden dat het einde van de metafysica in zichzelf keert en dus paradoxaal genoeg niet loskomt uit de metafysica, dient dat ‘einde’ einde-loos te zijn en valt het niet binnen de zelfbepaling van de metafysica te thematiseren. Het ‘einde’ van de metafysica is eerder een proces van *Verwindung*, verzwakking, deconstructie. Het kan zelfs

niet met zekerheid worden gesteld dat de metafysica ooit volledig zal zijn verdwenen. ‘Voorbij’ de metafysica denken impliceert een ‘stap terug’ (zie noot 4), een halt houden vóór de logisch-rationele totaaluitleg van het probleem van de metafysica en het denken afbuigen naar het ongedachte, naar het ontkende, naar het vergetene.

9 Dat kan letterlijk worden begrepen als de waarde die een variabele kan aannemen in de vergelijking voor het ‘industriële-militair’ complex, een huiveringwekkend bedoelde term om het huidig socio-politico-economisch bestel te duiden. In de zijnsvergetenheid van het wetenschappelijk-technologisch bestand, stellen Heidegger en Vattimo, komt zelfs het zijnde niet meer ter sprake – laat staan het zijn als zijnde. De dieptestructuren van de hoogdagen van de metafysica zijn verworpen tot het oppervlak van een nihilistische wereld, waarin zijnden alleen nog waarden kunnen aannemen van variabelen in vergelijkingen die het *Human Resources Management* regisseren. Dat moet niet strikt algebraïsch worden begrepen: in de globaliserende markt worden mensen steeds meer gereduceerd tot kwantificeerbare categorieën, tot waarden dus, zij het als producent of als consument. In dergelijke ‘waardigheid’ zijn mensen perfect inwisselbaar geworden.

10 Voor Heidegger’s denken over technologie, het hoogste gevaar dat erin schuilgaat en de vrijheid als ontologische – dus niet ontische c.q. psychologische – categorie, zie diens *Der Frage nach der Technik* (1953, Frankfurt a.M., *Gesamtausgabe* 7, pp. 5-36) – ‘De vraag naar de techniek’ in *De techniek en de ommekeer*, 1973, Tielt, pp. 29-56.

11 Dit betekent in de eerste, voor-technische plaats dat het aan onze evidenties ontsnapt. Ons denken vertoont namelijk de onontkoombare en historisch bestemde reflex om elke situatie te herleiden tot een probleem dat een wetenschappelijk-technische oplossing vergt. Deze basisstructuur van de werkelijkheid ervaren we als ‘evident’. Het is nu net deze evidentie die Heidegger en Derrida aan de kaak stellen, waardoor ze in mijn optiek net een filosofische grens tekenen voorbij de welke iets zichtbaar wordt dat tot het theologisch bereik hoort.

12 Als de metafysica het zijn vergeet ten voordele van de zijnden, zodat het zijn zelf alleen nog op de wijze van een zijnde wordt gedacht, dan betekent het zijn inderdaad letterlijk niets (niet-iets, geen zijnde) voor de metafysica. Heidegger’s denken voorbij de metafysica vindt net in dat niets het zijn terug als wezenlijke bestemming van de mens. De mens en het zijn vinden elkaar pas daar waar de metafysica niets te zoeken heeft.

13 Vattimo is niet de enige die een verband tussen metafysica en geweld onderkent, dat doen Heidegger, Levinas en Derrida ook. Hij is wel de eerste die metafysica en geweld dermate vereenzelvigd dat alle metafysica gewelddadig is en elke gewelddaad per se metafysisch gemotiveerd is.

14 De vraag stelt zich evenwel of de rijke betekenissen van het niets en het nietige in de exegeese van de kenotische bijbelfragmenten wel restloos op te sluiten zijn in een filosofisch nihilisme à la Vattimo. De exegetische betekenis van *kenosis* vinden we bij Paulus in diens Filippenzenbrief (Fil 2:6-11) als de zelfontlediging van God. Vattimo’s eenzijdige lezing doet echter weinig recht aan de theologische rijkdom van dit begrip. Ten eerste is het niet God die massief indaalt in de wereld, maar is het binnen het trinitaire gebeuren de Zoon die mens wordt, niet de Vader of de Geest. Dat lijkt haarkloverij, maar is zeer pertinent in het begrijpen van Fil 2:9, waar de Zoon wordt verheven. Dat laatste laat Vattimo zonder enige uitleg, dus willekeurig, helemaal weg in zijn lezing van de *kenosis* zodat die restloos past in zijn secularisatiemodel. Ten tweede bestaat de *kenosis* uit een dubbele beweging, eerst de menswording (dienen) en dan de vernedering tot het kruis (gehoorzamen). Ten derde is door de incarnatie het christendom niet langer de religie van het (loutere) Boek geworden

maar de godsdienst van de Levende. De Bijbelse *caritas* staat niet louter ‘genoteerd’, dat woord is net vlees geworden. Daardoor kan *caritas* nooit worden herleid tot de Wet. Vattimo seculariseert het woord tot een filosofisch duidbare term. Op die manier kan de waarheid nooit meer zijn, in de woorden van Heidegger aan het eind van *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik* (1957, Frankfurt a.M., *Gesamtausgabe 11*, p. 77) – *Identiteit en differentie* (p. 87), de god waartoe de mens bidt, die hij offers brengt, waarvoor hij op de knieën valt, musicceert en danst. Zo gaat iets essentieels van het christendom verloren.

Velen drukken hun twijfel uit bij de theologische slordigheid van Vattimo. Caputo verklaart zich bezorgd om de ‘onbedachtzaamheid’ in zijn theologische ‘bemoeienissen’ (Caputo J. e.a., *After the death of God*, 2007, New York, 78). Hij lijkt eerder bekommerd om zijn ‘cultural correctness’ of zelfs ‘trendiness’ (Loose D., ‘De visie van de tijgerkat. Aantekeningen bij Gianni Vattimo’s *Christendom voorbij de metafysica*’ in Groot G. e.a., *Een zwak geloof. Christendom voorbij de metafysica*, 2000, Kampen, 47) dan met theologische nauwgezetheid. Ook Frits de Lange bemerkt zijn “gebrek aan theologisch vakmanschap” en de “nogal botte en onbedachtzame manier waarop Vattimo de bijbelse traditie en de theologische taal van *caritas*, God en incarnatie interpreteert” (de Lange F., ‘Kenotic ethics: Gianni Vattimo, reading the <signs of the time>’ in Zijlstra O. (red.), *Letting go: Rethinking kenosis*, 2002, Bern, 27). Voor een uiterst summiere confrontatie van Vattimo’s filosofische accaparatie van *kenosis* met de theologische duiding ervan bij Hans Urs von Balthasar, die zeer goed vertrouwd was met Heidegger’s denken, zie Meganck, 2005, pp. 151-155.

15 Zie noot 8.

16 Dat ‘iets’ zal echter voor de filosofie een ‘niets’ blijven, in de betekenis die Nancy eraan bedeeft in *La Déclousion : Déconstruction du Christianisme* (2005, Parijs, p. 39). Bij Nancy gaat het bij het christendom om het niet als basisthema van de schepping, niet het niets van het nihilisme dat het niets als principe aanvoert, maar het niets dat van bij het begin de principes ledigt. Door dit *rien* niet te thematiseren en het niets alleen binnen de laatmoderne filosofie onder te brengen, gaat Vattimo volledig aan de mogelijkheid van enige autonomie voor de theologie voorbij. De Schepper en de schepping zijn immers bij Vattimo volop metafysica die weliswaar op dat eigenste moment aan nihilistische tendensen onderhevig raakt. Waar Vattimo het ‘ex nihilo’ van de schepping wellicht als het toppunt van arbitrariteit als categorie van het sacrale zal duiden, sluit Nancy in zijn analyse nauwer bij de theologie aan door het ‘nihil’ van de schepping in het register van het om-niet, *umsonst* te lezen.

17 Op dat eigenste moment waarop het scientistisch vooroordeel jegens de religie bijna gemeengoed is geworden, viel de wetenschap, c.q. de fysica als prototype van geldige kennis, van haar epistemologisch voetstuk door toedoen van ontwikkelingen in de thermodynamica, de relativiteitstheorie en de quantummechanica. Aloude metafysische categorieën die het denken eeuwenlang beheersten bleken door haar ultieme belichaming, de fysica dus, onderuitgehaald. Processen die gepaard gaan met hoge energieën en snelheden binnen heel klein (subatomair) of heel groot (kosmologisch) bereik bleken niet te kunnen worden beschreven aan de hand van begrippen als gelijktijdigheid, invariantie, causaliteit, lokalisatie, behoud ... Niet alleen de waarden van de variabelen verloren hun eenduidigheid (relativiteit), zelfs de variabelen zelf verloren hun betekenis (quantummechanica, althans in haar Kopenhaagse interpretatie). Hierdoor moest het denken ook het grote verlichte dogma loslaten, namelijk dat van de ultieme rationele

verklaarbaarheid van de werkelijkheid. Hoe verdeeld de moderne filosofie ook mocht zijn (bv. empirisme versus innativisme), in één zaak is zij absoluut solidair: de rationele aard van de werkelijkheid. Het sciëntisme is zelf geen wetenschappelijke propositie, dus volgens haar eigen reglement geen geldige kennis. Toch is haar dogma haar dierbaarder dan alle waarheid die zij verstrooit over de wetenschappelijke paradigmata en theorieën.

18 Vert. *De vrolijke wetenschap*, 1999/2003, Amsterdam/Antwerpen

19 Ik betwijfel of Vattimo dit wel juist inschat. Immers, de moderniteit is ook net de periode en de mentaliteit waar de menswetenschappen worden herschreven in hun experimentele en statistische gedaante. Hiermee vervalt eigenlijk het fundamentele onderscheid tussen beide methoden, zoals Heidegger ook aangeeft in *Die Zeit des Weltbildes* (1938, Frankfurt a.M., *Gesamtausgabe* 5, pp. 75-113) – *De tijd van het wereldbeeld* (1983, Tielt). Op het ogenblik, paradoxaal genoeg, dat de thermodynamica, de relativiteitsfysica en de quantummechanica het failliet tonen van het sciëntisme en het einde van de universaliteitsaanspraken van natuurwetenschappelijke kennis inluiden, slaan de menswetenschappen dezelfde weg in als de ‘klassieke fysica’. Dat de filosofie reeds een eeuw lang de objectiviteitsaanspraken van het zogenaamde prototype van degelijke en geldige kennis onderuit heeft gehaald, is nog niet tot het technisch-wetenschappelijk bewustzijn doorgedrongen.

20 De ‘positiviteit’ waarvan hier sprake heeft niets met positivisme te maken. Het gaat om, ten eerste, de erkenning van de terugkeer, niet als feit maar als betekenisrijke ervaring, ten tweede, de erkenning van de morele meerwaarde van die ervaring en, ten derde, de onomkeerbaarheid van (de ervaring van) de terugkeer.

21 De idee van het zijn als gave heeft de filosofie te danken aan Heidegger. De godsdienstfilosofische uitwerking ervan komt vooral toe aan Jean-Luc Marion en diens verkenningen van *don*, *par-don* en *aban-don*.

22 Deze term werd door Rorty geïmporteerd in de filosofie. Ondanks de vroege kritiek op de vitalistische metafysiek in Rorty, ontsloeg Vattimo hem nadien van het label ‘metafysicus’, hoewel hij zijn twijfels had bij Rorty’s loslaten van de ontologie en de religie, hetgeen zijn denken alleen maar iets arbitrairs en dus toch weer metafysisch gaf.

23 Secularisatie is in die zin eigen aan het christendom dat in andere religies elke god strikt vasthoudt aan zijn oorspronkelijke privileges. Zij blijven steeds (gedeeltelijk) buiten de geschiedenis staan. Alleen de God van het christendom geeft zichzelf helemaal in zijn openbaring. Net in die zin is de God van de christenen machtiger dan de almachtige goden uit de religies. Hij kan immers afstand doen van de almacht en toont zo dat hij niet constitutioneel onderworpen is aan een aan hemzelf toegedichte heilseconomie. Een God van de wet en haar rituelen is aan die wet gehouden – zij het niet als subject. Een religieuze God bezit geen enkele vrijheid ten aanzien van de wet. Wie de wet onderhoudt, verdient de eeuwige zaligheid, wie haar overtreedt, wacht de eeuwige verdoemenis. Zo’n God kan niet vergeven, noch kan hij het kwade hart dat achter een feilloos aangehouden formalisme schuilt, vermanen.

24 De vergelijking gaat hier op in zover het bij Vattimo gaat om de gangbare betekenissen binnen de wereld (namelijk de epistemische flux of plasma) als immanent, dus gesloten systeem waaruit geen betekenis wegkomt, noch betekenis van buitenaf kan worden ingevoegd.

25 Moyaert P., ‘Over de naastenliefde’ in: *Tijdschrift voor filosofie*, 56 (2) 1994, pp. 209-236.



26 Symptomatisch of minstens verhelderend in een onderzoek naar de verhouding tussen filosofie en theologie kan de actuele preoccupatie van het kerkelijk leergezag met bio-ethische kwesties en seksuele moraal zijn. Deze preoccupatie ‘verbergt’ op ambigue wijze de ware betekenis van het vlees in die verhouding door die betekenis enerzijds te versluieren achter een ethiek die ze niet uit de Bijbel dan wel uit de metafysica van de natuurwet haalt en anderzijds toch in haar eigenste wezen te bewaren.

27 Momenteel lijkt de continentaal gevoede godsdienstfilosofie zich op te splitsen in drie kampen. Het ene blijft erbij dat het Franse denken nog niet is uitgewerkt en nog verder dient te worden ontwikkeld. Beide andere situeren zich eerder in het Anglo-Amerikaanse denken en staan lijnrecht tegenover elkaar. De enen beweren dat, wil de continentale godsdienstfilosofie haar relevantie niet opofferen aan een dreigend nihilisme, zij de speculatieve traditie van de moderniteit weer moet opnemen na een inmiddels afgelopen periode van postmoderne correctie. De anderen beweren dat de godsdienstfilosofie dan radicaal het niet-speculatieve, ethische pad van de ander moet denken, degene die niet tegenover mij staat maar die ik evenmin tot mezelf kan herleiden. Eigenlijk bestaat er nog een vierde kamp, die de godsdienstfilosofie wil laten dicteren door de theologie, met de vraag of dat dan niet inderdaad eerder christelijke filosofen of (onto-)theologen zijn dan wel godsdienstfilosofen.

28 Gezien de gespannen verhouding van Vattimo met het Vaticaan en Vattimo’s intellectueel onwaardige houding tegenover het kerkelijk leergezag, leek het niet echt opportuun om zijn denken ook nog eens te confronteren met de encycliek *Fides et ratio*.

29 Heidegger wijst er geregeld op dat de waarheid van het zijn niet tussen de zijnden moet gezocht worden. Ook Wittgenstein schrijft in zijn *Tractatus logico-philosophicus* (6.41) dat de betekenis van de wereld buiten móét liggen.

30 ‘The end of Enlightenment: Post-modern or post-secular?’ in: *Concilium* 6 (1992) pp. 39-48.

31 Caputo J.; Vattimo G., *After the death of God*, 2007, New York, p. 83vv.

## ***Recensies***

### **BANKENCRISIS? DIT KAN NIET WAAR ZIJN!**

Joris Luyendijk, *Dit kan niet waar zijn. Onder bankiers*, Amsterdam/Antwerpen, Uitgeverij Atlas Contact, 2015, 208 p. ISBN 9789045028163, 19.99 €

In het najaar van 2008 ging Lehman Brothers overkop. Het faillissement van de Amerikaanse zakenbank kwam als een complete verrassing. We herinneren ons beelden van panikerende Lehman-medewerkers die hun bezittingen in kartonnen dozen door Wall Street droegen. De crash was het begin van een diepgaande financiële, economische en politieke crisis. De doorgaans onverstoorbare Herman Van Rompuy verklaarde, weliswaar zes jaar later, dat wij ‘op enkele millimeters van een totale implosie’ gestaan hebben. Experts maken de vergelijking met een kernramp of hanteren apocalyptische beelden uit de Bijbel. Het faillissement van een mondiaal vertakte bank kon een domino-effect uitlokken, waardoor het hele financiële systeem zou crashen. Zoals *Nine Eleven* in 2001 riep september 2008 het doembeeld op van een diepe maatschappelijke ontwrichting.

Sindsdien is veel geschreven over de barstende ‘financiële zeepbel’, het gebrekkige interne en externe toezicht, deregulering die ongeremde speculatie faciliteerde. Het wilde kapitalisme en neoliberale politieke beleid verloren hun geloofwaardigheid. Toen Greg Smith Goldmann Sachs verliet, schreef hij in *The New York Times*: ‘Wij hadden Griekenland geadviseerd hoe het land zijn schuldenlast kon verbergen met derivaten. Nu adviseerden we hedgefonds hoe ze munt konden slaan uit de Griekse chaos. Intussen probeerden onze zakenbankiers contracten binnen te halen bij Europese overheden om hun te adviseren hoe de rotzooi op te ruimen.’

Joris Luyendijk is geen financieel expert maar antropoloog. Zoals iemand afgelegen bergbewoners in Vietnam bestudeert, zo observeert en analyseert hij het volk van wat we gemakshalve ‘de City’ noemen, maar in feite verspreid is over verschillende Londense buurten, met Brussel en de Amsterdamse Zuidas als bijkantoren. Hij sprak voor de Britse krant *The Guardian* met ruim tweehonderd werknemers en ex-werknemers in het financiële centrum van Europa: ‘*going native in the world of finance*’. Zij waren bereid de zwijgplicht te doorbreken. Zij getuigen anoniem, vaak uit ongenoegen, soms om misverstanden en stereotypen te corrigeren.

De City herbergt geen homogene bevolking. Luyendijk onderscheidt en beschrijft zes subgroepen: de tandenknarsers, de neutralen, de masters of the

Universe, de zeepbelbankiers, de waanbankiers en de koele kikkers. Niettemin delen zij een aantal meningen en normen, praktijken en rituelen, ook een bepaald taalgebruik (*rainmakers, dead killers, quants, muppets*). Vooreerst is er de *code of silence*: vertrouwen impliceert zwijgen. Wie uit de school spreekt riskeert zijn baan, een schadeclaim, alvast zijn reputatie. Voorts onversneden *meritocratie*. De sector lijdt niet onder de gebruikelijks discriminaties: man of vrouw, homo of hetero, jood of moslim zijn van geen tel. Een jonge moslima noemt de City ‘bijna belachelijk tolerant’, iemand anders bestempelt haar bank als ‘ongelooflijk politiek correct’ met betrekking tot moederschap en seksuele intimidatie. (92) Alleen je productiviteit bepaalt je verdienste en dito status. Vandaar harde, maar voor velen verslavende competitie: mijn collega is mijn concurrent. Iemand ontdekte dat zijn bank twee mensen aannam voor dezelfde functie. Kijken wie overleeft! Verruwing van het taalgebruik is een gevolg. ‘Op zoek naar loyaliteit? Dan moet je een hond kopen.’ (79) *Professioneel* heet wie zijn emoties en morele opvattingen thuis laat. Iemand vertelt dat zij in haar eerste week vroeg naar het maatschappelijk nut van een bepaald product en prompt werd uitgescholden voor *socialist*. Luyendijk schrijft: ‘De term *ethiek* komt eigenlijk alleen voorbij in combinatie met *werk*, en betekent zoiets als absolute gehoorzaamheid en toewijding aan baas en bank.’ (89) Ook permanente dreiging: er is bijna geen ontslagbescherming (*zero job security*). Tenslotte: individuele consumenten zijn redelijk beschermd. Voor professionele beleggers en grote spelers op de markt echter geldt *Anything goes*, maar tegelijk *Caveat emptor*: weet wat je koopt, lees de kleine lettertjes. ‘Stel, je koopt een blikje tonijn, maakt het thuis open en ontdekt dat er hondenvoer in zit. Hé, denk je dan, er staat toch *tonijn* op de verpakking? Dan lees je de kleine lettertjes: *kan ook hondenvoer bevatten*.’ (95)

Uiteindelijk lijken de verhalen uit *Planet Finance* erg op hetgeen in andere sectoren steeds meer gangbaar geworden is: in ondernemingen, maar ook in de politieke, de medische, de artistieke en de academische wereld. De City toont wellicht op haar eigenzinnige en wat uitvergrote manier de ‘cultuur van het nieuwe kapitalisme’, zoals beschreven door Richard Sennett in *The Corrosion of Character*.

Luyendijk schreef geen vrolijk boek. Journalisten werken vanuit een ‘freudiaanse vooropstelling’. Zij denken dat ontmaskering van het verborgene leidt tot bevrijding. Het klassieke model is Watergate: journalisten onthullen een spionageschandaal, de president moet aftreden. In de bankencrisis echter heeft de bewustmaking van het onbewuste niet geleid tot een grondige verandering. De sector is immuun voor ontmaskering (188). Dergelijke situatie van ‘verlicht verkeerd bewustzijn’ noemt Peter Sloterdijk *cynisme* – het woord valt bij Luyendijk herhaaldelijk. Men weet wat fout loopt, wie het niet kan aanzien stapt eruit, en... het is opnieuw ‘*business as usual*’. Het probleem ligt ook niet bij de mentaliteit of de attitude van de individuen: hebzucht, status of geldingsdrang. Het systeem zelf zit fout. ‘Veel wijst erop dat de wereld van het geld geen opknabbeurt

of grote schoonmaak nodig heeft, maar een nieuw DNA.’ (189). Monopolievorming net zo doorgedreven tot banken ‘*too big to fail*’ worden. Zakenbanken die naar de beurs gaan of fuseren met beursgenoteerde consumentenbanken. Hypercomplexe financiële producten die niet centraal geregistreerd en nauwelijks gereguleerd worden. Kredietbeoordelaars die betaald worden door de banken waarvan zij de producten moeten controleren. Accountantskantoren die bijklussen als consultant. Korte termijn denken, enz. De politiek lijkt slechts in staat tot symptoombestrijding. De regulering en het toezicht zouden supranationaal moeten gebeuren. ‘Hoe krijg je zonder een mondiale regering de mondiale financiële sector weer onder controle? Dat is de lege cockpit.’ (192) Politici, links en rechts van het centrum, zijn ook niet happig om daadwerkelijk in te grijpen. In Amerika, Frankrijk en Groot-Brittannië zijn zij afhankelijk van campagnetotaties. Er is de immense financiële lobby die de regelgeving tracht te beïnvloeden. Er is het fenomenaal lucratieve ‘sprekerscircuit’. Tony Blair bij voorbeeld verdient als adviseur bij een megabank tien keer zoveel dan voordien als politicus. Fundamenteel hebben de grootste politieke partijen zich samen met de toezichthouders gaandeweg geïdentificeerd met de financiële sector. De economist William Buitter gebruikt daarvoor de term *capture*. Helaas schrijft hij geen columns meer voor de *Financial Times* want hij is overgestapt naar de City Group. Luyendijk schrijft: ‘Als ik tot me door laat dringen hoe wankel, amoreel en explosief de mondiale financiële sector is geworden, en hoe diep verankerd, voel ik vertwijfeling als een soort misselijkheid opkomen. Hoe komt dit ooit weer goed, of althans onder controle?’ (193).

Cynisme over de huidige politici, ja. Maar de politiek als dusdanig afschrijven, neen. Het Westen heeft volgens Luyendijk een regeervorm die zich aan de eigen haren omhoog kan trekken uit het moeras. De democratie blijft de beste kans opdat de burgers vreedzaam de macht terugwinnen op het mondiale geldwezen. Dat is meteen de kans voor de sector om zichzelf te hervormen, voor het te laat is. Het Westen heeft zichzelf de afgelopen eeuwen met succes opnieuw uitgevonden. ‘De afschaffing van de slavernij en de emancipatie van vrouwen vereisten veel ingrijpender maatschappelijke veranderingen dan nu met de financiële wereld nodig zijn. Niemand profiteert meer van cynisme over politiek dan cynische politici.’ (196) Sprak Gramsci niet van pessimisme van het weten, optimisme van het hart?

Rob DEVOS (Leuven)

## HOE ONMOGELIJK IS DE LIEFDE?

Dirk De Wachter, *Liefde. Een onmogelijk verlangen?* Lannoo, Tielt, 2014, 111 p. ISBN 9789401421331, 19.99 €

Als vervolg op zijn succesrijke *Borderline Times*, 2012, heeft Dirk De Wachter een aantrekkelijk boekje – het is rijkelijk van citaten uit de literatuur en van reproducties van schilderijen voorzien – over de liefde geschreven. Het is een pleidooi om haar als “gewoon” te zien – en niet als een verheven (en dan wel onbereikbaar) ideaal. Alleen zo maakt ze kans duurzaam en een belangrijk bestanddeel van het goede leven te zijn. In wat hier volgt, plaats ik enkele kanttekeningen bij een betoog dat ik maar al te graag onderschrijf.

De eerste zin van het *Voorwoord* luidt dat duurzaamheid een zeldzaam goed is, op alle vlakken – waarmee wel tegelijk zal bedoeld zijn dat duurzaamheid niet al te veel (meer) voorkomt en bijzonder kostbaar is. Dat geldt speciaal voor de liefde. “Maar hoe komt het ... dat de duurzame liefde, liefde die een groot deel van een mensenleven blijft duren, voor de meesten een na te streven ideaal is?” (7) “Een lange liefdevolle relatie is een ideaal voor de meesten van ons” (7). De Wachter gaat er van uit – dat is belangrijk genoeg – dat het leven alleen zin heeft omdat het eindig is. “Zonder die begrenzing zou het leven ondoenbaar zijn. Dat is de paradox van het leven, en de liefde is net zo dubbelzinnig”. Het zal er dus op aankomen dat niet te willen loochenen, niet te ontvluchten – wat de liefde betreft: te aanvaarden dat het goed is dat de liefde onvolmaakt is, dit is, niet ideaal kan zijn, of moeten we veeleer zeggen: niet ideaal *mag* zijn. Er steekt in het betoog van De Wachter zelf enige dubbelzinnigheid: duurzame liefde, zegt hij, is uitzonderlijk, ze is een prachtig iets wat je iedereen zou toewensen maar “het najagen ervan veroorzaakt veel leed” (12). Is het het aspect duurzaamheid dat leed veroorzaakt, of is het de *idealisering*? Ik denk dat het dit laatste is. Wat De Wachter misschien bedoelt, is dat het op zich nemen van de eindigheid de liefde pas goed en duurzaam maakt – hoewel erkend moet worden dat ze niet “volmaakt” kan zijn. De verwijzing naar het “gewone” – waarover straks – wijst op dit onvolmaakte. Zou het niet veeleer de idealisering, de romantisering zijn, of nog beter – maar het woord komt bij De Wachter niet voor – de *verabsolutering* (waarmee niets anders bedoeld is dan de vlucht voor beperktheid en eindigheid) de oorzaak van de mislukkende liefde kunnen zijn? De Wachter beklemtoont dat de liefde niet maakbaar is, wat haaks staat op “ons aller” idee dat het individu zichzelf gelukkig kan maken, zijn (goede) leven in eigen handen heeft. Hiermee komt de echte liefde, een langdurig gehechte vertrouwensstructuur, in het gedrang (81). Dat is nogmaals de gedachte van de idealisering – het ontvluchten van alles wat op beperktheden en hindernissen wijst. In de zin pleit De Wachter voor het waarderen van het “gewone”.

De Wachter pleit voor duurzaamheid. Als ze niet op het appel is, moet de reden ervan zijn dat men vaststelt dat men de ideale liefde niet gevonden heeft – en velen ondernemen dan maar een nieuwe poging, om niet te zeggen, poging na poging.

De Wachter zegt dat tegenover de blijvende liefde de alomtegenwoordige vluchtigheid en oppervlakkigheid van onze wegwerpcultuur staat en hij ziet een toenemend aantal mensen dat lijdt aan een depressie en een toevlucht zoekt bij de psychiater of therapeut – de verdrietdokter, zegt hij. Het verband tussen het heersen van onze wegwerpcultuur en de bedoelde verabsolutering lijkt me alleen plausibel als, en in de mate waarin, de hedendaagse mens in zijn consumentisme zelf ook een middel ziet om zijn eindige conditie te ontvluchten, in een eindeloze vlucht vooruit van koopwaar naar koopwaar, van nieuw naar nieuw, volgens de idee die Tennessee Williams in zijn beroemde toneelstuk en film *Kat op een heet zinken dak*<sup>1</sup> zo scherp verwoordt. Big Daddy zegt:

“Het menselijk dier is een beest dat sterft en als hij geld heeft dan koopt en koopt en koopt hij ... En ik denk dat de reden dat hij alles koopt wat hij kan, is omdat hij in zijn achterhoofd het idiote idee heeft dat een van zijn aankopen het eeuwige leven zal zijn”.

De verwachtingen van de liefde zijn onmogelijk hoog, zegt De Wachter, “omdat ze door de gemediatiseerde cultuur onecht romantisch wordt voorgesteld (hollywoodiaanse paradijselijkheid, enz.) – waarbij dan niet gezien wordt hoe de voorgestelde liefdes stevast op de klippen lopen, hoe ze façade zijn, pseudo, illusie. Maar misschien dat consumentisme en geromantiseerde liefde veeleer parallelle verschijnselen zijn van een zoektocht naar een overwinning van eindigheid en beperktheid. Misschien dan ook dat het uit zijn op een “romantische liefde” (15), *l’amour-passion*, ouder is dan het hedendaagse consumentisme, misschien zelfs zo oud als onze westerse cultuur of als de mensheid zelf, alvast in die zin dat de *verleiding* om op de vlucht te slaan voor het eindige leven een “antropologische mogelijkheid” is – maar de afwijzing, in de zin van de aanvaarding van die eindigheid, is dat ook. Denken we aan *L’amour et l’occident* (1938) van Denis de Rougemont die de geschiedenis schrijft van de destructieve passionele liefde, en als prototype de onmogelijke liefde van Tristan en Isolde beschrijft - die velen tot op heden (maar dan wel in een modern kleedje gestoken) (onbewust) als ideaal blijven zien<sup>2</sup>. Maar we kunnen nog verder teruggrijpen. Ik verwijs hiervoor graag naar een passage uit de *Odysee* waarin Odysseus – ondanks het feit dat de godin Calypso Odysseus “alles” aanbiedt - een leven zonder dood, zonder veroudering, zonder vermoeidheid en zonder verdriet en waarin het genieten nooit ophoudt - afwijzend reageert en naar Ithaca en zijn vrouw Penelope terug wil. De passage is onder andere becommentarieerd geworden door Martha Nussbaum<sup>3</sup> en door Luc Ferry<sup>4</sup>. Beiden wilden daarmee wijzen op “de twee klippen: geen mens meer zijn (de verleiding tot

onsterfelijkheid), niet meer in de wereld zijn (Ithaca vergeten en zich onderweg ophouden)<sup>25</sup>. Het leven – en in bijzondere mate de liefde – is maar goed midden de beperkingen, binnen de grenzen van onze eindige conditie. Dat is blijkbaar wat De Wachter “het gewone” noemt, dat hij contrasteert met zijn tegendeel.

We leven, zegt De Wachter (18), niet alleen in een graaicultuur, maar ook in een kickcultuur, of noem het een pretpark- of multiorganismecultuur. “Alles moet fantastisch zijn, opwindend ... We zijn op zoek naar ultieme ervaringen, want gewoon is niet goed genoeg. We trachten, nu we weten dat dit kortstondige bestaan op aarde ons enige leven is, naar het paradijs. We willen het ultieme geluk, en we willen het nu” (18). Is dat niet opnieuw het parallelisme? “Jammer genoeg bestaat dat supergeluk niet, is het slechts een fata morgana. We koesteren onwaarachtige illusies, ...” (18). Heeft het ideaal van de onmogelijke liefde misschien de plaats ingenomen van de religie (met het eeuwige leven als belofte)? “Een mens weet, in tegenstelling tot een dier, dat hij dood zal gaan. Met die gedachte kan hij slecht omgaan. Het maakt het leven lastig en soms schijnbaar zinloos. Als we de lat minder hoog leggen voor onszelf, en tevreden kunnen zijn met wat het in essentie beperkte leven biedt, valt er heel wat ongelukkig makende druk weg”. Kortom, zou ik zeggen, de aanvaarding van het eindig zijn van het leven is voorwaarde voor geluk.

Het alternatief? Het heet: “pleidooi om een beetje gelukkig te zijn” (19), “Ik pleit er ten stelligste voor om het dwingende geluksverlangen te verwerpen en te leren om een beetje ongelukkig te zijn ... Van tijd tot tijd een beetje ongelukkig zijn houdt het grote ongeluk weg. Dat impliceert: het verlangen naar heel veel geluk temperen en het ongeluk en het verdriet (leren) aanvaarden, onder ogen zien” (blz. 19). “Een beetje ongelukkig zijn”, dat is de formule van De Wachter om uit te drukken dat de mens zijn eindige conditie best op zich neemt, het conflictuele eraan erkent, maar de last van de beperkingen als (in die zin positieve) voorwaarden opvat om überhaupt geluk (in de liefde, maar in feite in alle levensdomeinen) deelachtig te kunnen zijn.

Halen we enkele toelichtingen aan die De Wachter van het bovenstaande geeft.

Vooreerst. Ook scheidingen, zegt De Wachter, kunnen het gevolg zijn van de kickcultuur. “Sommige gehuwden hebben een mooie verbinding samen, houden nog van elkaar en scheiden toch. Hun relatie kan niet op tegen de impulsiviteit van onze tijd waarin duurzaamheid bedreigd wordt door de drang naar altijd iets nieuws. Toch toont liefde zich vooral in het gewone en niet zo bijzondere” (24). *Gewonigheid*, zegt De Wachter. “Ook in de seks zal het gewone duurzamer zijn, viagra, parenclubs en seksspeeltjes ten spijt” (25).

“Mogen we dan niet gepassioneerd zijn? Een flamboyant leven willen leiden? Natuurlijk wel. Maar daar zal niet de liefde gevonden worden. Op almaar nieuwe kicks volgt onherroepelijk ledigheid en verveling, een klimaat waarin de echte liefde niet gedijt. De toverformule voor duurzame liefde bestaat niet, maar zij ligt zeker in het ‘gewone’” (28).

Een tweede explicatie (35). “Alleen als de liefde al haar facetten (maar niet op een perfecte wijze en dus niet totaal) in zich heeft, kun je spreken van een ware en duurzame liefde”. Koppels komen naar de psychiater of de relatietherapeut met een probleem over een deelaspect. Ze houden nog van elkaar maar hebben geen seks meer. Of ze delen hun visie over opvoeding niet. En man of vrouw meent dat het toch heel moeilijk is om je hele leven seks te hebben met één en dezelfde persoon. Maar, zegt De Wachter, dit afsplitsen van een deelaspect dat een ander aspect weer levensvatbaar moet maken, is geen oplossing. “Het imperfecte is eigen aan de liefde. Door de problemen buiten te sluiten en de domeinen die de liefde omvat op te delen, ben je op zoek naar een onmogelijk ideaal” (36). De Wachter verduidelijkt als volgt (“Erotiek en ouderschap”, p. 36): zo zal de vrouw “die geen seks meer heeft met haar echtgenoot maar wel nog met hem samenleeft in een relatie, misschien haar seksuele verlangens elders gaan bevredigen. Ze zal op termijn eventueel een nieuwe relatie aangaan die daarvoor dient, en waar ze de alledaagse dingen (kinderen naar school brengen, dopjes op de tandpasta draaien en boodschappen doen) buiten houdt. Ze probeert dus twee keer een ideale probleemloze situatie draaiende te houden. In geen van beide gevallen is er sprake van duurzame liefde”.

Een derde toelichting (36). Hieraan gekoppeld een opmerking over latrelaties. “Uit angst voor de banaliteit van het samenleven, gaan sommige mensen latrelaties aan. Ze zien elkaar alleen om speciale en leuke dingen te doen samen. Er ontbreekt dan een wezenlijk deel van de liefde, namelijk de gewonigheid. De leukigheid die wordt aangedragen, maskeert in veel gevallen de dreigende holheid van de relatie.”

Haasten we ons om, samen met De Wachter, te zeggen dat een oordeel uitspreken vaak een onmogelijke zaak is, en dat betekent ook dat het toch verre van ondenkbaar is dat een latrelatie bijvoorbeeld, of een relatie met weinig of geen seks (De Wachter geeft zo'n voorbeeld) toch een goede (“gewone”) relatie genoemd kan worden. Het is natuurlijk ook niet zo dat noch De Wachter noch ikzelf uitsluiten dat, ondanks het belang van duurzaamheid, koppels uit elkaar gaan: het zou vreemd zijn te veronderstellen dat elke echtscheiding het gevolg is van de hier onder kritiek gebrachte idealisering.

Ik knoop bij het geval van de latrelatie graag een bedenking van Luc Ferry<sup>6</sup> aan – met een strekking die veel verder reikt dan wat in zo'n relatie geïmpliceerd is. Voegen we eerst nog de volgende gedachte van Dirk De Wachter toe. “Al is de



geliefde de ‘enige ware’, toch mag hij niet de enige in ons leven zijn. Als we met niemand anders een relatie hebben, en ons geheel wijden aan de geliefde, zullen er waarschijnlijk vroeg of laat problemen van komen.” Om niet uit te doven, om werkelijk te blijven heeft de liefde, zegt Ferry, tussenschakels, sociale bemiddelingen, nodig<sup>7</sup>. Ferry illustreert wat hij bedoelt met een verwijzing naar het boek van Albert Cohen, *Belle du seigneur*, waarin de beide hoofdfiguren, Ariane en Solal, zich, smoorverliefd, terugtrekken in een hotel en de rest van de samenleving buitensluiten:

“Al heel gauw dagen ze elkaar stilzwijgend uit. Ze begrijpen ten slotte dat deze hartstochtelijke liefdescrisis zonder sociale bemiddeling niet klikt en steriel wordt, om niet te zeggen verderfelijk. Ze hebben elkaar overladen met lieve woordjes, ze hebben elkaar omhelsd, de liefde bedreven, tegen elkaar gezegd hoe volmaakt ze wel niet zijn, maar uiteindelijk vervelen ze zich dood”.

De reden is dat ze tussenschakels nodig hebben, sociale bemiddelingen, een middenterm, zodat hun liefde een concrete vorm kan aannemen en niet verkommert. Hetzelfde ervaren we net zo, zegt Ferry, met onze vriendinnen en vrienden, met onze vrouw en onze man, onze minnares en onze minnaar, maar ook met onze kinderen: “we hebben bemiddelingen nodig, overgangsobjecten door middel waarvan onze liefde zich ‘articuleert’, een bijzonder karakter krijgt en een concrete vorm aanneemt ... Je kunt niet de hele dag tegen elkaar zeggen ‘ik hou van je’, ‘je bent een schat’ of je kinderen op hun wang zoenen ... Het is nodig dat we de liefde ‘articuleren’”, dat ze vorm en inhoud krijgt door middel van relaties en van activiteiten met anderen.

Ten vierde (45). De Wachter wijst op het “spanningsveld tussen verschil en gelijkens” dat in de liefde steeds blijft bestaan (45). En dat men niet moet zoeken uit te schakelen. “De liefde verbindt in verschil. Dat wil zeggen: de ware liefde erkent de ander als de andere en heeft niet de behoefte om hem te boetseren tot een egocentrisch geprojecteerd ideaal” (45). “De liefde ... doorbreekt ... de zelfgenoegzaamheid van het individu. Een ander komt binnen in ons leven en plots hebben we niet alles zelf in handen. We zijn dat niet gewend, en vinden de verschillen al snel storend. De ergernis daarover groeit, de tegenstellingen gaan ‘inbunkeren’ en we beëindigen de relatie. ... Meestal lost dat op termijn niets op. Er volgt immers vaak een nieuwere relatie waarin hetzelfde dreigt te gebeuren.” Je neemt immers jezelf, zou ik zeggen, naar die andere mee, je hebt steeds je eigen tekort met je mee. “Mensen komen met een probleem naar de zorgverlener en verlangen dat hij dat probleem weghaalt. Heel vaak zou het echter niet de doelstelling moeten zijn om dat ‘tekort’ op te vullen. Het moet een plaats krijgen in je leven, want op een paradoxale manier kan een tekort een motor zijn” (54).

“Seriële monogamie is de nieuwe realiteit” – wat Denis de Rougemont reeds lang

geleden opmerkte als hij het had over de moderne Don Juan in *slow motion*<sup>8</sup>. “De liefde raakt op, en men begint aan een nieuwe relatie, nog voor men aan duurzaamheid toekomt. Deze vlucht uit de realiteit wordt, in tegenstelling tot vroeger, toen huwelijken per se moesten standhouden in een geforceerde verplichting, aangemoedigd. Het ‘weggaan’ wordt in deze maatschappij eerder gefaciliteerd. Daar is wederom niets op tegen, alleen lijkt dat geen zaligmakende oplossing te zijn. Mensen blijven relaties opbreken en hoopvol opnieuw beginnen en belanden uiteindelijk met een klacht bij de verdrietdokter: ‘Ik lijk maar niet de goede keuze te kunnen maken’. Dat is vaak niet wat er aan de hand is. Het is niet ‘de juiste keuze’ waar deze mensen van weglopen. Ze willen zich niet hechten, engageren in meer dan verliefdheid. Ze zijn bang voor nabijheid en intimiteit, voor tekorten en voor het anders-zijn van de geliefde” (59-60). Maar dat is natuurlijk nogmaals de vlucht van het eindige weg.

Ten slotte en als besluit – wat valt te denken van de volgende zin: “De paradox van de liefde is ook deze: omdat ze zo onmogelijk is, wordt er zo sterk naar verlangd”. (28). Ik slaag er niet in het zinsdeel: “omdat ze zo onmogelijk is, wordt er zo sterk naar verlangd” te plaatsen. Staat “liefde” hier niet voor “de onmogelijke geïdealiseerde liefde”? Wie dit absolute nastreeft weet inderdaad (impliciet) dat ze onbereikbaar is – vandaar ook het verdriet, en vandaar ook, voor zover men blijft geloven en hopen, de herhaalde (mislukkende) pogingen. Maar is liefde hetzelfde als verabsoluteerde liefde? Dat kan De Wachter niet bedoelen. We kunnen de uitspraak begrijpen als ze zou betekenen dat de moderne mens ontzettend veel belang hecht aan de liefde – die misschien in de plaats gekomen is van de traditionele ‘transcendenties’ (waaronder de religieuze). Dat is waar Luc Ferry overtuigend op wijst, speciaal in zijn *Over de liefde*. We moeten het begrip liefde weliswaar ruim opvatten, eronder valt ook liefde voor de kinderen en ze blijft niet tot de privésfeer beperkt (er is een politieke dimensie)<sup>9</sup>. Dat is een uitermate positieve ontwikkeling – maar alleen als de ene verabsolutering niet door die andere, de geïdealiseerde liefde, *l’amour-passion*, vervangen wordt. Dat is de boodschap van De Wachter, dat is de betekenis van het “gewone”. En laten we ermee ophouden “het weggaan te faciliteren” door het ophemelen van de *amour-passion*, of de “verliefdheid”, in al haar gestalten, van religieuze verhevenheid tot doorgeslagen genotzoekerij.

Willy COOLSAET (Moorsele)

Noten :

1 Ik citeer uit Tim Jackson, *Welvaart zonder groei. Economie voor een eindige planeet*, Utrecht, 2010, p. 87.

2 Denis de Rougemont, *L'amour et l'occident*, Plon, 1972 (de oorspronkelijke uitgave dateert van 1938, ze is door de Rougemont herwerkt in 1956). Het werk duikt in recente literatuur herhaaldelijk weer op. Het is pertinent aanwezig in de werken van Girard, van Luc Ferry en Comte-Sponville. In de jaren van zijn verschijnen verwijst Merleau-Ponty er naar, en Sartre heeft er een bespreking aan gewijd (J.P. Sartre, "Denis de Rougemont: 'L'amour et l'occident'", *Critiques littéraires (Situations, I)*, Gallimard, 1947, pp. 75-84).

3 M. Nussbaum, "Transcending Humanity" in: M. Nussbaum, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford, New York, 1990. Ik heb de passage besproken in: "Zin en onzin van leven en dood", *De Uil van Minerva*, vol. 25 (2012), nr. 3, pp. 147-161.

4 Ferry L., *La sagesse des mythes. Apprendre à vivre – 2*, Plon, 2008, p. 186 e.v.; Ferry L., *La révolution de l'amour. Pour une spiritualité laïque*, Plon, 2010, p. 310 ("Le premier cas de spiritualité laïque en Occident: l'histoire d'Ulysse, matrice de la philosophie").

5 Ferry L., *La sagesse*, p. 182.

6 Ferry L., *Over de liefde. Een filosofie voor de XXIste eeuw*, Utrecht/Amsterdam/Antwerpen, 2010 (vertaling van Ferry L., *De l'amour*, Odile Jacob, Parijs, 2012).

7 O.c. p. 180.

8 Geciteerd in Ferry L., *Over de liefde*, pp. 70-71.

9 Ik heb dat besproken in Coolsaet W., 'Over de liefde. Of hoe Luc Ferry een tweede humanisme ziet aanbreken', in: *Vlaams Marxistisch Tijdschrift*, jg. 47 (2013), nr. 3 (online).

## GOD, WETENSCHAP EN KOSMOS

Ria Maenhout, *Het evangelie volgens de kosmos: hoe ik een nieuw godsbeeld vond in de wetenschap*. Kalmthout, Pelckmans, 2014, 150 p., ISBN 9789028977211, 15 €

De schrijfster was oorspronkelijk christelijk gelovig tot ze op een dag zag hoe een meeuw ongenadig inhakte op een duif. Voor haar was dat geen reden om het bestaan van God te verwerpen, wel integendeel, dit natuurtafereel bracht haar tot het inzicht dat de hand van God overal aan het werk is in de natuur. Ze zag de wreedheid van de schepping en besepte plots dat God niet alleen maar goedheid is, meer nog, dat Hij geen moreel wezen is. Terwijl de auteur aanvankelijk God zocht buiten de schepping en Hem zag als een goede vader die met Zijn kinderen begaan is, vielen haar bij het aanschouwen van dit gebeuren de schellen van de ogen en kwam ze tot het inzicht dat de hele natuur de expressie is van Zijn wezen. God is overal en manifesteert zich onder meer in de kosmische microgolfachtergrondstraling, het higgsveld (dat massa geeft aan de elementaire deeltjes waardoor deze met elkaar kunnen interageren) en in de ruimtetijd. Al deze verschijnselen tonen, samen met de evolutie, aan hoe alles met alles verbonden is en hoezeer het leven een eenheid vormt. God is niet enkel *aanwezig* in alles. Hij *is* alles. In haar boek trekt ze parallellen met de inzichten uit de Kaballah en de Baghavad-Gîtâ (hindoeïsme).

Het boek stelt het probleem aan de orde hoe religie met wetenschap kan worden verzoend. Hoewel religieuze denkers en wetenschappers traditioneel gescheiden wegen bewandelen, toch ondernemen ze ook geregeld pogingen om beide domeinen met elkaar te verbinden. Vroeger trachtte men vooral wetenschappelijke inzichten te rijmen met de godsdienst, thans is het andersom en tracht men religie te verklaren vanuit de wetenschap. De vraag naar God blijft wiskundigen en fysici boeien, ook al verwerpen velen onder hen de godsídee.

Het geheel verschaft de lezer een verfrissende kijk op het ontstaan van het heelal en de evolutie van het leven op aarde. Het bevat heel toegankelijke en lezenswaardige passages over de evolutieleer, de wiskunde en de kosmologie. Het heelal boezemt inderdaad ontzag in, het heeft het huiveringwekkende van iets dat ons bevattingsvermogen te boven gaat; het is het *mysterium tremendum et fascinans* waarover R. Otto het heeft. Ontzag voor dat immense mysterie dat tot nederigheid stemt, kan een bindelement zijn tussen religie en wetenschap.

Toch kunnen bij bepaalde passages vraagtekens worden geplaatst:

Zo aanvaardt de auteur het bestaan van finaliteit (doelgerichtheid) in de evolutie van het heelal. Niet de mens in zijn huidige toestand waar hij nog egogericht is, vormt het einddoel maar de perfecte mens in wie de goddelijkheid zich volledig ontplooid heeft. De wetenschap aanvaardt evenwel geen doelgerichtheid en verklaart alle natuurfenomenen uitsluitend langs causale weg. Het is nog niet mogelijk om finaliteit en causaliteit in één wetenschappelijk denkkader onder te brengen. Het is trouwens zeer de vraag of de wetenschap de enige invalshoek is om het wezen van de mens te begrijpen want die kennis omvat niet alleen inzicht in zijn feitelijke aard, kenmerken en gedragingen, maar ook inzicht in de mens zoals hij *hoort* te zijn, de *exemplarische* mens dus, die als een te imiteren model fungeert – wat dicht in de buurt komt van religie en ethiek. Het is niet mogelijk om binnen het bestek van deze recensie in te gaan op de verhouding tussen religie en ethiek. Ik volsta hier met de opmerking dat religie ruimer is dan ethiek omdat ze tevens de inspiratiebron vormt voor de kunst. Ook die moeten we bestuderen, net zoals de wetenschap, als we de mens willen leren kennen.

Hoewel de auteur een onderscheid maakt tussen agressie, die de motor van de evolutie is, enerzijds, en het kwaad dat bestaat in de bewuste intentie om leed te veroorzaken, anderzijds, toch komt de aanname dat het geweld en het kwaad goddelijk zijn, in feite neer op een rechtvaardiging van het kwaad. Dit laatste is volgens de auteur het gevolg van de ontwikkeling van de hersenen die alle opties uitproberen en onbeperkt experimenteren. Ze schrijft onder meer het volgende: “Folteren is voor de hersenen een even interessante handeling als medelijden hebben. Zowel iemand die foltert als iemand die medelijden heeft, onderzoekt de grenzen van het lijden. Iemand die moordt uit hebzucht tast de grenzen van bezit en genot af. Iemand die verkracht doet ervaring op met lust en begeerte. Al dit kwaad is het resultaat van onze jonge hersenen die zich ontwikkelen. ... Ons zelfbewustzijn is nog zeer jong en het is zijn evolutionaire weg aan het zoeken, zoals kleine kinderen de wereld ontdekken, door veel fouten te maken. Het menselijk kwaad is één van die fouten. Maar ... het hoort erbij ... Nu zitten we in het stadium van de ego-ontwikkeling, van het zelfbewustzijn, met wreedheid als één van de instrumenten waarmee wij het leven onderzoeken.” (71) Dit kan niet door de beugel. Goede en verkeerde daden worden hier over één kam geschoren en als gelijkwaardig voorgesteld. Folteraars krijgen zo een vrijbrief om onbeperkt hun gangen te gaan want in deze voorstelling van zaken zijn hun daden evenveel waard als handelingen die door altruïstische motieven ingegeven zijn. Het kwaad is volgens de auteur een noodzakelijke stap in de ontwikkeling en zal mettertijd verdwijnen omdat het geen evolutionaire voordelen oplevert. Deze redenering praat het kwaad goed en heeft de averechtse uitwerking dat het net daardoor de kans krijgt om zich verder te ontwikkelen waardoor het niet vanzelf *zal*

verdwijnen. In een wereld waar het kwaad al welig tiert, hebben we niet bepaald behoefte aan een theorie die het legitimeert. Bovendien wordt het kwaad hier als iets banaals voorgesteld; het wordt zonder meer getrivialiseerd. Het lijkt allemaal wel een onschuldig spelletje dat in de verdere evolutie vanzelf wel zal ophouden. Waarom zouden we er ons dan nog druk over maken? Deze voorstelling van zaken werkt het kwaad in de hand en is dus niet zo onschuldig als het op het eerste gezicht wel lijkt. De auteur verwijst hierbij in één adem naar de voorstellingen van de godheid in het hindoeïsme waarin God zowel schepper als vernietiger van de wereld is, maar hebben we wel behoefte aan een God die met de ene hand vernietigt wat hij met de andere hand opbouwt? Kunnen we de notie van het goddelijke dan niet evengoed laten vallen en alles reduceren tot natuurwetenschap? Als alles in de natuur God is, waarom dan nog het aparte bestaan van een (persoonlijke) God postuleren? Wordt God in deze voorstelling niet een overbodige hypothese? De mens hoeft bovendien anderen niet te gaan folteren om zijn creativiteit te ontdekken. Het goede biedt zoveel mogelijkheden tot creativiteit en inventiviteit. Waarom dan nog experimenteren met manieren om de mens te doen lijden? Aan lijden is er sowieso al geen gebrek, waarom de hoeveelheid ervan nog vergroten? Deze handelwijze komt de ontwikkeling van de hersenen niet ten goede en zal zeker niet leiden tot de ontplooiing van de perfecte mens in de eindtijd.

Hoe valt het idee van het kwaad als een noodzakelijke stap in de ontwikkeling van de mens te rijmen met het idee van onvoorspelbaarheid in de natuur dat een strak determinisme, met het beeld van een vaststaande toekomst, uitsluit?

Ook de volgende passage roept vragen op: “We werden agressiever én intelligenter omdat jagen samenwerking vereiste en brute kracht; het is onze agressie die ons intelligent gemaakt heeft. Die gewelddadigheid beperkte zich echter niet enkel tot de jacht, maar richtte zich ook naar onze medemensen ... Wij zijn van nature een wreed, agressief, xenofob ras!” (69). Intelligentie heeft evenwel verschillende betekenissen: ze omvat ook emotionele intelligentie die tot uitdrukking komt in mededogen, fijngevoeligheid en barmhartigheid. Dat is de intelligentie om met elkaar samen te werken en gezamenlijk iets op te bouwen. Samenwerking vergt op zijn minst evenveel creativiteit en inventiviteit als de agressie die noodzakelijk is om het voortbestaan van de soort te verzekeren en die eigenlijk een vorm van symbiose kan worden genoemd. Naast de territorium- en broedgebonden agressie enerzijds en de wapenwedloop tussen jager en prooi anderzijds, speelt symbiose een belangrijke rol in de natuur. De bacteriën die in onze darmflora huizen tot wederzijds profijt van mens en bacterie, kennen de kracht van samenwerking. Ziekte ontstaat pas als er hiermee iets mis gaat. Agressie is geen eenduidig begrip: de wapenwedloop tussen jager en prooi is slechts een van de vele verschijningsvormen ervan en komt in feite neer op een vorm van samenwerking. Het is evenwel gevaarlijk om blinde destructiedrift

gelijk te stellen met deze nuttige vorm van agressie. Zo komen oorlogen het overleven niet bepaald ten goede. Seriemoordenaars gaan blind destructief te werk. Xenofobie leidt tot de ergste misdaden, tot de ergste wreedheid. Deze vormen van agressie hebben evenwel niets gemeen met de nuttige en noodzakelijke agressie in planten- en dierenwereld; ze hebben ook niets gemeen met de rivaliteit en de concurrentie die in de menselijke samenleving tot betere prestaties kunnen leiden.

De auteur wijdt tevens een hoofdstuk aan multiversa: het parallel bestaan van vele universa, een vooralsnog uitsluitend wiskundig concept waarvoor geen experimenteel bewijs bestaat. Onze verschijning in dit heelal is niet uniek. "Er zijn ontelbaar vele versies van onszelf in andere universums die een andere levensloop kennen. Dat betekent dat elke foute keuze die we hier en nu maken, gecompenseerd wordt door een juiste keuze in een parallelle wereld. Schuldgevoelens zijn dus voor niets nodig. En wat voor zin heeft vergiffenis voor onze zonden als we ergens anders toch juist handelen. ... Aangezien de hele natuur, en niet enkel de mens, Gods manifestatie is, heeft Hij duidelijk geen problemen met immoreel gedrag. Waar het voor God op aankomt is dat we alle kansen om te leven aangrijpen. Of we nu in het ene universum een dief zijn en in een ander universum een weldoener maakt niet uit. Beide gedragingen zijn slechts uitingen van onze pogingen om een weg te zoeken in het leven. Wie leeft, maakt fouten. Bij elke foute keuze hoort een juiste keuze, in een ander heelal." Deze opvatting komt neer op een legitimatie van het kwaad. Als elke foute keuze in deze wereld gecompenseerd wordt door een juiste keuze in een parallelle wereld, kan het kwaad dus geen kwaad maar juist *die* opvatting houdt het in stand en maakt het mogelijk dat het zich onbeperkt over de wereld kan verspreiden. Religie mag geen instrument zijn tot legitimatie van immoreel gedrag. We kunnen weliswaar niet ontkennen dat veel geweld een religieuze oorsprong heeft maar dit geweld is het gevolg van een *ontsporing* van het religieus bewustzijn, het vormt er niet de essentie van.

Het is trouwens zeer de vraag of moraal kan worden gebaseerd op neutrale waardevrije feiten, de enige waarover de wetenschap zich uitlaat. De wetenschap spreekt zich niet uit over waarden zoals rechtvaardigheid of barmhartigheid. Nergens uit haar wetten volgt dat we elkaar zouden moeten respecteren, laat staan beminnen. Uit het *Sein* kan het *Sollen* niet worden afgeleid. Uit het feit dat de mens met alle vezels van zijn bestaan met de natuur verbonden is volgt niet automatisch dat hij de natuur ook daadwerkelijk zal respecteren. Ondanks het inzicht in de genetische verwantschap tussen de soorten is de verhouding tussen mens en natuur er niet beter op geworden, wel integendeel. De klimaatopwarming, de grootschalige aantasting van de biodiversiteit, de achteruitgang van de omgevingskwaliteit, het zijn evenzoveel voorbeelden van het feit dat genetische verwantschap (waardevrije term) niet automatisch verbondenheid (ethische term) impliceert. De mens mag dan nog zo goed de samenhang tussen alle levende

soorten erkennen en beseffen, wat helpt het als hij niet tevens bereid is om te kiezen voor verbondenheid met de natuur en zich daadwerkelijk voor natuurbehoud in te zetten? Die keuze volgt niet dwingend uit de natuurwetten. Hetzelfde kan ook ruimer worden gesteld: het feit dat het heelal uitdijt, dat er vier grote krachten werkzaam zijn in de natuur of dat energie in materie kan worden omgezet volgt niets aangaande de wijze waarop de mens zich te gedragen heeft.

Het slaan van een brug tussen godsdienst en wetenschap blijft een heikele klus, vooral als het bestaan van een persoonlijke God gepostuleerd wordt. Het idee van een persoonlijke God valt maar moeilijk te rijmen met de onpersoonlijke wetten waarover de natuurwetenschap het heeft. Bovendien draagt de wetenschap niet noodzakelijk bij tot meer ethisch bewustzijn, wel integendeel, vaak creëert ze verscheurende ethische dilemma's die de gemoedsrust aantasten en de keuzestress vergroten. Misschien kunnen we de pogingen om de moraal te funderen op de wetenschap maar beter staken en gewoon vertrouwen op de goede, ouderwetse morele intuïtie want die zat er niet vaak naast.

Roland LEUNE (X)



## BERGSON

Hein van Dongen, *Bergson*. Amsterdam, Boom Uitgevers, 2014, 148 p. ISBN 9789089531926, 17.40 €

Honderd jaar geleden zou Henri Bergson geen inleiding nodig gehad hebben. Zijn komst in New York in 1913 veroorzaakte de eerste files; hij voerde diplomatieke missies uit voor de Franse overheid tijdens de Eerste Wereldoorlog. Toch werd hij langzaam maar zeker vergeten naargelang de tijdsgeest veranderde, en alleen in de laatste twintig jaar is er een hernieuwde aandacht voor zijn werk. Deze heropleving heeft zich echter vooral afgespeeld in de Engels- en Franstalige literatuur, dus met deze inleiding vult Hein van Dongen een lacune in de Nederlandstalige Bergson-literatuur.

Het uitgangspunt dat van Dongen neemt in het eerste hoofdstuk is Bergsons centrale inzicht: het verband tussen onze ervaring en de ‘duur’ (*la durée*). De duur is een bepaald vloeien van de tijd dat we niet kunnen opdelen in eenheden, noch ruimtelijk voorstellen, noch meten met een klok. Het is de *ervaren* tijd: het beschrijft hoe onze ervaringen kwalitatief van elkaar verschillen, uniek zijn, en continu veranderen. Een simpel idee dat Bergson kreeg tijdens zijn doctoraat in de late jaren 1880, maar een dat rijk genoeg bleek te zijn voor een omvangrijk oeuvre, reikend over alle belangrijke domeinen van de filosofie.

Na even ook Bergson biografisch te schetsen, volgt van Dongen in de volgende hoofdstukken hoe dit oorspronkelijk inzicht ontwikkelde en groeide over de jaren heen. Elk van de hoofdwerken van Bergson krijgt een apart hoofdstuk, gaande van Bergsons vroege denken over de vrije wil, het bewustzijn en het geheugen tot zijn latere analyses van biologische evolutie, moraliteit en religie. Bergson zelf omschreef de ontwikkeling van zijn gedachten als ‘uitdijende cirkels’, en dus is het meeslepende verhaal dat resulteert uit deze chronologische aanpak ook filosofische verantwoord.

Het verhalende element is ook een unieke prestatie van het boek. Van Dongen, die tevens ervaring heeft als filosofisch consulent, is bedreven in het omzetten van abstracte filosofische gedachten in een alledaagse en intuïtieve schrijfstijl. De afwisseling tussen verschillende passages — zij het beschrijvingen van alledaagse ervaringen, argumenten, anticipaties op vragen van de lezer of persoonlijke bemerkingen — is vloeiend en natuurlijk. De lezer krijgt zo een naadloos narratief. Zelfs details die normaal alleen voor Bergson-kenners interessant zouden zijn — verschillende uitgaves van een boek, vertalingen, secundaire literatuur enz. — worden opgenomen als historische anekdotes of als verslagen van conversaties met andere filosofen.

Van Dongen zelf omschrijft het boek als een ‘plezier in het denken’ van Bergson, en het resultaat is een vlot geschreven verhaal in een persoonlijke en informele stijl, dat toch academische details en filosofische nuances integreert. Lezers moeten geen systematische en gedetailleerde studie verwachten: het boek wordt dan ook best gelezen als een eerste inleiding. Misschien met uitzondering van de laatste drie hoofdstukken, die eerder addenda lijken, volgt het boek ook een vloeiende gedachtelijn. Het is kort (met de eerste honderd bladzijden krijgen we een volledig overzicht), en haalt toch de belangrijkste problemen aan waarmee Bergson geworsteld heeft. En ten slotte, omdat het zo aangenaam geschreven is, beleven we, samen met van Dongen, een ongerept plezier in het bergsoniaanse denken.

Hugh DESMOND (Leuven)

## LEVINAS EN DE INTERRELIGIEUZE DIALOOG

Roger Burggraeve, *In gesprek met de vreemde ander. Stapstenen voor een vredelievende interreligieuze dialoog in het spoor van Emmanuel Levinas*. Antwerpen, Pax Christi/Halewijn, 2014, 93 p., ISBN 9789085283133, 9 €

In het Nederlands taalgebied heeft niemand meer het belang van het denken van de Franse filosoof Emmanuel Levinas (1906-1995) aangetoond dan Roger Burggraeve, thans emeritus hoogleraar theologie van de Katholieke Universiteit Leuven. In deze aandacht is hij niet de eerste. Ad Peperzak was hem voor met de uitgave van een aantal (vertaalde) essays, *Het menselijk gelaat* (1969), een bundel die acht drukken (Ambo) heeft gekend. Voordien was Levinas slechts bekend bij ingewijden: in Leuven waren dat onder meer Rudolf Boehm, Alphonse De Waelhens, Albert Dondeyne, Samuel IJsseling, Jacques Taminaux en Antoine Vergote. In Nederland wordt het werk van Levinas al geciteerd in artikelen van Jan Hendrik van den Berg, Kees van Peursen, Jan Plat. Aan Burggraeve hebben we niet alleen de monumentale primaire en secundaire Levinas-bibliografie te danken (Leuven, Peeters, 1990), maar ook talrijke studies waarvan hier een aantal is gerecenseerd: *Het gelaat van de bevrijding* (1986) en het proefschrift *Mens en medemens, verantwoordelijkheid en God* (1986 allebei in UvM 4 – 4, 1988), *Zinnvolle Seksualiteit* (1985 in UvM 5 – 4, 1989) *Levinas over vrede en mensenrechten* (1990 in UvM 7 – 3, 1991).

Voor Burggraeve blijft Levinas de leermeester, ook voor zijn pleidooi voor de interreligieuze dialoog dat, zonder dit heel uitdrukkelijk of uitvoerig toe te lichten, ongetwijfeld de actualiteit van het geweld van een aantal fanatieke mohammedaanse middens als achtergrond heeft. Zijn boek bestaat uit vijf delen en begint met het enigszins autobiografisch getinte verhaal van Burggraeves kennismaking met Levinas. Vervolgens komen de stapstenen: vooreerst het vertrekpunt in de ontdekking dat de relatie tot de ander asymmetrisch is. De andere religie blijft, ondanks historische parallele lijnen, altijd een *andere* religie. Bijgevolg is zij nooit te herleiden of om te zetten tot de eigen overtuiging. Dit inlijven van het andere tot het eigene, kan geen vertrekpunt zijn voor de dialoog, want is geweld. In een afstandelijke vergelijkende analyse vinden we ook geen basis voor een dialoog, evenmin in het evolutionistische of hegeliaanse model dat uiteindelijk alle verschillen op een hoger niveau tot eenheid zal komen.

In een volgende stap vermijdt de auteur het gevaar van de assimilatie met een pleidooi voor de vrijmoedige (of onbevangen) erkenning dat diegene met wie ik in dialoog ga er eerder is dan ik, die steeds later komt. Het ‘anders-zijn’ maakt het verschil, zodat het verschil niet is op te heffen. We komen nooit tot

gelijkschakeling, ook niet tot een heimelijke dialoog op kousenvoeten. De dialoog tussen joden en christenen, zo schrijft Burggraave, kan slechts ‘authentiek zijn als hij zich uitdrukt in en wederkerige toenadering zonder compromissen. (...) Een open en faire dialoog is niet gebaat met een retorische toenadering die de ander ophemelt en idealiseert – om uiteindelijk zichzelf te verheffen...’ Ingaand tegen het wijdverbreide en naïeve filo-judaïsme voegt hij er sceptisch aan toe: ‘Zoals het christendom historisch en theologisch niet onschuldig en vlekkeloos is, zo perverteert een (christelijke of joodse) visie op het jodendom alsof het onschuldiger zou zijn dan de rest van de wereld, elke dialoog in respect voor elkaars andersheid.’ (55)

Als de auteur, in een volgende stap, de geweldloze ontmoeting bespreekt, onderkent hij de dubbelzinnigheid van de menselijke neigingen, onder meer de bekoring tot het plegen van geweld dat vele gezichten vertoont. Naast de vele subtiliteiten van het geweld in het stille despotisme in onze alledaagse verhoudingen, legt Burggraave met Levinas de klemtoon op het racisme in het algemeen en op het antisemitisme in het bijzonder. Dat laatste verwerpt de Jood niet ‘omwille van zijn eventuele (persoonlijke of sociale) praktijken, maar omwille van zijn ‘Jood-zijn’ zelf, dus omwille van zijn verschil, tot in zijn lichaam toe. De dialoog is het antwoord, maar dit antwoord groeit niet vanuit een of andere edelmoedige impuls, zo begrijpen we Levinas via Burggraave. Ook ethische huiver en verontwaardiging volstaan niet om de dialoog te funderen. ‘Het cruciale moment in de groei van het ethisch bewustzijn en van de Bijbelse ontdekking van de menselijke waardigheid bestaat erin zichzelf te erkennen als “kind van God”. Kindschap van de transcendentie’, zo schrijft Levinas (67). Dit beginsel is ook de basis van een universaliteit die juist geen particuliere mensengroep op het oog heeft, een mensengroep ‘die zich dan op God beroept om zich van andere groepen te onderscheiden. Niemand kan zich op de schepper van ‘adam’ beroepen om een monopoliepositie te verwerven en anderen uit te sluiten’(69), zo luidt Burggraaves conclusie die we begrijpen als een impliciete kritiek op het zionistische beleid van de staat Israël.

In een laatste hoofdstuk licht Roger Burggraave toe hoe hij, uitgedaagd door de joodse inspiratie van Levinas, zijn eigen christelijke positie in de dialoogopdracht situeert. In zijn zelfreflectie is de christen zich vooreerst bewust van zijn joodse wortels. Ook in de navolging van Jezus Christus onderkent hij dat hij een erfgenaam is van het judaïsme, dit zonder zich met zijn erfenis op te sluiten. Aanvullend is de paulinische radicalisering van de aandacht voor de *kenose* of ontleding van God (de goddelijke incarnatie) in de lijdende mens Jezus, die als Christus de Messias is. Dit lijden ‘kan niet genoeg beklemtoond worden’, schrijft Burggraave, ‘omdat de passie van het kruis de ontkenning is van elke heerlijkheid en macht (...) een omkering van de zijnsorde.’ (88) Juist hierop en hieruit volgt de Verrijzenis en de overwinning van de dood. De onderkenning van de dubbele zin, kind-zijn van de transcendentie én tegelijk het besef van onze wezenlijke

kwetsbaarheid, naaktheid en zwakheid, is de voedingsbodem van de onvoorwaardelijke naastenliefde (Paulus' Eerste Brief aan de Korintiërs), alsook de oriëntatie van de dialoog en van zijn consequentie in de verantwoordelijkheid.

In zijn dialoog met Emmanuel Levinas, die hij zonder onnozele toegeeflijkheid, zonder symbiose of verraad voert, toont Roger Burggraeve zich andermaal de deskundige lezer van de teksten van Levinas, die hij erkent als zijn *maître à penser*. In dit beknopte essay van nog geen honderd bladzijden slaagt de auteur er bijzonder goed in het denken van Levinas niet gecompliceerder te maken (of nodeloos academisch te problematiseren). Hij blijft helder, maakt de teksten (met eigen vertalingen) toegankelijk, zonder ze te simplificeren.

In de marge, groeide niettemin een vraag die geen afbreuk wil doen aan het belang en de waarde van de dialoog, maar die gevoelig blijft voor zijn beperkte reikwijdte. Is dialoog altijd haalbaar of nodig? Burggraeve beklemtoont terecht de *vredelevende* dialoog, dat wil zeggen een dialoog die door geen van beide partijen wordt afgedwongen. De vraag luidt ook: komen we op een bepaald ogenblik niet tot de vaststelling dat een dialoog moeilijk en zelfs onwenselijk is? Bestaat de eerbied er soms niet in – en dit zonder de beschikbaarheid daartoe uit te sluiten – juist *niet* op dialoog aan te sturen? Het beginsel, *Non servatur fides infidelibus* (we hebben het niet over ons geloof met – nieuwsgierige – ongelovigen), kunnen we ruim interpreteren. Analoog met het respectabele beginsel dat we (met vreemden) niet uit het bed praten – weliswaar hiermee ingaand tegen de praktijk van zichzelf promoverende beroemdheden in de populaire media – kunnen we ook stellen dat we alleen *in* de geloofsgemeenschap, kerk, synagoge of tempel over God en onze belijdenis praten en *niet* met niet-ingewijden. Nogmaals, dit is een vraag *en marge* die niet ingaat tegen wat Roger Burggraeve bedoelt.

Jacques DE VISSCHER (Sint-Denijs-Westrem)

**TITEL ?**

Michel de Montaigne, *Over roem*, Amsterdam, Boom Uitgevers, 2013, 120 p. ISBN 9789461059543, 9.95 €

Nadat in de reeks *Kleine Klassieken* eerder Michel de Montaignes bekende essay over de vriendschap verscheen, groepeerde uitgeverij Boom in voorliggende bundel vijf van zijn essays rond de thema's roem, eer en verwaandheid. Het eerste essay ('Je roem niet met anderen delen') staat enigszins buiten het geheel in die zin dat het kenmerkend voor Montaignes vroegste essays hoofdzakelijk bestaat uit een samenraapsel van anekdotes uit de klassieke oudheid die voor de hedendaagse lezer vermoedelijk weinig interessant zijn. Thematisch kondigt 'Je roem niet met anderen delen' echter wel aan wat er in de andere essays op het spel zal staan, namelijk een moralistische analyse van de wijze waarop de mens belang hecht aan roem, eigendunk en eer. In de vier andere essays ('Over eervolle beloningen', 'Over roem', 'Over eigendunk', 'Over het nuttige en het eervolle') zal Montaigne inderdaad onderzoeken wat roem, eer en eigendunk zijn door na te gaan hoe mensen zich in concrete situaties gedragen wanneer hun eer op het spel staat. In die zin zijn deze essays een duidelijke illustratie van Montaignes moralisme: niet zozeer prescriptief (een moralist is geen moraalridder), maar veeleer descriptief neemt Montaigne het menselijk streven naar roem en erkenning en de incongruenties die daarbij aan de oppervlakte komen onder de loep.

De kwaliteit van de uitgave is uitstekend en laat ons toe om kort te zijn. De vertaling is van de hand van Frank de Graaff en is gebaseerd op de vanaf 1993 bij Uitgeverij Boom verschenen vertaling van Montaignes *Essais*. Hoewel het op zich een uitstekende vertaling betreft, geven we zelf de voorkeur aan de vertaling van Hans van Pinxteren in de uitgave van de *Essays* van Athenaeum – Polak & Van Gennep uit 2004. Met name voor een tekstuitgave die geen wetenschappelijke ambities heeft en zich tot een groot publiek richt, lijkt van Pinxteren er namelijk beter dan de Graaff in te slagen om de geest van Montaignes scherpe pen ook in het Nederlands tot zijn recht te laten komen. De voetnoten van Frank de Graaff zijn nuttig omdat ze de lezer niet alleen een vertaling aanbieden voor Montaignes vele Latijnse citaten, maar hem door middel van summierere toevoegingen eveneens op weg zetten naar een beter begrip van de tekst. Daarnaast geven ze waar relevant ook de verschillen weer tussen de teksteditie waarop deze vertaling is gebaseerd (het zogenaamde *manuscript de Bordeaux*) en de andere edities van de *Essais*. Ondanks de kwaliteit van deze uitgave is het niettemin maar zeer de vraag in welke mate de essays van Montaigne toegankelijk en boeiend kunnen zijn voor een groot, onvoorbereid publiek. Gegeven het grote aantal citaten, voorbeelden en anekdotes uit de antieke oudheid enerzijds en Montaignes volstrekt onsystematische en zelfs

warrige schrijfstijl anderzijds, zijn we inderdaad van mening dat een korte inleiding van grote waarde zou zijn om de hedendaagse lezer voeling te laten krijgen met de scherpe en door en door menselijke inzichten van de *Essais*.

Welnu, de essays in *Over Roem* dient men te situeren tegen de achtergrond van het in de 16<sup>e</sup> eeuw alomtegenwoordige topos dat de wereld uiteindelijk niet meer is dan een soort van theaterscène (het *theatrum mundi*) waarop de mens een of meerdere rollen speelt zonder dat eventueel zelf te beseffen. De voorstelling van de intermenselijke relaties als een schaduwspel waarin alle actoren zich, veelal zonder het zelf te weten, voor zowel de ander als zichzelf verschuilen achter maskers en sluiers die bepalend zijn voor de waardeverhoudingen van deze relaties, fungeert in de 16<sup>e</sup> en 17<sup>e</sup> eeuw als het dominante model om het handelen van de mens te beschrijven en te bekritisieren. Met name de moralisten vonden in deze gedachte van *la dissimulation* het perfecte instrument om niet alleen de onpeilbare dubbele bodems en het gebrek aan transparantie van de heersende waarden en normen aan de kaak stellen, maar ook om de ‘eer’ en de ‘roem’ van al die zich hierop beriepen om zich een imago van grootsheid en morele excellentie aan te meten, genadeloos onderuit te halen. Belangrijk hierbij is dat deze *dissimulation* zodanig ingrijpend werd ingeschat dat zelfs de meest oprechte pogingen om eraan te ontkomen onvermijdelijk werden opgeslokt in de *comédie humaine*. In het theater en de literatuur van de 16<sup>e</sup> eeuw werd deze gedachte van onontkoombaarheid op verschillende manieren tot uitdrukking gebracht. De stijlform van het theater op/over het theater bijvoorbeeld (*le théâtre sur le théâtre*) bestond hierin dat een acteur op de scène ostentatief verzet bood tegen het bedrog en de dissimulatie, waardoor zijn gedrag in de ogen van de toeschouwer een geloofwaardigheid kreeg die op haar beurt onmiddellijk weer in twijfel werd getrokken door het besef dat ook zijn verlangen naar oprechtheid geënceneerd is (het speelt zich immers af op de scène van het theater).

Wanneer Montaigne in ‘Over roem’ dan begint met de aanname dat eer en roem slechts aan God toekomen en dat ze met betrekking tot de mens nooit meer kunnen zijn dan een vorm van ijdel genot dat volledig te reduceren valt tot de bewondering van de ander (16), dan verwijst hij naar de idee van het universele theater om het streven van de mens naar glorie en erkenning te ontmaskeren als een uitdrukking van zijn kwetsbaarheid en ijdelheid: “De man die als eerste de overeenkomst zag tussen roem en een schaduw, zag het juister dan hij bedoelde. Het zijn beide uitermate nietige zaken”, aldus Montaigne (21). Zelfs het ‘oprechte’ misprijzen van de filosoof voor de roem verdenkt Montaigne ervan een subtiele expressie te zijn van een verlangen naar erkenning (7-8). Op gelijkaardige wijze refereert Montaigne in ‘Over roem’ aan de ijdelheid van het publieke rollenspel om ook de deugdenethiek van Aristoteles en de moraal van *l’honnête homme* zoals die met name door Castiglione werd uiteengezet in *Il Cortegiano* onderuit te halen: omdat het hoogmoedige verlangen naar roem en erkenning aan beide ten

grondslag ligt, kan het uiterlijk vertoon van de mens (ongeacht of het nu gaat om diens moed tijdens een gevecht of om zijn *savoir-vivre* aan het hof) nooit gelden als een graadmeter van morele kwaliteiten. Een belangrijk deel van Montaignes verdere analyse zal zich dan ook situeren op de scheidslijn innerlijk-outerlijk en expliciteert de fundamentele overtuiging dat morele oordelen volledig losgekoppeld moeten worden van uiterlijke erkenning. In Montaignes denken zal er uiteindelijk enkel nog plaats zijn voor het individuele geweten als morele instantie. Zowel het vierde ('Over eigendunk') en het vijfde ('Over het nuttige en het eervolle') essay in de bundel sluiten hierbij rechtstreeks in die zin dat ze vertrekken vanuit ditzelfde onderscheid innerlijk-outerlijk om tot een gelijkaardige conclusie te komen.

In het lange essay 'Over eigendunk' (een van de belangrijkste hoofdstukken uit de *Essays*) definieert Montaigne verwaandheid in de eerste plaats als "een ander soort roem, dat daarin bestaat dat we een te gunstige mening hebben over onze eigen waarde" (37). Anders dan bij 'roem' gaat het bij 'eigen roem' dus niet over een vorm van roem die ons door anderen wordt toegekend, wat impliceert dat eigendunk wellicht een nog grotere bedreiging vormt voor de mogelijkheid om tot moreel waardevolle zelfkennis te komen. In dit essay relateert Montaigne met andere woorden ook de morele reikwijdte van het innerlijke: de mens is zodanig kwetsbaar dat zelfs het beeld dat hij van zichzelf heeft, volledig dreigt te worden misvormd door de uitwassen van eigenliefde. Meer specifiek gaat Montaigne dan in op het verwijt dat zijn zelfbeschrijving zoals die tot stand komt doorheen zijn *Essais* zelf een toonbeeld van verwaandheid zou zijn, waarna hij aan de hand van een lange, ietwat geaffecteerde opsomming van zijn vele gebreken en tekortkomingen tracht om de lezer te overtuigen van zijn oprechte bedoelingen: "[...] het is lijkt me zeer moeilijk iemand te vinden die een minder hoge dunk van zichzelf heeft dan ik, of zelfs een minder hoge dunk van mij heeft dan ik van mijzelf" (42). Of Montaigne daar ook daadwerkelijk in slaagt blijft evenwel een open vraag. Niet alleen staat hij zichzelf omwille van zijn 'volledige oprechtheid' namelijk toe om ook zijn positieve eigenschappen in de verf te zetten, maar bovendien hebben vele critici terecht opgemerkt dat ook Montaignes autodepreciatie een uiting lijkt te zijn van een streven naar roem en erkenning. Hij beroept zich bijvoorbeeld expliciet op het onderscheid innerlijk – uiterlijk wanneer hij zich sterk maakt dat hij met de *Essais* enkel zijn ware zelf aan de oppervlakte heeft willen brengen, een verwezenlijking waar hij tegelijkertijd toch met enige genoegzaamheid over spreekt (78 e.v.). In het laatste essay van *Over Roem* ('Over het nuttige en het eerbare') bouwt Montaigne niettemin voort op zijn project van zelfbeschrijving door de kiemen van een individuele ethiek naar voren te schuiven die het hem naar eigen zeggen toelaat om in zichzelf een rustpunt te vinden te midden van de turbulenties van zijn tijd. Met name Montaignes publieke functies als burgemeester en diplomaat hebben ongetwijfeld een rol gespeeld in de totstandkoming hiervan: zelfs wanneer de rol die hij speelt hem op het publieke



forum tot daden zou brengen die in strijd zijn met zijn innerlijke overtuigingen, dan nog pretendeert Montaigne dat hij deze met een gerust geweten kan stellen zolang ze zijn innerlijke vrijheid maar niet aantasten. Montaigne groeit doorheen de *Essais* inderdaad naar de overtuiging dat het criterium voor het goede leven zich enkel in de innerlijke gesteldheid van het individu kan bevinden, en in die zin zijn de vijf essays in *Over Roem* een uitstekende, zij het beknopte illustratie van deze evolutie.

Vincent CAUDRON (Leuven)

**TITEL?**

Tobias Hürter, *De dood is een filosoof. Hoe de val van een berg mij de zin van het leven liet inzien*, uit het Duits vert. d. de Vries M., Amsterdam, Ambos/Anthos, 2014, ISBN 9789026327919, 18.99 €

Dit boek handelt over bijna-doodervaringen, een thema dat in de jaren zeventig plots erg actueel werd door de werken van R. Moody en E. Kübler-Ross. In hun kielzog hebben heel wat onderzoekers zich met dit onderwerp ingelaten zoals Kenneth Ring, M. Sabom, B. Greyson, M. Morse en P. Van Lommel. In ons land heeft A. Opdebeeck er haar doctoraat aan gewijd onder de titel *Bijna dood: leven met bijna-doodervaringen*.

De eerste studies over dit onderwerp werden op veel scepsis onthaald. Verschillende factoren speelden hierbij een rol: vooreerst passen bijna-doodervaringen niet in het heersend wetenschappelijk paradigma dat de menselijke geest situeert in het brein en het beschouwt als het product van hersenprocessen. Het dominante verhaal luidt dat dit soort ervaringen hallucinaties zijn van het stervend brein en dus niet waar kunnen zijn. Ervaringen zijn in deze gedachtegang louter subjectief en lenen zich dus niet tot objectief wetenschappelijk onderzoek. Het uitgangspunt is dat waarheid algemeen verifieerbaar moet zijn; bijzondere ervaringen die niet door iedereen kunnen worden gedeeld, kunnen bijgevolg niet de rang van waarheid bezitten; de waarheid moet in principe door iedereen kunnen worden ingezien. Een tweede reden is de invloed van de gevestigde religies: bijna-doodervaringen passen niet in de bestaande dogma's over God en het voortbestaan na de dood – een tragikomische situatie eigenlijk omdat die ervaringen juist heel wat elementen bevatten die verwijzen naar een liefdevolle Aanwezigheid en redenen geven tot hoop. De derde reden is het wantrouwen tegenover alles wat zweemt naar esoterie en spiritisme. Mensen willen zich niet langer laten beetnemen door allerlei Grote Verhalen en zich niet gelijk wat op de mouw laten spelden. Verhalen over licht aan het eind van een tunnel en contacten met overleden dierbaren wekken argwaan omdat ze *wishful thinking* zouden zijn. Bovendien is de dood verbannen uit het openbare leven. De dood is een taboe. We zijn het verleerd om met de dood om te gaan en schuwen het contact met alles wat van dichtbij of veraf met de dood te maken heeft. Daarnaast zijn mensen bang om niet kritisch genoeg te zijn en voor naïef te worden versleten. Vermoedelijk weerhouden al die redenen heel wat mensen ervan om dat onderwerp ter sprake te brengen.

Tobias Hürter slaat resoluut een andere weg in: hij wil met zijn ervaring naar buiten treden en haar betekenis in het licht houden van de heersende opvattingen over de verhouding tussen geest en lichaam. Tobias Hürter, auteur van het boek *De dood is een filosoof. Hoe een val van een berg mij de zin van het leven liet inzien*, doet in zijn essay verslag van zijn ervaring toen hij tijdens een bergwandeling in het gezelschap van vrienden de diepte instortte en op een plateau terecht kwam vanwaar hij met een helikopter zwaargewond naar het ziekenhuis werd overgebracht. Anders dan wat in de meeste verslagen over bijna-doodervaringen gebeurt, maakt de auteur geen gewag van enige buitenlichamelijke ervaring; voor hem geen licht aan het eind van een tunnel maar de bewuste beleving van de nabijheid van de dood en het volle besef wat het betekent sterfelijk te zijn. Angst voelde hij niet, naar zijn zeggen omdat het allemaal zo snel ging. Hij zag zijn leven vanuit vogelperspectief, afgebakend, als één geheel voor zich, zonder er deel aan te hebben. Zijn ervaring confronteerde hem met wat hij gaandeweg als de paradox van de dood is gaan beschouwen: aan de ene kant onontkoombaar en vanzelfsprekend, aan de andere kant volstrekt onbegrijpelijk en onvoorstelbaar. In zijn essay dat hij zelf als “een essay, hardop denkend in schriftvorm” betitelt, kant hij zich vierkant tegen de traditie van het dualisme in de zin van Plato en Descartes en werpt hij zich op als een pleitbezorger van het fysicalisme. Volgens de auteur is de ziel niet iets immaterieels maar pure fysiologie. Psychische processen zijn altijd ook lichamelijke processen, vandaar zijn sympathie voor Simmias uit de *Phaedo* die van oordeel is dat de ziel zich tot het lichaam verhoudt zoals harmonie zich verhoudt tot een harp. Zoals die harmonie verstoord wordt als het instrument stuk is, zo is ook de ziel afhankelijk van het lichaam en dus allesbehalve onkwetsbaar. Als het lichaam uiteenvalt, valt ook zij uiteen. Een ziel zonder lichaam is volgens Hürter even abstract als een getal. Een ziel zonder lichaam leeft niet meer want zij ervaart en begrijpt niets meer. De opvatting dat het lichaam een kerker zou zijn voor de ziel verwerpt hij zonder meer, integendeel zelfs, de nabijheid van de dood heeft hem het besef bijgebracht wat het betekent een lichamenlijk wezen te zijn. Volgens de auteur zijn lichaam en geest zonder elkaar niet denkbaar; we denken niet alleen met onze hersenen, maar met het geheel van ons hoofd en lijf. We zitten niet in ons brein opgesloten, het brein is er integendeel op gebouwd om ‘in de wereld’ te zijn in de betekenis die Heidegger hieraan geeft. De mens is geen etherische ziel binnen een machine; elke verandering in het lichaam leidt tot een verandering in de ziel.

De dood stelde de auteur tevens voor het raadsel van de identiteit. Wat maakt dat ik ben zoals ik ben? Mijn geheugen is het niet, mijn lichaam niet (want dat verandert continu), een immateriële ziel is het evenmin. Neemt de mens zijn lichaam dan mee naar het leven na de dood? Of laat hij het juist achter? Christendom enerzijds, boeddhisme en hindoeïsme anderzijds, staan hier tegenover elkaar. En wat dan met de onsterfelijkheid? Misschien is het gewoon

waar wat de religies beloven en komen zij tegemoet aan een diepmenselijke behoefte; misschien komt het verlangen naar onsterfelijkheid wel voort uit de overlevingsdrang of uit het feit dat de mens zich geen voorstelling kan vormen van de dood. Zelfs de wetenschap houdt rekening met het verlangen naar onsterfelijkheid, vandaar kloontechnieken en technieken om het lichaam in te vriezen met de bedoeling het weer tot leven te wekken in een verre toekomst. Onsterfelijkheid vindt de auteur geen goede zaak; ze zou dat slechts zijn als we in dat eeuwig leven ook gelukkig zouden zijn en gespaard zouden blijven van alle leed, anders is ze slechts een bron van verveling. Op dat punt sluit hij zich aan bij de filosofen Johnston en Leslie die van oordeel zijn dat leven na de dood niet alleen een kwestie is van lichamelijke continuïteit maar van moraal. Overleven na de dood is afhankelijk van de mate waarin een mens zich identificeert met de waarden en belangen van toekomstige mensen, zoals een moeder na haar dood voortleeft in haar kind. Wat telt is niet roem, maar echte deemoed in de omgang met anderen en jezelf. Er bestaat geen kant-en-klaar recept voor een goed leven, maar er zijn wel criteria: een mens heeft goed geleefd als hij in het aangezicht van de dood geen spijt heeft van zijn leven. Wat nog van belang is op het moment dat de mens zijn dood onder ogen ziet, *dat* is pas echt belangrijk. Hürter eindigt met de overweging dat de dood de ultieme *deadline* is die prikkelt tot actie. De dood heeft hem het leven doen ervaren als een geschenk waarvoor hij nog altijd dankbaar is.

Het is de verdienste van de auteur dat hij de aandacht vestigt op de waarde van het lichaam die in de filosofie dikwijls veronachtzaamd werd. De dood heeft hem geleerd het lichaam te waarderen. De vraag rijst hierbij: doet de mens dat dan al niet? Waardeert hij zijn lichaam niet in een tijd die gekenmerkt wordt door een ware gezondheidsrage en door de obsessie met *wellness*, ideaal lichaamsgewicht en perfect gestroomlijnde vormen? Staat het lichaam niet meer dan ooit centraal in ons denken en voelen? Het antwoord is ongetwijfeld ja, maar er is een belangrijke nuance: de waardering voor het lichaam staat niet gelijk met de drang om er voortdurend mee bezig te zijn. Wie zich goed in zijn vel voelt ervaart niet de behoefte om het te controleren en te beheersen, hij heeft geen nood aan *kicks* die het overprikkelen en verdoven tegelijkertijd. Misschien zijn we zelfs de voeling met het lichaam aan het verliezen, vandaar misschien die drang om het te verwennen, enerzijds, het af te peigeren anderzijds. We verabsoluteren het lichaam en zijn daarom bang het te verliezen in de dood. De auteur draagt evenwel de belangrijke boodschap uit dat we de dood niet hoeven te vrezen. Sterven is geen passief uitdoven maar een positief gebeuren; het is een moment van geconcentreerde aandacht waarbij het de stervende in een flits duidelijk wordt wat in het leven belangrijk is en wat niet; sterven stelt de mens voor beslissende keuzes; plots beseft hij dat het leven een opgave is en dat hij zich te concentreren heeft op wat er in het leven echt toe doet in plaats van zich in futiliteiten te

verliezen. Maar hier gaat de auteur wat kort door de bocht: hij gelooft niet in onsterfelijkheid maar sluit zich niettemin aan bij de positie van Johnston en Leslie dat wie in waarden gelooft, meteen gelooft in het voortbestaan na de dood. In een wereld zonder waarden ontbreekt elk argument voor een leven na de dood. Als het lichaam sterft, leeft de mens verder in waarden die zijn bestaan overstijgen. Hoe stelt hij zich dit evenwel voor? Impliceert die aanname niet het geloof in een eeuwig voortbestaan van een ziel, los van het lichaam? Vervalt de auteur dan toch in het dualisme dat hij tracht te ontwijken? Een vraag die ongetwijfeld nadere exploratie verdient.

Het boek kant zich tegen het sciëntisme dat zonder meer aanneemt dat alles eindigt met de dood, mijn inziens terecht. In feite is het sciëntisme een vorm van wensdenken. Maakt de aanhanger van dit wereldbeeld het zich immers niet al te gemakkelijk door de verhalen van stervenden af te doen als subjectieve verzinsels zonder betekenis? Door voetstoots aan te nemen dat alles wat niet met het verstand te bevatten is, niet bestaat, dreigt de scepticus te vervallen in pseudoscepticisme. Sceptisis is terecht en noodzakelijk maar alleen op voorwaarde dat de scepticus ook zijn eigen positie kritisch blijft onderzoeken. Uiteindelijk ervaart ieder mens dat alles wat waardevol is in zijn leven, zijn bevattingsvermogen te boven gaat. Het afdoen als pure projectie is een wensdroom, gekoesterd door degenen die niet bereid zijn om de opgaven waarvoor het leven hen stelt serieus te nemen.

Roland LEUNE (X)

**TITEL?**

Goce Smilevski, *Het web van Spinza*. Vertaald uit het Macedonisch door Roel Schuyt, Amsterdam, Anthos, 2014. ISBN 9789041419170, 18.95 €

De Macedonische auteur Goce Smilevski (geboren 1958, Skopje) kreeg voor *De zus van Freud* in 2010 de Literatuurprijs van de Europese Unie. De roman vertelt de pijnlijke belevenissen van Adolphine Freud. Toen haar broer Sigmund net vòòr Hitlers *Anschluss* uitweek naar Londen, weigerde hij om zijn zussen te plaatsen op de lijst van zijn medereizigers. Hij dacht immers dat de ‘waanzin van het fascisme’ geen lang leven beschoren was, zo vermoedt of rationaliseert Adolphine althans. In 1942 werden zij en haar zussen Pauline, Rosa en Maria op de trein naar Theresienstadt geduwd en vermoord in een gaskamer van de nazi’s. Het thema van de dreigende dood is trouwens ook sterk aanwezig in zijn eerdere roman uit 2002, met Spinoza als hoofdfiguur, die recent vertaald werd in het Nederlands. De oorspronkelijke titel luidt: *Gesprek met Spinoza*. Het boek heeft de vorm van een interview waarin de auteur Spinoza’ denken en leven wil doorgronden. Schrijvers zijn eenzame mensen, en schrijven komt wellicht voort uit het verlangen die eenzaamheid te overwinnen. Goce Smilevski vond in Spinoza een zielsverwant. Het eerste wat hem opgevallen was, vertelt hijzelf in een nawoord, was de radicale eenzaamheid van deze lenzenslijper, die uitgespuwd door de Joodse gemeenschap, weigerde zich pro forma te bekeren, en verhuisde van Amsterdam naar Ouderkerk, van Ouderkerk naar Rijnsburg, van Rijnsburg naar Voorburg, van Voorburg naar Den Haag.

Met de vrije vertaling van de titel, *Het web van Spinoza*, geeft Roel Schuyt goed de geest van de roman weer. De zes hoofdstukken zijn zes draden. Spinoza had zelf een man getekend met een net over zijn schouder. Zijn biograaf Johannes Colerus dacht het een visser was met zijn visnet, maar het is Spinoza zelf met een spinnenweb. ‘Het spinnenweb was voor mij de dierbaarste van alle vormen waarmee de onzekerheid van alle kwetsbare dingen in het universum wordt uitgedrukt.’ (150) Het spinnenweb is verwant met het rhizoom van Deleuze, de auteur die Smilevski bij zijn ontdekking van Spinoza sterk geïnspireerd heeft: de oneindige substantie is het immanentieplan waarop de eindige modi werkzaam zijn. Volgens Deleuze is er een dubbele beweging in de *Ethica*: enerzijds de continue en rigoureuze ontwikkeling van definitives, stellingen, bewijzen en corrolaria, anderzijds de gebroken keten van scholia, een discontinue vulkanische lijn, die de angsten van het hart en het verlangen naar vrijheid uitdrukt (160). Brento, Baruch of Benedictus (de gezegende) Spinoza (afgeleid van *espinhoso*, wat *doornig* betekent) komt naar voor als een diep in zichzelf verdeeld mens, ‘in

wie rede en hartstocht om voorrang streden, iemand die door zijn verdeeldheid in wanhoop leefde.’ (161)

Deze ambiguïteit blijkt uit de structuur van het boek. In de eerste drie hoofdstukken of draden verschijnt de erg intellectualistische filosoof, die *more geometrico* denkt, slechts aandacht wil geven aan het oneindige. ‘Alles wat korter duurt dan de eeuwigheid is het niet waard dat de mens daaraan zijn tijd besteedt.’ (16). Hij stuurt zijn jonge filosofiestudent Johannes Casarius weg, omdat deze ‘meer uit is op nieuwheid uit dan op waarheid.’ (47), maar vooral omdat hij Spinoza uit evenwicht brengt met zijn erotische fantasieën en de vraag of de filosoof zich niet verliest in bespiegelingen over het leven in plaats van zelf te leven. Spinoza fantaseert over Clara Maria, de dochter van zijn leermeester Franciscus van den Enden, over de warmte en de geur van haar lichaam, maar hij rationaliseert: we moeten de zintuiglijke werkelijkheid begrijpen als eindige *modus* van de oneindige substantie. In de laatste drie hoofdstukken of draden verandert Spinoza in een gevoelsmens. Wat in het eerste deel op de achtergrond verdrongen werd – “Denk je niet dat het belangrijker is om na te denken over de vingers van Clara Maria op jouw wangen dan over de eeuwigheid van de substantie?” (30) – breekt nu door. Uiteindelijk komen de draden samen, echter niet in een ultieme synthese of verzoening.

Welke is de verhouding tussen de drie kenvormen bij Spinoza: de aan het lichaam en de affecten gelinkte *imaginatio*, de meetkundig geconstrueerde verstandelijke kennis, de aan de ratio ontsnappende intuïtie? Vormt de *imaginatio* dan wel de ratio een bevoorrechte toegang tot de intuïtie? Verhouden de drie kenvormen zich onderling hiërarchisch of zijn ze gelijkwaardig? Veel filosofische vragen ten aanzien van een gesprek van twee eenzamen, de schrijver en de denkende lenzenslijper.

Rob DEVOS (Leuven)

*In memoriam***SAMUEL IJSSELING (1932-2015)**

Uit de straten tussen de Bondgenotenlaan en het Kardinaal Mercierplein missen de Leuvenaars voortaan een herkenbare figuur: Samuel IJsseling, klein, donkerblauwe duffle coat, de wat slordige lange nekharen, grote stappen, sedert enige tijd zonder sigaret. Hij overleed op donderdag 14 mei, in zijn geliefde stad, waar hij al zolang woonde en waar hij aan de Katholieke Universiteit tot zijn emeritaat in 1997 hoogleraar filosofie was en directeur van het Husserl Archief. Het overlijden van deze erudiete en in de wijsgerige gemeenschap geliefde filosofieprofessor komt niet onverwacht. Ingewijden wisten dat IJsselings gezondheid uiterst broos was geworden. Na dieptepunten kende hij ook momenten van voorlopig/voorzichtig herstel. Altijd opnieuw was hij heel dankbaar dat hij, na een precaire tijd ‘er nog bij’ kon zijn. Tegelijk wist hij dat hij op die manier niet meer zo lang zou leven. Daarin was hij niet bitter.

Samuel (Sam) IJsseling is van Nederlandse origine (geboren in Delft) en was lange tijd kloosterling in de Orde der Augustijnen. Het was echter de wijsbegeerte en niet de theologie of de pastoraal die hem aantrok. Na een wijsgerige scholing als leerling van Remi Kwant en Wim Luypen, kwam hij naar Leuven om bij Alphonse De Waelhens in 1964 te promoveren met het proefschrift *Heidegger, denken en danken, geven en zijn*. Het is in die tijd dat we IJsseling hebben leren kennen als een bezielende voordrachtgever die op een heldere en innemende manier het denken van Heidegger kon presenteren in een cultureel en intellectueel milieu waarin ‘Heidegger’ slechts een vage en ontoegankelijke naam was. De dissertatie werd, zonder te simplificeren, een leesbaar boek voor de niet gespecialiseerde filosofisch geïnteresseerde lezer. De Antwerpse Nederlandsche Boekhandel (nu Pelckmans) gaf het onmiddellijk uit. Een gerechtvaardigde heruitgave verscheen onlangs, ruim vijftig jaar later, bij Vantilt (Nijmegen).

IJsseling werd in het Nederlands taalgebied de Heideggerkenner bij uitstek, wat hem in internationaal enige bekendheid gaf, maar wat hem in Vlaanderen in een bepaalde hoek duwde: in de ogen van zowel neoscholastici en neothomisten als van neopositivisten was hij (door die heideggeriaanse fenomenologie) een aanhanger van een irrationele wijsbegeerte die de naam filosofie niet verdiende – onwetenschappelijk! Toen, in de jaren zestig en zeventig, had men het nog niet over de incorrecte, de zogenaamde anti-joodse Heidegger, zoals die benaming vandaag (overigens ten onrechte) *de bon ton* is.



Bij Heidegger is IJsseling niet gebleven. In toenemende mate verruimde de Leuvens professor zijn horizon met grote vakbekwaamheid. Met enkele jongere collega's – hij was iemand die echt kon inspireren – exploreerde hij het Franse, vooral Parijse denken, niet alleen de filosofie, maar ook de psychoanalyse (Lacan), de aldaar heersende Nietzsche-receptie en de visie op *discours, écriture, intertextualité, rhétorique* door figuren als Louis Althusser, Roland Barthes, Jacques Derrida, Michel Foucault en Paul Ricœur. Deze verruimde belangstelling resulteerde in studies als *Retoriek en filosofie* (Bilthoven, Ambo, 1975), met onder meer een sympathie voor de antieke sofisten, *Jacques Derrida* (Baarn, Ambo, 1986, samen anderen) over de Franse filosoof met wie hij bevriend raakte en *Mimesis* (Baarn, Ambo, 1990) die een vrijmoedige interpretatie van Aristoteles' poetica bevat. Opzien baarde hij met een nieuwe wending die bestond in een soort polytheïstische belijdenis. Die relativeerde IJsseling later enigszins. Hij vroeg aandacht voor de nog werkzame sporen van de heidense wereld, voor de nog niet helemaal verdwenen Griekse goden en voor het pluriforme metaforische karakter van onze godsbeelden, zowel bij christenen als bij diegenen die zich geen christenen (meer) wensen te noemen.

Hoewel hij zich wijselijk onttrok aan de ideologische strijd van de levensbeschouwelijke verzuiling in Vlaanderen, toonde Sam IJsseling toch enige argwaan voor het militante atheïstische humanisme, het doctrinaire neopositivisme en sciëntisme gepropageerd door enkele hoogleraren en docenten van de Gentse universiteit. Niettemin toonde hij belangstelling voor wat in Gent (en ook elders in ons land) gebeurde. Ook voor dit tijdschrift dat zich nooit door een ideologische of 'vrijzinnige' of esoterische club liet inkapselen, maar gestalte gaf en blijft geven aan ontvankelijkheid voor het diverse en aan een pluralistische benadering van wijsgerige en cultuurhistorische vraagstukken.

Duizenden Leuvense studenten zullen zich IJsseling herinneren als de in het auditorium filosoferende professor met de legendarische rokershoest. Belangrijker was dat hij filosofeerde, zich letterlijk en figuurlijk boog over de teksten die ons iets te vertellen hebben en die hij ook buiten het auditorium wilde verhelderen. Voor vele jonge onderzoekers was hij in dit opzicht met zijn buitengewone belesenheid een behulpzame raadsman. Sommige studenten (vooral in de Faculteit Geneeskunde) waren te jong en te onrijp voor zo'n filosoferende leraar. Dat was niet IJsselings fout, misschien wel de fout van de universiteit die zo veel mogelijk studenten in één auditorium wilde persen en er niet aan dacht dat sommige kwaliteitsvolle colleges slechts door een beperkt aantal studenten te volgen is. Over de ontwikkeling van de universiteiten was IJsseling overigens niet gelukkig. In Ger Groot's, *Dankbaar en aandachtig. In gesprek met Samuel IJsseling* staat de gerechtvaardigde opmerking: 'De universiteiten profileren zich binnen het marktmechanisme hoe langer hoe meer als opleidingsinstituten ter wille van een

economisch en wetenschappelijk bestel. Ze leiden mensen op die daarin later op bedrijfsmatige wijze kunnen functioneren. Meer en meer wordt de taal van de academische vorming vervangen door die van het management: wij bieden u een product aan, en de studenten zijn de consumenten. Voor echte wetenschappers is dat niet minder bedreigend dan voor filosofen.’ (139-140)

De laatste tien jaar van zijn leven publiceerde Sam IJsseling niet meer zoveel, hoewel hij bleef schrijven, zo vertrouwde hij ons toe. Uit sympathie voor *De uil van Minerva* bood hij in die periode de tekst aan van een lezing: ‘Goden, demonen en idolen’ (UvM 20 – 1, 2004). Een aantal van IJsselings publicaties kreeg hier een recensie of presentatie: *Over de mens* (UvM 6 – 1, 1989), *Mimesis. Over schijn en zijn* (UvM 7 – 2, 1990/91), *Apollo, Dionysos, Aphrodite en de anderen* (UvM 11 – 2, 1994/95), zijn dialoog met Ann Van Sevenant, *Wat zou de wereld zijn zonder filosofie?* (UvM 22 – 2, 2008) en de al genoemde gesprekken met Ger Groot, *Dankbaar en aandachtig* (UvM 27 – 2, 2014). Ook willen we nog wijzen op Erik Megancks uitvoerige artikel ‘Sam IJsseling: Nederlander verfranst Vlaamse filosofie’ (UvM 27 – 4, 2014).

### **BERND JAGER (1931-2015)**

Op 30 maart overleed na een kort ziekbed in Montréal de Amerikaanse fenomenologische psycholoog van Nederlandse origine, Bernd Jager (°Hoogezand, Groningen). Hij kende een avontuurlijke carrière die hem eerst als agronoom in Lambaréné (Gabon) bij Albert Schweitzer bracht (in de jaren vijftig) en later als psycholoog in Californië bij Carl Rogers. Hij promoveerde op Freud in Duquesne en doceerde aan verschillende Amerikaanse universiteiten, onder meer Duquesne (Pittsburgh) en Sonoma (Santa Rosa). Als gastprofessor gaf hij lezingen in Aarhus, Gent, Leuven, Rhodes en Tokyo. In 1994 werd hij hoofd van het Departement Humanistische Psychologie van de Université du Québec à Montréal waar hij vooral colleges gaf over de fenomenologie van het wonderlijke van het alle daagse leven (het huis, het feestelijke, de lichamelijkheid, de ontmoeting).

In een zekere zin kunnen we Bernd Jager rekenen tot wat we in de jaren vijftig en zestig hebben leren kennen als de Utrechtse School van de fenomenologisch georiënteerde wijsgerige antropologie en psychologie. Strikt genomen was hij geen student bij Frederik Buytendijk, Jan Hendrik van den Berg, Martinus Langeveld of Henricus Rümke. Het was immers veeleer in de Verenigde Staten dat hij met een psychologie en wijsgerige antropologie kennismaakte die afstand nam van de al te enge systeemdwang van de herleidende ‘natuurwetenschappelijk’ georiënteerde psychologie, van de orthodoxe psychoanalyse en haar neiging om heel het existentiële en culturele leven in concepten van het freudisme te verstikken. Naast deze ‘negatieve’ kant was er ook een constructieve, positieve dimensie in deze andere antropologie, sterk beïnvloed door Edmund Husserl, Martin Heidegger, Ludwig Binswanger, Jean-Paul Sartre en Maurice Merleau-Ponty. Europese gastprofessoren zoals Joseph Kockelmans, Wim Luypen, Stephan Strasser, Erwin Strauss en Jan Hendrik van den Berg brachten het gedachtegoed van de Europese filosofen naar sommige Amerikaanse psychologie departementen. Vooral de laatste genoemde, Jan Hendrik van den Berg, de grondlegger van de metabletische of historisch-fenomenologische methode en bovendien een van de belangrijkste vertegenwoordigers van de Utrechtse School rond Buytendijk en Rümke, wist het continentale denken te verwerken in een narratieve psychologie die meer gericht was op het concrete van onze alledaagsheid. Dit maakte grote indruk op Bernd Jager (en op een aanzienlijk aantal andere psychologen en pedagogen), waardoor hij als het ware een van de verbindende schakels werd tussen de Amerikaanse humanistische psychologie en de Europese fenomenologie.

We hebben het aan een suggestie van Van den Berg te danken dat we kennis maakten met Bernd Jager die, geïnteresseerd in de oriëntatie van dit tijdschrift, graag voor ons in zijn beschouwende stijl wilde schrijven, waardoor hij tegelijk weer aansluiting vond met de wereld van zijn moedertaal. Naar aanleiding van een bezoek aan Nederland en Vlaanderen in de eerste helft van de jaren negentig konden we concrete afspraken maken die resulteerden in de publicatie van twee opmerkelijke essays: 'De strijd om het dagelijks bestaan en de geest der gastvrijheid' (UvM 13 – 1, herfst 1996) en 'Lichaam, huis, stad: de interactie tussen belichaming, bewoning en beschaving' (UvM 16 – 2, winter 1999-2000).

Bernd Jager kon in Montréal gebruik maken van het daar vigerende recht te blijven doceren, zodat hij niet gedwongen werd ontslag te nemen vanwege de leeftijd. Zo bleef hij tot op het einde van zijn leven een bij zijn studenten gewaardeerd leraar, promotor van proefschriften, en bovendien een geëngageerd intellectueel die bezorgd was om het belang van het Europese geestelijke erfgoed voor de beschaving

**Personalia**

*Arthur Cools xxx*

*Tim Christiaens xxx*

*Erik Meganck* bekleedt namens de Broeders van Liefde de leerstoel *Metafysica en godsdienstfilosofie* aan het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte te Leuven. Hij promoveerde op Nietzsche, Heidegger, Derrida en Vattimo. Hij publiceert over metafysicakritiek, differentiedenken en hedendaagse continentale godsdienstfilosofie.

**Aankondiging****Academische avondlessen filosofie in Brussel, Gent en Mechelen**

Background Educations organiseert na de succesvolle start in 2014 opnieuw academische avondlessen filosofie. Het concept van één les om de twee weken blijft behouden en bovendien komen er twee nieuwe locaties bij: Gent en Brussel. Waar bijstuderen tot nu toe betekende dat je aan een universiteit 13 lessen per vak volgt – gericht op een professionele vorming – kan je nu dus ook proeven van een academische opleiding met elke twee weken een ander vak en een andere docent. Zo leer je snel veel bij en wordt je elke week opnieuw verrast.

Meer dan 150 docenten van 10 universiteiten uit binnen- en buitenland staan klaar om vanaf september lessen te doceren bij Background Educations. Zo wordt het mogelijk om stressvrij bij te leren: één les om de twee weken is zelfs combineerbaar met een goed gevulde agenda en doordat er geen examens zijn bepaal je zelf je eigen tempo. Het gaat erom even tijd voor jezelf te nemen en je te verdiepen in iets waarvoor je echt interesse hebt. Dat leidt ongetwijfeld tot nieuwe ideeën en inspiratie die je ook op andere vlakken zal kunnen toepassen.

Meer info op [www.backgroundeducations.eu](http://www.backgroundeducations.eu) of neem contact op met Caro Lemeire op het nummer 0473 74 19 93.



## AANWIJZINGEN VOOR AUTEURS

De door de hoofdredactie aanvaarde artikelen worden door tenminste twee referenten blind peer-review beoordeeld. Vermeld op een apart document de auteurgegevens (naam, functie, email- en postadres). Vul deze lijst aan met de, in het geval van publicatie, in het tijdschrift te vermelden 'Personalialia' gegevens. Artikelen worden digitaal in bijlage opgestuurd naar het redactiesecretariaat op het adres [henk.vandaele@vives.be](mailto:henk.vandaele@vives.be). De maximale omvang is 25 pagina's A4. Ook boekbesprekingen (kritische bibliografie) van maximaal 5 pagina's, recensies (1 à 2 pagina's) of mededelingen zijn welkom.

Verdere formele aanwijzingen:

1. Spelling volgens het Groene Boekje
2. Vermijd doctorandussentaal met om de haverklap Engelse woorden
3. Vermijd passieve vorm, hoe actiever het taalgebruik hoe beter
4. Vermijd afkortingen in de tekst
5. Vermijd nummering van hoofdstukken en deelhoofdstukken
6. Titels van boeken, tijdschriften en kranten in de tekst worden cursief gezet
7. Citaten aangeven met behulp van "dubbele aanhalingstekens", alle andere accentueringen of parafraseringen met 'enkele aanhalingstekens'; langere citaten in afgebakende blokken, kleiner corps (9).
8. Alle citaten in het Nederlands (dus geen onvertaalde citaten in het artikel opnemen), maak bij voorkeur gebruik van geautoriseerde vertalingen, wat niet belet dat eigen vertalingen of gecorrigeerde vertalingen nuttig kunnen zijn. Wanneer het echter om literaire teksten gaat die omwille van het taalidoom een bijzondere aandacht vragen, kan het citaat onvertaald in de tekst worden opgenomen. Een vertaling in eindnoot blijft echter noodzakelijk.
9. Literatuurverwijzingen in de tekst (Groce, 2010: 52) worden vermeden.
10. Elke literatuurverwijzing gebeurt door middel van een eindnoot met volledige bibliografische gegevens.
11. Vermijd een afzonderlijke literatuurlijst, tenzij dit echt nodig is
12. Citeerwijze voor boeken:  
Verhoeven C., *Rondom de leegte*, Utrecht, Ambo, 1965, pp. 83-84.
13. Citeerwijze voor een artikel uit een boek  
Tijmes P., 'Jacques Ellul: autonome techniek', in: Achterhuis H. (red.), *De maat van de techniek*, Baarn, Ambo, 1992, p. 45.
14. Citeerwijze voor een artikel uit een tijdschrift  
Froeyman A., 'Historische uitvoeringspraktijk', in: *De uil van Minerva* 24 (2011) 1, pp. 21-38.
15. Citeerwijze voor een artikel uit een krant  
Verhoeven C., 'Ingetogen', in: *Trouw* 28-5-1998.
16. Bij herhaalde verwijzing  
Naam, Voornaam auteur, titel van het boek/artikel, pagina  
(Verhoeven C., *Rondom de leegte*, p. 45.)