

KRITIEK

11

Tijdschrift van het Genootschap
voor Fenomenologie en Kritiek

1986.1

Handwritten text on the left margin, possibly a page number or reference.

Handwritten text in the upper middle section, possibly a title or header.

Handwritten text in the center of the page.

Handwritten text in the lower middle section, possibly a list or detailed notes.

Handwritten text in the top right corner.

I.S.S.N. 0770-5271

KRITIEK

11

Tijdschrift van het Genootschap
voor Fenomenologie en Kritiek

1986.1

Beginselverklaring :

Onder kritiek wordt niet alleen maar de beoordeling verstaan van het al of niet overeenkomen van een gegeven antwoord met een gegeven vraagstelling, of een gegeven oplossing met een gegeven doelstelling, maar voornamelijk het bepalen van de juistheid van de vraagstelling of doelstelling. Het tijdschrift is filosofisch, voor zover deze kritiek een taak van de filosofie vormt. Het staat open voor andere dan zuiver filosofische bijdragen voor zover deze kritiek in de bedoelde zin inhouden.

*

Redactie : R.Boehm, W.Coolsaet, L.Frederix,
J.Késenne, J.Moyaert, G.Quintelier, G.Van den Enden,
L.Vanneste, P.Willemarck.

Sekretariaat: J. Moyaert en G.Quintelier.

Adres: Tijdschrift "Kritiek"
Seminarie voor moderne wijsbegeerte
Blandijnberg 2
B 9000 Gent (België)

*

Jaarabonnement (2 à 3 nummers) : BF 300,-; fl. 18,-
Jaarabonnement voor studenten : BF 200,-; fl. 12,-
Enkelvoudig nummer : BF 150,-; fl. 9,-
Enkelvoudig nummer studenten : BF 100,-; fl. 6,-
Betalingen op rekening : 448-0600001-57 met
vermelding "Jaarabonnement Kritiek (en jaartal)".
Betalingen per internationale postwissel, met
vermelding "Kritiek t.a.v. Johan Moyaert".

WOORD VOORAF

Op zaterdag 13 december 1986 wordt op initiatief van het seminarie voor moderne wijsbegeerte (Rijksuniversiteit Gent) en het genootschap voor fenomenologie en kritiek een colloquium gehouden rond het thema "Verwording van het gemeenschapsleven".

De teksten in dit nummer van Kritiek zijn alle, afgezien van de politieke stellingname, bijdragen die de basis zullen vormen voor de discussies.

POLITIEKE STELLINGNAME

RECHTS EN HET GEBRUIKELIJKE DEMOKRATIEBEGRIIP

Een belangrijk, maar nauwelijks door iemand opgemerkt verschil tussen politiek "links" en politiek "rechts", is de wijze waarop zij hun respektieve programma's aan het kiezerspubliek voorstellen. Rechts meent steeds de waarheid in pacht te hebben en zegt daarom onomwonden : "geen alternatief !" Links daarentegen is bescheidener en antwoordt op deze agressieve slogan van rechts : "er is wel een alternatief, namelijk het onze." Of dit evenzeer weinig meer is dan een slogan, doet hier niet ter zake. Opvallend is dat links zich niet de moeite getroost te "bewijzen" dat zijn alternatief *het enig mogelijke* is, zoals rechts poogt te doen, met andere woorden, dat zijn alternatief helemaal geen alternatief is. Integendeel, links biedt zijn programma precies aan als een echt *alternatief*, als een echte tweede *mogelijkheid*, meer bepaald als een sociaal rechtvaardig alternatief voor de bestrijding van de economische crisis.

Dit verschil in presentatiewijze van het eigen politieke programma mag men enerzijds niet in de wind slaan, maar zou anderzijds ook geen beslissingskriterium mogen zijn om voor de ene of andere partij te kiezen - alhoewel ! Bij nader toezien houdt het "geen alternatief !" - voor een streng inleverings- of verarmingsbeleid - een verscheurend dilemma in dat, hoe er ook op gereageerd wordt, een bijzonder ongunstig, of toch minstens zeer problematisch licht werpt op rechts. Inderdaad, indien rechts vasthoudt aan het besef van het enig zaligmakende van zijn ingrijpend besparingsprogramma (niet enkel in ons land), dat een totaal failliet van het economisch systeem moet voorkomen, komt het voor de volgende keuze te staan : ofwel, wat het meest konsekwent zou zijn, overgaan tot

een "machtsgreep" die de oppositie fysiek uitschakelt, maar dit is ondemokratisch volgens de algemeen gangbare normen van de publieke opinie; ofwel, vroeg of laat "waarachtig" democratisch zijn en gevolg geven aan het verlangen van de hoe dan ook groeiende meerderheid van de bevolking om het besparingsplan zoniet te verwerpen, dan toch minstens drastisch te wijzigen, maar dan moet het onvermijdelijk *vanuit het eigen perspectief* als ondemokratisch en zelfs als laf overkomen. Met andere woorden, wat rechts ook doet, het zal steeds ondemokratisch zijn, of op een of andere belangrijke wijze onaanvaardbaar *inkonsekwent*.

Dit dilemma vraagt enige toelichting. De eerste en meest konsekwente stap die rechts bij een blijvende en toenemende druk vanuit de basis zou moeten zetten, indien het er echt van overtuigd is de steen der wijsheid te bezitten, is een algehele *machtsgreep*. Op het eerste gezicht lijkt dat absurd en overdreven. Niet alleen heeft rechts al veel macht (in de meeste Westerse landen is rechts aan de macht), maar we leven bovendien in een democratisch bestel ! Toch moet men maar een vlugge blik werpen op de twintigste eeuwse geschiedenis om beter te weten. Overigens moeten we slechts op het fenomeen van de volmachten (die bijvoorbeeld ook in Frankrijk gebruikt worden) wijzen om te beseffen dat een "machtsgreep" niet tot het rijk van de fantasie behoort. Het is voor de Westerse regeringen en parlementen immers veel gemakkelijker alle interne en externe oppositie uit te schakelen, dan voor de oppositionele krachten een konstruktief, efficiënt en effectief alternatief beleid tot stand te brengen of zelfs maar het huidige beleid fundamenteel tegen te werken. Wanneer het parlement zichzelf moeiteloos buiten spel kan zetten op grond van het begrip "uitzonderlijke omstandigheden", waardoor het gedegradeerd wordt tot een luxe; wanneer ministers bevoegd zijn om stakingen te breken op grond van het "opvorderingsrecht"; wanneer burgemeesters zonder slag of stoot een samscholingsverbod kunnen uitvaardigen; wanneer een regering zomaar de verkiezingen met meerdere maanden

(tot "gunstigere" tijden) kan opschorten enzovoort, dan zijn er nog wel enkele "subtiele", want "legitieme" (al dan niet grondwettelijke) maatregelen te bedenken die de oppositie volledig milkorven. Een machtsgreep hoeft niet *per se* met brutaal geweld van rijkswacht of leger gepaard te gaan, of moet evenmin van vandaag op morgen totaal zijn.

Indien men zich toch niet zo gemakkelijk kan voorstellen dat er bijvoorbeeld ook in ons, zeer terecht in menig opzicht democratisch te noemen land een dergelijke machtsgreep zou kunnen gepleegd worden, dan make men zich de volgende, voor het begrip van politieke democratie, cruciale bedenking : om zinnig van politieke democratie te kunnen spreken (toch zeker in de "klassieke" betekenis van het woord), opdat het meerpartijen-systeem werkelijk een uitdrukking zou zijn van een politieke vrijheid of tolerantie, en niet te reduceren is tot een objectivistische schijn, een puur spel, moeten minstens enkele van de politieke partijen, ten eerste, een substantieel verschillend programma aanbieden, en ten tweede, moeten die programma's zelf een minimum aan zinvolheid, dit is realiseerbaarheid en/of "werkelijkheidszin" bevatten. Om niet al te zeer uit te wijden beperken we ons tot de tweede voorwaarde; die interesseert ons meer.

De tweede voorwaarde is evident. Men kan niet echt, tenzij louter formeel-objectief, van een keuze spreken, indien er tussende keuzeobjecten maar één steekt waarvoor men redelijkerwijze kan kiezen. Kiezen waarvoor men, om welke reden ook, moet kiezen, is helemaal niet kiezen; het is gewoon geen domheid begaan. Een ten onrechte terdood veroordeelde *kiest* niet voor de ontsnapping wanneer hem de gelegenheid tot ontsnappen geboden wordt. Men begrijpt waar we naartoe willen. Door te stellen dat er geen alternatief is (voor het eigen programma), door dus minstens impliciet te stellen dat de huidige democratie weinig anders is dan *het recht op kortzichtigheid* of *recht op domheid* en dergelijke, ondergraaft rechts met zijn slogan de meest

evidente voorwaarde voor een zinvolle, werkelijke parlementaire democratie, en daarmee de parlementaire democratie zelf. Bij ons moest er bijvoorbeeld in november '85 gekozen worden tussen partijen waar er - luidens rechts - maar één objectief "goede" tussen zat, dit wil zeggen één met een doeltreffend programma; er moest met andere woorden *hetemaal niet* gekozen worden ! (Kiezen voor een andere partij stond gelijk met kortzichtigheid of gewoon met domheid, opportunisme, gebrek aan democratische interesse, egoïsme enzovoort.) Zo beschouwd ligt minstens de gedachte aan een machts-greep voor de hand. Zij is een logische konsekwentie van de schijn van de zuiverste objectieve wetenschappelijkheid of rationaliteit die rechts aan zijn programma tracht(te) te geven. En gedachte en daad liggen in de politiek nu ook weer niet altijd ver uit elkaar.

Rechts zou zijn eventuele machtsgreep nog verder kunnen motiveren. Het kan heel terecht wijzen op het *voorwaardelijk* karakter van het kapitalistisch economisch systeem voor de democratie (in klassiek-Westerse zin, namelijk als ideaal van vrijheid en/of individualiteit), met andere woorden, op het feit dat van een democratie geen sprake kan zijn zonder het objectief economisch systeem dat met een wetenschappelijke naam *kapitalisme* heet. Dit, objectief-wetenschappelijk, systeem is immers niet enkel de rechtstreekse uitdrukking van het ideaal van individuele vrijheid, belangrijker nog is het dat het - echter uitsluitend theoretisch - overvloed (kwantitatief en kwalitatief) schept, waardoor de mensen stelselmatig minder gebonden geraaken aan "natuurlijke beperktheden", en meer gedifferentieerde keuzen kunnen maken, kortom, waardoor ze vrijer worden. (De praktijk lijkt deze theoretische gedachte te bevestigen - wanneer men tenminste heel slecht ziet, dit wil zeggen, puur Westers en dan nog zeer selektief.) Als dat alles zo is (*) dan kan rechts een inleverings-beleid eenvoudig zo motiveren : indien het kapitalisme een noodzakelijke voorwaarde is voor de democratie in politiek-sociale zin, en indien democratie in deze zin

het hoogste doel is - wie twijfelt daar in het Westen aan ? - dan is het aanvaardbaar dat (een bepaald aspect van) de democratie *tijdelijk* opzij gezet wordt, opdat haar voorwaarde, of beter, één van haar voorwaarden, daardoor beter tot ontplooiing zou kunnen komen en zo de democratie voor de toekomst ("de toekomstige generaties") kan veilig gesteld worden. Deze paradoxale logika vindt men op alle domeinen van het economische, politieke en militaire denken terug : inleveren om rijkdom te scheppen, werkloosheid doen toenemen om ze te doen afnemen, bewapenen om te ontwapenen enzovoort.

Mocht rechts ooit overgaan tot een machtsgreep, dit wil zeggen, mocht het zijn greep op de macht, op welke wijze ook, nog aanzienlijk doen toenemen, dan kan het deze dus onder meer motiveren door precies op de waarde van de democratie te wijzen, dan kan het zijn machtsgreep *demokratisch* noemen ! - niettegenstaande de algemeen aanvaarde identifikatie van democratie en vrijheid en tolerantie (vrije meningsuiting, recht op weerstand en dergelijke), een identifikatie die namelijk geenszins moet opgegeven worden, vermits de opschorting van de verschillende vrijheden tijdelijk is en de versterking ervan in de (weliswaar onbepaalde !) toekomst tot doel heeft.

Maar rechts kan natuurlijk ook nog iets anders doen : toegeven aan de groeiende oppositie (misschien sterft bij ons de oppositie uit in de volgende maanden en jaren, maar het is nu al duidelijk dat één besparingsplan geenszins voldoende is : volgens het V.E.V. moet er over twee jaar nog eens minstens 150 miljard bespaard worden). Kiest rechts voor deze weg, dan moet het in zijn eigen ogen, en in de ogen van allen die de konsequenties van het rechts standpunt doorzien, een *lafheid* begaan, analoog aan die van de generaties tussen de twee wereldoorlogen : in naam van de (klassieke, praktische en "oppervlakkige" benadering van de) democratie als ideaal van vrijheid, de democratie bewust laten wegwijnen. Praktisch beschouwd zou rechts met

het kiezen van de tweede weg op en top (praktisch, konkreet) democratisch zijn, vandaar dat we van een democratische lafheid durven spreken, maar daardoor, vanuit het eigen perspektief, de grootst mogelijke "ondemokratische" en opportunistische lafheid en domheid begaan. De reden ligt voor de hand : indien beide argumenten, namelijk het argument van de objectiviteit van, en dus van de afwezigheid van een echt alternatief voor, het voorgestelde programma, en het argument van het fundamentele, allesoverschaduwende belang van het herstel van de ekonomie in het belang van de democratie, zowel in de klassieke, gebruikelijke "oppervlakkige" en "symptomatische" als in de hieraan tengrondslag liggende, algemenere, (vrijheids)filosofische zin, indien deze argumenten dus korrekkt zijn en ernstig genomen worden, dan kan een verzaken aan de uitvoering van het rechtse programma nooit aanvaard worden; elk kompromis is dan identiek met een *bewuste* toegeving op het vlak van de verbetering van onze levensomstandigheden. Aangezien politiek precies niets anders is, of mag zijn, dan het strijden voor de verbetering hiervan, kan een toegeving hieraan nooit anders gemotiveerd zijn dan strikt persoonlijk (angst, machtswellust enzovoort), en dus uitdrukking zijn van een fundamentele politieke lafheid - als er zoiets als politieke *moed* bestaat, zoals menig hoofdredakteur met betrekking tot de realizering van het zogenaamde St. Anna-plan meent, dan bestaat er logischerwijze ook zoiets als politieke *lafheid* - de lafheid namelijk van het verraad aan het tegelijk absoluut noodzakelijke en ideale.

Het dilemma waar rechts met zijn "geen alternatief!" -slogan komt voor te staan, is dus die van de keuze tussen een machtsgreep of een lafheid. Maar er blijkt veel meer te zijn : dit dilemma is niets anders dan de "keuze" tussen twee wijzen van "redding" van onze democratie : *zelf opheffen* of *bewust laten wegvlijnen* ! Dat links in de meeste Europese landen in geen aantrekkelijke situatie is verzeild geraakt, weten we allemaal, maar is, vanuit het gebruikelijke begrip

van democratie beschouwd, de positie van rechts dan werkelijk zoveel benijdenswaardiger ?

*

Noten

- (*) We hebben onlangs een essay voltooid, getiteld *Te weinig democratie ? Principiële beschouwingen over de democratische idealen van individualiteit, objectiviteit, vrijheid en/of tolerantie*, waarin we de hoogst bedenkelijke hand tussen democratie en kapitalisme nagaan, waarin we bovendien het vernietigende karakter van de typisch kapitalistische concurrentie-obsessie proberen op te helderen, en waarin we het evenmin nalaten enkele alternatieve beschouwingen te geven. Alle beschouwingen draaien uit op één en dezelfde konklusie : we moeten de *formalistische* democratie, waarin de abstrakte vorm, uiteindelijk het getal, domineert, verlaten ten voordele van een *materialistische* democratie, waarin de behoefte van iedereen, gekonfronteerd met de eindigheid van de aardse voorraad aan grondstoffen en energie, centraal staat en voor niets mag wijken. Deze democratie is gebaseerd op wat we *het ideaal van intersubjectiviteit* noemen. In dit ideaal blijven vrijheid en tolerantie een wezenlijke rol spelen, maar krijgen uitdrukkelijk de "sekundaire" funktie van *middel*, en niet langer van doel of hoogste norm of ideaal.

Lode Frederix

*

*

*

BLAMAN :

De problematiek van de menselijke verhoudingen.

Nagelaten aantekeningen van Christiane Boehm

Woord vooraf.

Christiane De Reuse - ze noemde zich graag Christiane Boehm - was mijn vrouw. Onze verhouding begon in 1969, en het ware vermetel te beweren dat ze sinds haar dood in 1983 - ze was geboren in 1947 - eenzijdig zou geworden zijn.

Ze was een passionele vrouw. Ze was een gepassioneerde lerares moraal. Ze was lid van het "Genootschap voor Fenomenologie en Kritiek" en heeft nog in haar laatste jaar voorbereidende aantekeningen gemaakt - negentien handgeschreven blaadjes - voor een mededeling over het boven aangeduide thema. Wat volgt is een door mij bewerkte afdruk van die aantekeningen.

De rangschikking van de aantekeningen - gemaakt op niet genummerde blaadjes - is van mij. Ze vallen duidelijk uit elkaar in vier groepen: I. Twee ontwerpen voor een inleiding (waarvan het tweede hier afgedrukt wordt, op twee plaatsen aangevuld met passages uit het eerste ontwerp). - II. Aantekeningen van en bij uitspraken van anderen over Blaman, waar ik een volgorde aan heb gegeven die, naar ik meen, beantwoordt aan Christianes mening over die uitspraken. (Ze heeft in feite, indien niet alles, toch veel meer van en over Blaman gelezen dan uit die aantekeningen duidelijk wordt.) - III. Een schets van wat ze zelf voornamelijk in Blamans werk "herkende". - IV. Een blad met notities voor een besluit. - Afgezien van die rangschikking heb ik me beperkt tot minimale ingrepen om de tekst enigszins leesbaar te maken; ik heb verder de citaten nagezien en citaten ingevuld waar enkel naar verwezen wordt.

Natuurlijk was Christiane door mij beïnvloed. Natuurlijk was en ben ik beïnvloed door haar.

Rudolf Boehm

I.

1. *Verantwoording van de gekozen problematiek.*

Mijn aanvankelijke bedoeling was te handelen over "problemen van overdracht in het moraalonderwijs": waar men daarbij op moeilijkheden stoot en waarom, vooral waar het gaat over maatschappelijke problemen of waar maatschappelijke veranderingen tot doel worden gesteld. Het is voor iedereen evident dat die maatschappelijke veranderingen door mensen moeten gebeuren. Die mensen verhouden zich onderling, hebben elk hun eigen individuele problemen. Vandaar dat het misschien aangewezen is nader te gaan kijken wat die mensen bezig houdt, waar de algemeen-menselijke problematiek zich situeert, waardoor vermoedelijk maatschappelijke veranderingen en remmingen daarop beïnvloed worden. Ik ben van mening dat velen onder ons zich misschien teveel bezig houden met "de maatschappij" (een vluchtmanoeuver !) en te weinig met "de individuen om ons heen" - op het risico af beschouwd te worden als moraliserend.

2. *Literatuur kan ons hierbij helpen.*

Literatuur kan ons daarbij heel wat helpen, zoals reeds aangetoond door Stefaan De Ruyck in zijn verhandeling en in zijn lezing over "De ethica bij Louis Couperus" (beide onuitgegeven) en door Rolf Geissler in zijn lezing "Over de kenniswaarde van literaire kunstwerken" (zie *Kritiek* 4, 1982, pp. 84-105). Ik denk dat heel wat van de voorgenomen problematiek ook zal aansluiten bij wat op een hoger niveau behandeld werd door Johan Moyaert in zijn bijdrage over "De verwording van het gemeenschapsleven. Een kommentaar op cultuur-

kritische beschouwingen van Riesman en Lasch" (eveneens in *Kritiek* 4, pp. 33-58), wellicht echter in een directere aanpak van wat reeds vroeger in verschillende benaderingen gezegd geworden is over de wereld tussen man en vrouw.

Wat hebben we aan een "andere samenleving", hoe kunnen we die ooit tot stand brengen en ook maar tot doel stellen (indien dat tenminste wenselijk wordt geacht), indien de elementen die die samenleving (politiek-ekonomisch) moeten waarmaken blijven verstikken, dreigen te verstikken in hun individuele (klein-)menselijke problemen ?

3. *Waarom Blaman ?*

Er bestaat immers literatuur van veel groter formaat.

a) Zowel in haar romans als in haar verhalen slaagt ze erin de algemene problematiek en tragiek van ons eigen mens-zijn in verhouding tot anderen te ontrafelen vanuit een scherpe analyse die toch weinig in intellectualisme vervalt, maar op een *wijze* die steeds eenvoudig en een warm-menselijke benadering nastreeft. Ze wordt gesitueerd in het "romantisch realisme" (zie Henk Struyker Boudier in "Anna Blaman Fragmentarisch", Meulenhoff, Amsterdam, 1978, p. 58, p. 60).

b) Haar *thematiek* beslaat basisthema's van ons aller leven : eenzaamheid, liefde, dood, onbegrip - thema's die ons allen aanbelangen en waarover toch eigenaardigerwijze weinig gesproken wordt onderling, tenzij via psychologisch-wetenschappelijke theorieën, in een onpersoonlijke benadering waar men zich op veilig terrein voelt. Die problematiek wordt op zo'n wijze naar voor gebracht dat we verplicht zijn ons met onszelf en de anderen te confronteren, en niet te gaan vluchten in theoretische beschouwingen, en dat een kans erin zit dat we aangezet worden te spreken waarover moet gesproken worden.

c) *Benadering, analyse van die thema's door een vrouw.* Uitwerking door een vrouw (geen man), die vrouwen heeft gekozen, alhoewel ze dat nooit benadrukte. We krijgen inzage in de complexiteit van een menselijke ziel en van de toenadering tussen mensen.

II.

Aansluitend bij Hella Haasse (in "Anna Blaman, twee lezingen door Hella Haasse en Alfred Kossman", Reflex, Utrecht, 1979).

Elementen die Blaman bezighielden : "menselijke liefde, zowel in zijn sexuele- als in zijn vriendschapsaspect" (p. 9) - ze heeft de "samenhang tussen seksualiteit en maatschappelijk leven duidelijk gezien", vooral in "Op leven en dood" (p. 8) -, "de ongeneeslijke uiteindelijk eenzaamheid en de 'valse' vormen met behulp waarvan men tracht die eenzaamheid op te heffen, de roes, het zelfbedrog" (p. 9) - in twee vormen : door een passieve overgave aan de Natuur, het Noodlot of aan God als alles regelende of door "het politieke ideaal als illusie van vervulling door gemeenschap : verder de doodsdreiging als symbool van de absolute eenzaamheid" (p. 9).

Zij koos voor "de eenzame weg van de eigen verantwoordelijkheid" (p. 10), voor "menselijke solidariteit in de zin van het werkelijke 'sumpatheïn'; 'een klein beetje redelijke aandacht, niet liefde voor elkaar, dat is te veel gevraagd, veel te veel, maar alleen om elkaar het leven mogelijk te maken' (citaat uit het verhaal "De zwemmer") - was voor Anna Blaman de enige basis voor menselijke waardigheid en voor een schijn van geluk" (p. 6).

"Al haar romans en verhalen draaien om dat smartelijke inzicht van wie zich eenzaam geboren, 'wormstekelig van eenzaamheid', voelt. Anna Blaman ontmaskert het bedrog in vriendschaps- en liefdesverhoudingen, zij legt het

heimelijke egoïsme ..., de onzuivere motieven in het erotische verkeer bloot, en laat zien hoe en waarom menselijke relaties vergiftigd worden" (pp. 6-7).

"In het erotische en sexuele beleven wordt men" volgens Hella Haasse "gedwongen althans tegenover zichzelf het masker te laten vallen, zich rekenschap te geven van wat men in die liefde zoekt of juist tracht te ontvluchten" (p. 7).

*

"Altijd was (Blaman) zich diep bewust van haar" - van hēt - "uiteindelijk alleen-staan, er-alleen-vóór-staan" (pp. 9-10); Haasse citeert uit "De zwenmer": "Ik bleef wie en wat ik was, ik bleef doodeenzaam mezelf" (p. 10); zie in "De verliezers" de uitspraak van Driekje : "Eén ding is me wel duidelijk, een mens staat altijd alleen, heb je gezegd, en dat is waar, ik ook, dat merk ik maar al te goed" (Meulenhoff, Amsterdam, 1960, p. 294).

Eenzaamheid : "de eenzaamheid van de mens die met uiterst gevoelige zintuigen en een zeer kwetsbaar hart zoekt naar de vervulling van (een) contact, (een) samen zijn met de ander" (p. 11) - naar "innigheid" als "de zekerheid van liefgehad te worden om zichzelf wil" (p. 11, tevoren); "de eenzaamheid van degene die telkens weer stuit op de schijn, de vervalsing, op bedriegelijk tegenspel van een partner die in zijn of haar wensdromen en angsten verstrikt is, of die men, door eigen noodlottige neiging tot projectie, niet zien kan zoals hij werkelijk is; de eenzaamheid van een mens die zich diep en pijnlijk bewust is van een tragische, want niet-gewilde en toch onontkoombare, complicatie in het eigen wezen" (p. 11, vervolg van het voorgaand citaat). Het bewustzijn "van de onbereikbaarheid van die talloze schijnbaar nabije anderen" (p. 13).

Zie ook de volgende citaten uit "Eenzaam avontuur":

"Je bent jezelf, je bent alleen. Zo gaat het ook de ander. Al wat gebeurt is dat je soms iemand ontmoet die je vervult met fantasieën, geboren uit een eenzaam hongerend verlangen, meer niet. Wanneer je je vanaf dat ogenblik blijft bezighouden met elkaar, wordt het vermomde eenzaamheid, meer niet" (Meulenhoff, Amsterdam, 1949, p. 72); "deze eenzaamheid die naarmate je elkaar nader kwam, volstrechter werd" (p. 74; beide citaten bij Alfred Kossman, in dezelfde bundel, pp. 34 en 35).

De ervaring, "liefde vóórgespeeld te krijgen uit eigenbelang, winstbejag of alleen maar onwetendheid van de ander, (alleen maar) tijdelijk - en dus niet echt - bemind (te) worden, en daarna" het verdriet, verlaten te worden (p. 11).

*

De "*kernsituatie*" in al haar werken : "het verlies (...) van de geliefde in wie men geloofde, ... troost en veiligheid" vond - het dupe- worden; "na dat verlies het gevoel verraden te zijn in de eigen overgave en vertrouwen, in het diepst van zichzelf geschonden te zijn; en dan ... (vreselijke) jalousie en ... verdriet"; uiteindelijk "de strijd tegen de innerlijke zwakheid die soms verleidt tot aanvaarden van leugen en compromis" (pp. 15-16).

Die kernsituatie vindt men terug zowel in "Vrouw en vriend" en "Eenzaam avontuur" (waar niet de vrouwen het thema zijn !) alsook in "Op leven en dood" en "De verliezers". ("Kostiaan heeft zijn leven inderdaad aan de 'kernsituatie' verdaan", p. 23). *Is er een ontkomen aan ?* In "Op leven en dood" en vooral in "De verliezers" wordt uiteindelijk toch "het menselijke bestaan in-ere-hersteld", volgens de woorden van Stefan in "Op leven en dood" (Meulenhoff, Amsterdam, 1954, p. 200; aangehaald door Haasse, p. 22). Kostiaan en Bertha wijzen de "twee richtingen (aan) waarheen een mens vanuit een dergelijke kernsituatie kan groeien" (p. 23).

"De verliezers" is het laatste getuigenis van Blamans houding : "We houden natuurlijk geen van allen genoeg van de mensen die ons lief zijn, dat is menselijk" - maar toch : "Je moet alles doen, alles, en niet alleen het menselijk mogelijke, maar ook het onmogelijke, of het nu om je eigen leven gaat of om dat van een ander (tot besluit aangehaald door Haasse, p. 24).

*

Opmerking : Soms maakt Blaman gebruik van "versleten begrippen en ... woorden" (trivialiteiten); "maar ze heeft misschien opzettelijk geen andere bedacht omdat dit nu eenmaal de woorden zijn waarvan verreweg de meeste mensen zich bedienen, omdat dit de dromen zijn die de meeste mensen dromen" (Haasse, p. 13).

*

Volgens Alfred Kossman e.a. (voornamelijk in Henk Struyker Boudier, "Speurtocht naar een onbekende. Anna Blaman en haar 'Eenzaam avontuur' ", Meulenhoff, Amsterdam, 1973).

Interview door Struyker Boudier van Kossman : "Berthe is belangrijk" (p. 76) in het "Eenzaam avontuur"; volgens Annie Romein-Verschoor is ze "bepalend voor de normen van waaruit de heterosexuele liefdesverhoudingen in het boek begrepen moeten worden" (aangehaald door Struyker Boudier, p. 76). Daartegenover de familie Lührs (Anna Blamans zuster Corrie en haar man) : "Wanneer zij homoseksuele romanfiguren invoerde, deed ze dat zonder zichzelf partij te stellen". Ook Struyker Boudier stelt zich op het "standpunt dat liefde altijd liefde is, of zij nu hetero- dan wel homoseksueel beleefd wordt". "Voor wat het filosofische aspect betreft" is het Kossman daarmee eens; zie het citaat uit "Eenzaam avontuur", "waar Kosta tegen Berthe zegt : 'liefde is altijd natuurlijk en moreel, het doet er niet toe wat voor soort liefde het is'" (p. 76; het staat er niet letterlijk zo in "Een-

zaam avontuur", p. 180). Toch heeft de *transpositie* van een homofiele liefdesverhouding naar het plan van een heterofiel liefdesverhaal enig nadeel voor "de psychologie van haar romanfiguren" (p. 76).

"Ze wou van 'De verliezers' een pendant maken van 'Eenzaam avontuur' ... Ze beschouwde 'Eenzaam avontuur' als de roman van de verliefdheid, 'De verliezers' moest de roman van de liefde worden". ("Van het slot (van 'De verliezers') dat ze in (haar) brief (aan haar uitgever) beschrijft (zie 'Naschrift' in 'De verliezers'), wou ze af. Ze had een andere niet-tragische afloop in haar hoofd".)(Kossman, in Struyker Boudier, p. 80).

Kossman meent dat het homofiele aspect in haar werk aan het licht treedt tot in de kleinste details, ook waar dat niet bedoeld is; bv. in het feit dat de mannelijke hoofdpersonen in haar romans geen duidelijke maatschappelijke positie hebben, zij blijven vage figuren (zie p. 77 en p. 89).

Simpliciteit wordt door Blaman nagestreefd; zie de brief aan Emmy van Lokhorst : "wat ik wil, namelijk de grootst mogelijke eenvoud in het benaderen van de essentie van het menselijk leven, van de menselijke relaties" (aangehaald door Struyker Boudier, p. 249).

*

Alfred Kossman elders : "Haar romans ... houden zich niet sterk bezig met de maatschappij. Zij behandelen ... hoofdzakelijk het innerlijke leven van de personages, en dat innerlijke leven is niet altijd duidelijk in een sociale situatie geplaatst" ("Anna Blaman, twee lezingen", p. 30).

*

Tekort aan maatschappij-betrokkenheid bij Blaman :

Ontbreken van sociale situaties. Politieke opvattingen

van Blaman. Filosofisch beïnvloed door Sartre (waarvan ze "Les mouches" vertaald heeft), Camus.

"De maatschappelijke situatie van haar romanfiguren interesseerde haar eenvoudig niet. Hoewel ze een sterk sociaal besef had, had ze voor het maatschappelijk milieu in haar romans weinig aandacht" (Kossman in Struyker Boudier, p. 77). Vandaar de *vraag* : in hoeverre de menselijke problematiek in haar werken algemeen-menselijk geldend is of toch eerder de weerspiegeling van de problematiek, van de wereld van het lesbianisme (haar eigen geprojecteerde problematiek en soms tragiek). Vraag die kritisch werd geformuleerd door A. Kossman (zie interview) en door A. Romein-Verschoor (zie pp. 70-71 bij Struyker Boudier). Jeanne van Schaik uitte het *bezwaar* dat Blaman in haar beschrijving niet algemeen genoeg was, maar op de meest indringende wijze "haar ... leven onderzocht, zonder dat men het woord 'haar' door 'het' kan vervangen" (in Struyker Boudier, p. 57). Ook de "Commissie voor Schone Letteren" die Blaman voordroeg voor de literatuurprijs van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde vond in haar werk een "op de spits gedreven eenzijdigheid van het ... gestelde probleem" en een tekort aan "levensvoorstelling op een bredere grondslag" (zie Struyker Boudier, p. 65).

Een zekere W.B. meende dat Blaman "er nergens in geslaagd is een 'volledig mens' te scheppen". "Waar zijn de maatschappij, het werk, het leven?" Volgens hem ware de "eenzaamheid" van haar figuren te wijten aan "het volstrekte isolement waarin iedereen raakt, die geen binding meer heeft met het werkelijke leven" (zie Struyker Boudier, p. 69).

Antwoord van Blaman op de kritiek van "Eenzaam avontuur" door Annie Romein-Verschoor : "Zij heeft de morele normen in dit boek gevonden in de figuur van Berthe, en dat is heel juist en nobel gezien. Toch is haar visie op h  el het boek iets teveel op een bepaalde tendens ingesteld ... Voor mij zijn in wezen die vormen van liefde (de heterosexuele en de 'andere') alleen maar twee vormen" (brief

aan Mathilde Visser, aangehaald bij Struyker Boudier, pp. 71-72). en in "Het laatste woord over 'Eenzaam avontuur'" : "De commissie sprak van 'op de spits gedreven eenzijdigheid' en wenste voor de toekomst 'een bredere grondslag' van leven in mijn werk aan te treffen. Ik vraag me af : Wat betekent ooit een onderwerp op zichzelf ? Ligt het er niet helemaal aan wat de auteur met zijn levensbeschouwelijke visie, zijn emotionaliteit en zijn indringingsvermogen van een onderwerp maakt ... ? Afgescheiden nog van het feit dat ik de erotisch georiënteerde menselijke relatie niet anders kan zien dan als een grondslag van leven die maar al te vaak het menselijk bestaan zeer breed en zeer langdurig beïnvloedt" (in "Mijn eigen zelf", Meulenhoff, Amsterdam, 1977, p. 44; aangehaald bij Struyker Boudier, p. 66). -

Kritische of ethische gronden.

Als zinvolle aanleiding tot het schrijven van literatuur kan gelden : de afrekening met een conflict dat een ontwikkelingsfase afsluit en een nieuwe opent ...

*

Interview door Struyker Boudier van Ellen Warmond :

"'Eenzaam avontuur' is een monogaam boek"; het "gaat over het conflict tussen de geïdealiseerde voorstelling die je van iemand hebt en zijn feitelijkheid" (p. 82). Volgens Dolf Verroen spreekt Blaman pas in "Over leven en dood" over "contact in de marge", "om relaties aan te duiden die, hoewel onderhevig aan het menselijk tekort, toch in je behoefte aan communicatie voorzien" (de relatie tussen Stefan en Jane in het slotgedeelte) (p. 82). "Eenzaamheid" is volgens Warmond "helemaal niet de belangrijkste thematiek" bij Blaman : "Het gaat er eerder om te laten zien hoe *contactarm* de mensen zijn, of ze nu hetero- of homofiel zijn. Neem het voorbeeld van Kostiaan in 'De verliezers' die, om maar met iemand te kunnen praten, op straat naar zijn eigen thuisadres vraagt, maar de mensen lopen onverschillig door (pp. 254-255).

Die "contactarmoede (is) een veel belangrijker thema in haar werk" (p. 83).

Uitgangspunt als levenshouding : être avec les victimes" van Camus (door Blaman volgens Warmond vaak geciteerd, p. 83).

*

Interview door Struyker Boudier van Corrie en Jan Lührs : volgens Jan Lührs heeft Blaman in "Eenzaam avontuur" "een persoonlijke ervaring getransponeerd naar een algemeen-menselijk niveau ... Dat zij daarbij een homoseksuele ervaringswereld in heteroseksuele termen vertaalde, doet aan de wezenlijke thematiek van dat boek niets af. ... Anna heeft ... een *conflict* willen beschrijven zoals dat tussen elk paar mensen... kan voorkomen" (dus niet een specifiek homofiel conflict). "Hun conflict vloeit voort uit het feit dat twee mensen elkaar nooit helemaal kunnen begrijpen" (p. 88, onderlijning van C.B.) - dat er oncommuniqueerbare kanten aan een mens kunnen zijn.

*

Blaman "zag dat vele mensen zich niet of nauwelijks bewust waren van de werkelijke oorzaken van de beproevingen die het leven hun oplegde. Zij bleven eenzaam door het onvermogen een brug te slaan naar de ander, door wie hun hele leven soms werd bepaald. Velen waren niet verdrietig om dit onvermogen, zij leefden gewoon verder, alsof dat punt van communicatie een onbelangrijke zaak was. Deze eenzaamheid heeft Anna altijd geïntrigeerd" (Corrie Lührs, "Mijn zuster Anna Blaman", Meulenhoff, Amsterdam, 1976, p. 49).(*)

- * Citaat door Christiane onderlijnd in het boek en door mij toegevoegd aan haar aantekeningen; ze heeft t.o.v. mij nadrukkelijk bevestigd dat ze in die uitspraak het best samengevat vond waardoor Blaman haar boeide en wat ze ook zelf dacht. - R.B.

III.

Ter inleiding het verhaal "De zwemmer" (in Anna Blaman, Verhalen, Meulenhoff, Amsterdam, 1963, pp. 327-331) : het voorbeeld van de zwemmer t.o.v. de twee vrouwen, zijn *doen* t.o.v. hun gebabbel. De zwemmer valt te vergelijken met het personage van Driekje in "De verliezers". Daaruit wordt Blamans opvatting over de taak van literatuur duidelijk : geen getheoretiseer, maar het tonen van (concrete) situaties.

Belangrijk is het *situationele* : niet zozeer iemands karaktertrekken, maar het verleden dat eenieder heeft, dat vreemd is voor de ander en dus van de ander afscheidt.

Het probleem van de mededeling of niet-mededeling van het verleden of vreemde - zie Kostiaan, in "De verliezers", over zijn verleden : "Zelfs als je totaal geen kennissen of vrienden uit het voorbije leven over had kon je ze gaan zoeken in clubs of desnoods in een café of op een bankje in een plantsoen in de zon. Hij niet, hij zou niet weten waarover hij zou moeten praten. Hij kon niets vertellen of hij maakte Lucia en zichzelf te schande, hij kon niets vertellen of hij voelde des te sterker dat hij heel zijn leven aan geen enkele glorie was toegekomen. Je moest herinneringen met je meedragen als trofeeën om te kunnen praten. Trofeeën had hij niet, hij had enkel maar verloren, en de mensen zouden luisteren met verachting. ... Daarom, het zou me wat zijn als ik m'n leven niet meer in me omdroeg als gal in de maag, als niets meer dwars zat, als ik m'n herinneringen overboord had kunnen gooien als ballast. Geen trofeeën, maar ook geen verleden ! Dat zou de vrijheid zijn ..." (p. 230). Maar nog meer algemeen plaatst je verleden je voor het *dilemma* : als men het *niet* meedeelt heeft men het gevoel de ander niet te benaderen; als men het *wel* meedeelt brengt men net het vreemde in het midden.

Basissituatie : problemen tussen de mensen ontstaan uit de moeilijkheid van het *aanvaarden van die vreemdheid*. Een oplossing is slechts mogelijk doordat je de ander oproept zich in zijn eigen vreemdheid bloot te geven. Vanuit zichzelf kan de ander dat moeilijk door bovengenoemd dilemma van het zeggen of niet-zeggen. Maar er naar vragen - doen de mensen niet. Waarom niet ? Omdat het betekent dat men zich *afhankelijk* maakt. Nochtans, om iemand geven - toch om iemand geven vanuit de eigen beslissing - houdt in dat men de voorwaarden moet aanvaarden waaronder dat mogelijk is. Het probleem, de tragiek van een streven naar *zelfverwezenlijking* : men wil zich daardoor onafhankelijk stellen. Krankzinnige onafhankelijkheidsbehoefte : men wil een verhouding en géén verhouding. Men wil van iemand houden en tegelijk niet aanvaarden dat die is wie hij is. (*)

*

Dilemma : de tegenstelling Bertha-Driekje in "De verliezers". Bertha is een theoretische mens, literair, alles intellectualistisch benaderend, wil alle teleurstellingen vóór zijn en ervaart net dáárdóór mislukkingen. Driekje is een doe-mens, laat de dingen op zich afkomen, heeft er een directere verhouding toe, maar is ook simpeler en minder diepgaand.

*

* Op een briefomslag die in haar exemplaar van "Op leven en dood" lag, heeft Christiane nog het volgende geteerd : "*Warverhouding* : men valt steeds in een leegte : pretenties en aanspraken die op niets gefundeerd en door niets gewettigd zijn (een wereld te willen aangeboden krijgen terwijl er geen enkele rechtvaardiging voor bestaat); geen bereidheid en geen vermogen wat dan ook te géven, zich met niets inlaten, de ander enkel zien als bijvoegsel ter bevrediging van de eigen ijdelheid". - R.B.

"De verliezers" : waarom verliezen alle personages ?
 Waarom verliezen "vooral de mensen van goeden wille" (p.246) ?

Anna Blaman schreef aan Emmy van Lokhorst : "Wat me ... steeds weer opvalt is dat alle mensen tragisch zijn, en gelukkig zijn zij die zich daarvan niet bewust zijn", en verder : "waar het op aankomt is dat je je naar buiten toe goed houdt. Voor de rest is iedere mensenziel een zak vol ellende die je min of meer goed toegesnoerd houdt, ook voor jezelf" (aangehaald door Struyker Boudier, p. 37).

Een *romantische liefdesconceptie* vindt men bij Blaman zelf in "Eenzaam avontuur" (zie ook Struyker Boudier, p. 154) : het idee van een onscheidbare twee-eenheid tussen twee mensen.

Een *realistische liefdesopvatting*, voor zover erotisch, omschrijft ze in "Op leven en dood" als "liefde binnen de begrenzing van het bloed, binnen de beperkte menselijkheid" (p. 243); de niet-erotische variant van deze liefdesopvatting wordt beschreven in "De verliezers" als Driekjes "talent voor liefde" (Blaman in een brief aan haar uitgever, aangehaald in "De verliezers", naschrift, p. 324; zie ook Struyker Boudier in "Anna Blaman Fragmentarisch", pp. 68-69).

*

Waarom verliezen "de mensen ... vooral de mensen van goeden wille" ? Die uitspraak heeft vooreerst een triviale betekenis : zij die het allemaal eenvoudig, rechtstreeks uiteten zitten in een nadelige positie, door het zich prijsgeven enz. Maar ze heeft ook nog een tweede betekenis : goede wil is niet alles, men moet het ook nog waarmaken. Goede bedoelingen alleen helpen niet. Men moet nl. beseffen dat "altijd maar gewoon doen" niet alles is, maar dat men moet uitkijken en in rekening stellen dat anderen (i.c. Bertha) met dat "gewoon doen" niet terecht komen. Dit niet in rekening stellen getuigt van een kortzichtigheid m.b.t. anderen - bv. Driekje t.o.v. Kostiaan - die de moeilijkheden met anderen niet uit de weg ruimt.

Daartegenover revanche van de literatuur - het spreken van iemand over zijn verleden. Literatuur belet het "gewoon doen", maar een voorbije feitelijkheid is ook een feitelijkheid. Literatuur heeft haar realiteit, gebabbel in de literatuur is niet alleen gebabbel, het is het onwerkelijke dat in het verleden ligt, dat ook zijn werkelijkheid heeft.

"De zwemmer", in de veronderstelling dat hij geen zelfmoordenaar is, is een doe-mens; zelfs indien hij een zelfmoordenaar is, dan nog is hij iemand die iets doet en niet babbelt. De beide vrouwen in het verhaal zijn daartegenover intellectualisten.

"De verliezers" - Driekje : *waarom* verliest ook zij ? Het "doen" betekent voor haar : samen eten, spelen, praten, gezelligheid - geen "Anna Blaman, De verliezers", geen literatuur (zie de passage in het boek waar dit hoek Driekje in handen valt en ze er niets mee kan beginnen, p. 246) : al wat haar zou kunnen verteld worden is maar literatuur, ook hektenissen van Bertha zijn in haar ogen enkel maar literatuur.

Hoe dan ook - men verliest hoe dan ook (zie Blamans brief aan haar uitgever : "het menselijk tekort (het onbegrip, het misverstand), of er nu goede wil of onwil is, ruïneert hier een mensenleven", p. 324).

IV.

Bijkomende vragen over de "filosofische" opvattingen van de auteur en over de relevantie van die opvattingen. De *typevraag* : dat iemand vanuit een bepaald standpunt bepaalde gebeurtenissen ziet - wat bewijst dat nu eigenlijk en wat hebben we daaraan ?

Detailvragen : in hoeverre is het destructief voor de betekenis van romanwerk dat de auteur naar willekeur situaties kan samenstellen ? - Discussie over het leven

van de personages zelf en over wat ze hadden kunnen doen. - Kenniswaarde van literatuur als kunstwerk : herkenbaarheid van op de eerste kijk vreemde situaties. - Vraag van algemeen menselijke verhoudingen - of specifieke problemen van de Westerse kapitalistische maatschappij. Verwijt, aan het adres van Blaman, van afwezigheid van algemeen maatschappij-kritische beschouwingen, geen maatschappij-kritische roman.

Eigen stelling :

1. Maatschappijkritische bedoelingen kunnen niet aan bod komen wanneer ze niet terecht komen met individuele basisverhoudingen (bv. tussen jongeren en leraren).

2. Maatschappijkritiek, om waar te kunnen zijn, moet toch de oorzaken achterhalen van individueel beleefde moeilijkheden. "Il faut regarder avant d'affirmer" - tonen !

3. Het is niet de taak van de roman om met stellingen te werken. Een roman is geen filosofie, geen pamflet, maar toont situaties, gebaseerd op een zodanig verbeeldingsvermogen dat ze geloofwaardig zijn.

*

* *

SCHAAMTELOZE MORAAL

Rudolf Boehm

1. *Aanhef*

Ik observeer dat velen menen dat wat in het Westen traditioneel "moraal" heeft geheten aan het verdwijnen is. Die "velen" vallen wel uit elkaar in twee groepen. De enen menen die verdwijning van de moraal te mogen vaststellen, en ze verheugen zich erover. Volgens mij hebben ze ongelijk en verheugen ze zich te vroeg : wij allen zijn nog steeds in de greep van die moraal. De anderen menen de verdwijning van de traditionele moraal te moeten vaststellen, en ze betreuren die teloorgang. Zij hebben volgens mij dubbel ongelijk : wij allen zijn nog steeds in de greep van die moraal, en dit is het wat te betreuren valt. Kortom, ik meen dat onze samenleving nog steeds beheerst wordt door een "moraal" die er geen is, door een traditionele moraal die een *valse* moraal is.

Mijn doelstelling bij het schrijven van dit opstel is bijgevolg drievoudig. [Ten eerste wil ik trachten aan te tonen *dat* wat in het Westen traditioneel "moraal" heeft geheten nog steeds een overmachtige invloed uitoefent op ons aller gedragingen. / Ten tweede wil ik trachten mijn lezers het gevoelen mede te delen dat dit een echte *schande* is. / En ten derde wil ik hen daardoor trachten gevoelig te maken voor onze behoefte aan een *andere* moraal, en ook hen een eerste begrip te geven van wat de strekking van die andere moraal zou moeten zijn indien schandalig is wat tot op deze dag "moraal" genoemd wordt.]

2. *De zwemmer*

Aan zee, in Mariakerke, op een stralende dag in augustus, in 1982, gaf Christiane me een verhaal te lezen : "De zwemmer. Een vakantieverhaal", van Anna Blaman (voor het eerst verschenen in 1957, in de bundel "Overdag en andere verhalen"). Het was het eerste wat ik van Blaman mocht lezen, want Christiane had (met zovelen) haar werk maar enkele weken tevoren ontdekt en ze had me gevraagd het nog voor een tijd aan haar alléén over te laten.

De eerste woorden die Christiane in het verhaal had onderlijnd waren de volgende : "hier ben je precies tussen de wereld en de zee in, in een soort niemandsland". Christiane en ik waren verzeild in een soort niemandsland tussen leven en dood. Het was net één jaar geleden dat zich haar ziekte had verklaard, kanker. Het was de laatste keer dat we nog samen aan zee waren. Iets meer dan één jaar later zou ze sterven. Ze wist het. Het verhaal gaat als volgt.

Aan zee, blijkbaar aan de Bretoense kust, op een koude en stormachtige dag, zijn twee vrouwen toch op zoek gegaan naar een plaatsje tussen de rotsen waar ze een weinig beschut waren tegen de wind en met elkaar konden praten. Ondertussen zien ze een eenzame man die, zonder hén op te merken, zich waarachtig gaat uitkleden om te gaan zwemmen. Ziehier het onderwerp van hun gesprek. Anna (de vertelster) zegt : "Ik heb het niet over liefde ... ik denk alleen nog maar aan een klein beetje redelijke aandacht, niet uit liefde voor elkaar (dat is te veel gevraagd, véél te veel), maar alleen om elkaar het leven mogelijk te maken ...". De andere vrouw (die naamloos blijft) antwoordt : "Maar weet je dat het nooit, nooit zo zou kunnen worden ? Ongelukkige, hoogmoedige ...". (Het gaat er eigenlijk toch om een liefdesgesprek; want

die andere vrouw voelt zich blijkbaar tekort gedaan doordat Anna teveel aandacht besteedt aan andere mensen.) Uiteindelijk begeven ze zich terug op weg naar het dorp. Plots liggen aan hun voeten de kleren van de zwemmer. "Hij was nergens meer te zien".

3. *Kwaad, niet slecht.*

Volgens de H. Consensus ligt het gebied van de moraal in de dimensie die zich uitstrekt tussen de uitersten van goed en *kwaad*, in verschil met de dimensie die zich uitstrekt tussen de uitersten van goed en *slecht*. Waar zit hem dan het verschil tussen de tegenstellingen van "goed en kwaad" en van "goed en slecht" ? De oude talen van het Westen - het Hebreeuws, het Grieks, het Latijn - beschikten nauwelijks over handzame woorden om te onderscheiden tussen "goed" en "goed", "kwaad" en "slecht". In de levende talen staat het er nog steeds niet zoveel beter mee : meestal hebben ze wel een min of meer duidelijk woord voor "kwaad" t.o.v. "slecht", maar slechts één woord voor "goed", in zijn twee betekenissen. [Om het verschil op te helderen blijft niets anders over dan terug te grijpen naar een filosofische idee, namelijk Platoons "Idee van het Goede". Daarmede is iets bedoeld wat "absoluut", zonder meer, "op zichzelf" goed is, in tegenstelling tot "dingen" die enkel "relatief" goed zijn, namelijk enkel goed vóór iets anders. "Kwaad" is dan iets wat "absoluut", zonder meer, "op zichzelf" slecht is, in tegenstelling tot "dingen" die enkel "relatief" slecht zijn, namelijk slecht vóór iets anders.]

Vraag is nu : als men het gebied van de moraal vastlegt op de dimensie tussen goed en *kwaad*, *verruimt* men daarmede het toepassingsgebied van de moraal en stelt men *strengere* morele eisen - of *vermaakt* men haar toepassingsgebied en han-

teert men enkel *bescheiden* morele eisen ? Want is het kwade of het kwaad, gesteld dat het bestaat, niet enkel één onder de talloze slechte "dingen" waarmee we af te rekenen hebben ? Komen er niet overall veel meer *betrekkelijk* slechte dingen voor dan "absoluut" slechte : *kwade* ?

De H. Consensus geeft op die vraag geen al te duidelijk antwoord. Hij zegt wel dat morele vragen zich *enkel* stellen m.b.t. "goed en kwaad"; maar hij zegt óók dat wat voor de rest "goed of slecht" is *enkel* een kwestie is van techniek, economie en politiek of hun kleinschalige tegenhangers : handigheid, huishouden en omgangsvormen, gebaseerd op mensenkennis.

4. *Met de beste wil !*

Als men meent het in de moraal enkel te moeten (of te mogen ?) hebben over "goed en kwaad" (of enkel over het "Sollen" in tegenstelling tot het "Sein", of enkel over "waarden" in tegenstelling tot het "waardenvrije" - ?), blijft, voor zover ik kan zien, werkelijk niets anders over dan met Kant te stellen : "Er valt niets in de wereld, en zelfs buiten de wereld, te bedenken wat men zonder voorbehoud als goed zou kunnen beschouwen, behalve dan een goede wil". (Zo luidt, in vertaling, de eerste zin uit Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" van 1785, nà de "Vorrede"; p. 1 in de eerste druk.) Want : "Een goede wil is goed, niet door wat hij bewerkstelligt of tot stand brengt, niet doordat hij geschikt is om een of ander vooropgesteld doel te bereiken, hij is goed op zichzelf" (p. 4). En ook, het "wezenlijk goede" van een "handeling" bestaat dan, volgens de opvatting over moraal die Kant tot uitdrukking brengt, enkel "in haar bedoeling ("Gesinnung"), wat ook het resultaat (van de handeling) moge zijn" (p. 43). De moraal van goed en kwaad is enkel een moraal van de *goede wil*,

d.w.z. van "goede *bedoelingen*" die géén uitstaans hebben met enig uiterlijk ("vooropgesteld") *doel* van een handeling, laat staan met het *resultaat* ervan.

Reeds Marx zou daarbij opmerken : "Kant *stelde zich tevreden* met de loutere 'goede wil', zelfs indien die zonder enig resultaat blijft" ("Die deutsche Ideologie", MEW III, p. 177; mijn onderlijning) - m.a.w. : Kants morele eisen zijn eerder *zacht* van aard. Eigenaardig genoeg hebben niettemin anderen, sinds Schiller, het "rigorisme" (de overmatige *strengheid*) van Kants moraal aangeklaagd. Hoe is het mogelijk !

De "imperatief" van Kants moraal heet "kategorisch", in tegenstelling tot "louter" "hypothetische imperatieven" - dat klinkt wel streng. Maar Kants definities luiden als volgt : "Een imperatief is hypothetisch indien de (door hem bevolen) handeling enkel goed zou zijn als middel *vóór iets anders*; een imperatief is *kategorisch* indien (daardoor) een handeling als goed *op zichzelf* wordt voorgesteld" (p. 40). Wellicht wilde Kant zichzelf graag als "streng" voorstellen : let op de plaats waar hij gebruik maakt van het woordje "enkel". Maar hij vindt het géén morele eis dat "een handeling goed zou (moeten) zijn als middel *vóór iets anders*" : dät ware blijkbaar volgens hem *teveel* gevraagd.

4 5 In feite gaat Kant zelfs nog een stap verder. Hij "beschouwt" niet enkel de kwestie of een handeling, en voornamelijk haar resultaat, "goed zou zijn als middel *vóór iets anders*", als *moreel onverschillig*; hij maakt die *onverschilligheid* tot *kriterium*, tot het "*wezen*" van echte moraliteit. Hypothetische imperatieven bestempelt hij als deels "*technisch* (horende bij de kunst, het

kunnen)" en deels "pragmatisch (horende bij de welvaart)", en als dusdanig onderscheiden van "morele imperatieven (horende bij een vrije gedraging überhaupt, d.w.z. bij de zeden)" (p. 44). Kant is de woordvoerder van een zeer eigenaardige vorm van "morele onverschilligheid" : niet in de zin van een onverschilligheid t.o.v. wat men doorgaans als morele kwesties beschouwt, maar in de zin van een onverschilligheid van een zogeheten "moraal" t.o.v. techniek, economie en politiek, en dit zelfs in naam van een "hogerstaande" moraliteit die zich die onverschilligheid niet enkel "aanmatigt" maar zelfs oplegt als een *verplichting.*)

Kennelijk heeft Kant een hekel aan wat ruikt naar "macht" of "wil tot macht"; "macht" begrepen als het "kunnen", iets te "bewerkstelligen" of "tot stand te brengen", of iets tegen te houden of teniet te doen, kortom als het vermogen "om een of ander vooropgesteld doel te bereiken" (wat inderdaad *op zich* nog niet zo goed is, enkel indien het goed zou zijn het "vooropgesteld doel" te bereiken, te bewerkstelligen wat men kan bewerkstelligen, en teniet te doen wat men kan teniet doen). Daarentegen valt het opkomen van Nietzsche vóór de "wil tot macht" best te begrijpen uit zijn weerwil (die hij deelt met Marx) tegen een loutere "goede wil" en "goede bedoelingen", en meer nog tegen de pretentie die ook nog als "moreel verheven" te beschouwen boven elke kwestie van macht. (Door zijn gepassioneerde weerwil tegen dat soort sinds eeuwen heersende moraal heeft Nietzsche zich wel voor een ogenblik laten verleiden om vóór de wil tot macht *om de macht* op te komen. Hij heeft er duur genoeg voor moeten betalen : met de mislukking van zijn gepland hoofdwerk, over "De wil tot macht", en met de vervorming van zijn "Antichrist" tot een bijna christelijk vertoog.)

In onze dagen echter valt het meer dan ooit in de smaak om alle macht en alle wil tot macht als "uit den boze" aan te klagen, als h t "kwaad"; en tegelijk in ieder opzicht zijn eigen "goede wil" te betuigen, maar zijn onmacht aan te halen als een onverbreekbaar alibi. Dit zie ik als een eerste bewijs voor mijn bewering dat de door Kant verwoorde moraal nog steeds de alom heersende is.

5. *Vrijblijvendheid.*

Grondslag van de door Kant verwoorde moraal is de vrijheid. "Vrijheid" betekent voor Kant : niet bepaald worden door "neigingen", d.w.z. door "behoeften" en (daarmede verbonden) "be-
langen" of "interessen". Een "neiging" defini-
eert hij als een "afhankelijkheid, in zijn ver-
mogen om iets te verlangen, van gevoelens; een
neiging verwijst dus steeds naar een *behoefte*;
waarbij dan ook een "interesse" van de "rede" te
pas komt dat Kant een "*pathologisch* belang"
noemt "vermits de rede (in dit geval) enkel een
praktische regel aanduidt betreffende de manier
waarop aan de behoeften van de neiging kan ver-
holpen worden". Wanneer Kant zo'n belangstelling
"pathologisch" noemt, bedoelt hij daarmee natuur-
lijk niet dat ze "ziekelyk" zou zijn, maar enkel
dat ze  en en al voortvloeit uit het "lijdzame"
("pathos") van ons behoeftig, lichamelyk bestaan;
toch verschilt voor hem deze "*pathologische* inter-
esse" grondig van wat hij de enige echte "*prak-
tische* interesse" noemt, namelijk het louter "be-
lang stellen in een handeling", terwijl de "*pa-
thologische* interesse" steeds geïnteresseerd is
in een "object". (Al dit volgens een voetnota op
p. 39 van de "Grundlegung".)

Welnu, velen van ons in de geïndustrialiseerde
landen van het noordelyk halfmond bezitten, in
min of meer grote mate, die door Kants moraal

vooronderstelde vrijheid. Wij staan in onze gedragingen niet onder de onophoudelijke druk van onvervulde ("materiële") behoeften en van daaruit voortvloeiende "pathologische" belangen. Wij zijn er ook *trots* op : we hebben die vrijheid met veel moeite verworven en bevochten. Willen en moeten we ze dan ook niet "met alle middelen" (zoals men heel gemakkelijk zegt) *verdedigen* ?

Maar *hoe* hebben we die vrijheid verworven en bevochten ? En wat met hen die het er "nog" niet toe hebben gebracht en veelal erg weinig hoop hebben om het ooit zo ver te brengen, voornamelijk de honderden miljoenen mensen in Zuid-Azië, in Afrika en in Latijns-Amerika ?

Kant schreef het boven aangehaalde in 1785. Nog - of reeds - in 1800 (nog tijdens het leven van Kant) stelde Fichte vast "dat Europa in de handel een groot voordeel heeft t.o.v. de overige werelddelen en, veruit zonder voldoende equivalent van zijn krachten en produkten, hún krachten en produkten naar zich toe trekt; zodanig dat elk Europees land zijn voordeel haalt uit deze gemeenschappelijke uitbuiting (door geheel Europa) van de overige wereld, hoe ongunstig het er ook voor de rest moge staan met zijn handelsbalans t.o.v. de overige Europese landen" ("Der geschlossene Handelsstaat", "Zueignung"). Hébben we dan werkelijk zoveel redenen om *trots* te zijn op onze "Westerse" vrijheid, en neer te kijken op hén die die "nog" niet eens deze grondslag van alle moraal (van Kantiaans allooi) hebben verworven ?

Nergens heeft Kant het in zijn "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" over de "neigingen", de "behoeften" en de "pathologische belangen" *van (die) anderen*, behalve dan één enkele keer op de volgende manier, even tussen haakjes : "De morele waarde van een handeling ligt hem dus niet in de

werking die ervan verwacht wordt ... Want al die werkingen (voordeligheid van zijn eigen toestand, en *zelfs de bevordering van de gelukzaligheid van anderen*) konden ook door andere oorzaken teweeggebracht worden" (p. 14, mijn onderlijning). Inderdaad : als ik mijn vrijheid moet handhaven zelfs t.o.v. mijn *eigen* neigingen, behoeften en belangen, waarom zou ik haar in het gedrang moeten brengen terwille van de behoeften en "pathologische" belangen van *anderen* ?

Beste lezer, wellicht heb je gehoord of gelezen van Emmanuel Lévinas; en wellicht is het je dan ook niet ontgaan dat die de *vrijheid* die de grondslag vormt van de "moraal" waarover ik het heb, ronduit schandelijk, *schandelijk* vindt ? Terecht, naar ik meen. Over wat hij onder moraal verstaat schreef hij het volgende : "La conscience morale accueille autrui. C'est la révélation d'une résistance à mes pouvoirs, qui ne les met pas, comme force plus grande, en échec, mais qui met en question le droit naïf de mes pouvoirs, ma glorieuse spontanéité de vivant. La morale commence lorsque la liberté, au lieu de se justifier par elle-même, se sent arbitraire et violente ... Elle s'accomplit comme *honte* où la liberté se découvre meurtrière dans son exercice même" ("Totalité et Infini", 1961, p. 56).

Ik kan elk woord van die uitspraak onderschrijven. Enkel vind ik niet op de eerste plaats onze vrijheid zelf schandelijk, eens dat we die verworven hebben (op hoe schandelijke manier dat ook moge gebeurd zijn). Schandelijk vind ik vooral dat we weigert van die vrijheid gebruik te maken ter "bevordering van de gelukzaligheid van anderen" dóór ons hún "pathologische interessen" eigen te maken. Dát zou dan wel moeten neerkomen op een "afbraak" van onze vrijheid en van onze "glorieuse spontanéité de vivant". Maar dié is het precies

die men boven alles op prijs stelt. Die "stralende spontaneïteit van het leven" vinden we overal rondom ons uitgebeeld, in het open-lucht-museum van onze steden en in de prenten-boekjes die hogere oplagen halen dan zelfs onze meest vulgaire romans. In het feit dat onze managers blijkbaar stellig mogen rekenen op een "spontane" ontvankelijkheid van "het publiek" voor die "publiciteit" (want de "publiciteitskosten" moeten natuurlijk doorgerekend worden op de verbruikersprijzen van de aangeprezen produkten) zie ik een tweede bewijs voor mijn bewering over de heersende moraal. Want let wel, ik heb in het vorige willen aantonen dat de fascinatie die uitstraalt van die beelden volstrekt *overeenkomt* met de traditionele, door Kant verwoorde en nog steeds heersende schandelijke "moraal".)

[Feit is dat de vrijheid in haar door Kant aangegeven betekenis niet enkel de *grondslag* vormt van zijn moraal, maar zelfs haar enig *doel*. En dit laatste houdt dan zelfs het *gebod* in om van de (eens verworven) vrijheid geen enkel gebruik te maken dat haar zou kunnen "afbreuk doen", maar haar enkel te gebruiken om haar te handhaven, te bevestigen, nog te verhogen en te "overstijgen". M.a.w., het vrijheidsideaal van die moraal is, letterlijk, de *vrij-blijvendheid*. Terwijl reeds elk gebruik dat ik van mijn vrijheid zou maken om een *beslissing* te nemen en volgens die beslissing te *handelen*, aan mijn vrijheid, onder dit opzicht, een einde stelt. Wie zich, tot iets of met iemand, *verbindt*, is niet meer "vrij".

Ik vraag : w  rvoor anders zou onze vrijheid (in de mate dat we haar bezitten) eigenlijk kunnen *dienen*, tenzij om zich tot iets of met iemand te *verbinden* ? Of moet ze dan werkelijk - *tot niets dienen* ?]

6. *Uitvlucht.*

Om aan te duiden wat me de heersende "moraal" lijkt te zijn, heb ik in het voorgaande gebruik gemaakt van enkele uitspraken van Kant. Dat zou de indruk kunnen wekken dat ik wil beweren dat die moraal een uitwerking zou zijn van het werk van Kant. Dat meen ik geenszins. Niet alleen ben ik er zeker van dat die moraal veel oudere en diepere wortels heeft, ik geloof ook helemaal niet dat de publicatie van filosofisch en aanverwant werk *zō'n* publieke uitwerking heeft. Alle ervaring wijst uit dat het hem net omgekeerd zit. Uit publicaties van dien aard neemt het publiek, als het er kennis van neemt, bijna uitsluitend op wat het erin terugvindt - of meent terug te vinden - van zijn eigen reeds op voorhand erop na gehouden overtuigingen. Dit is net één van de feiten die de "geschiedenis van de wijsbegeerte" zo interessant maken.

┌ Niettemin zullen sommige van mijn lezers de vraag willen opperen of *ik* dan Kants ware mening wel adequaat heb weergegeven, of ik hem "juist" heb "geïnterpreteerd". Daarop moet ik antwoorden : Kants eigen "ware mening" interesseert me weinig. Want het is niet mijn rol de moraal van wijlen professor Kant te Koningsbergen te beoordelen en eventueel te veroordelen. Bovendien is die "ware mening" van Kant toch niet achterhaalbaar, buiten zijn gezegden of geschriften. (Heeft Schiller niet vermoed dat "Il Principe" van Macchiavelli eigenlijk een satire was ?) Wat me wél interesseert zijn die gezegden en geschriften en wat ze *betekenen* (zelfs onafhankelijk ervan of die *betekenis* al dan niet overeenkomt met Kants *bedoelingen*). Maar ook dit niet omdat die gezegden nu eenmaal gezegd en die geschriften nu eenmaal geschreven werden, maar juist omdat ze getuigen van een grote denker, wat blijkt uit het feit dat

hij een grote schrijver was. Die grootheid ligt hem één en al in de *duidelijkheid* van wat hij zegt; *niet* in zijn eigen "persoonlijke" stellingname (in ons geval, t.o.v. het "probleem" van de moraal), maar in het feit dat hij in alle duidelijkheid al de implicaties van zo'n stellingname uitspelt, en die duidelijkheid voltooit door even duidelijk aan te duiden waar die stellingname tegenover staat, wat ze uitsluit. (Met het gevolg dat ik in Kants eigen gezegden steunpunten kon vinden voor een *andere* moraal dan de door hém verdedigde.) Hetzelfde geldt natuurlijk ook voor Marx, Nietzsche en Levinas. En al dit in tegenstelling tot de wazige onduidelijkheid van het denken van kleinere geesten die nauwelijks beseffen wat hun (soms uitgesproken) overtuigingen eigenlijk impliceren, nóch wat ze, als ze die overtuigingen erop na houden, eigenlijk moeten afkeuren. (En dat is niet eens op de eerste plaats een kwestie van "intelligentie" maar van *moed*.)

Door de duidelijkheid van zijn taal stelt ons een grote denker voor duidelijke *beslissingsvragen*. Dáárom is het interessant (o.m. in verband met ons onderwerp) bij Kant aan te sluiten, van zijn uitspraken *gebruik* te maken, om die beslissingsvragen aan bod te brengen.

Wat mij *uiteindelijk* interesseert is *niet* Kant, maar juist een soort "moraal" die me alom lijkt te heersen en die ik (met Levinas) schandalig vind. Voor de dubbele bewering die dat inhoudt heb ik reeds in het voorgaande een aantal "bewijzen" en "argumenten" aangehaald, en in wat volgt zal ik er nog enkele andere aandragen. Maar m.b.t. die kwestie van "bewijzen" moet ook nog het volgende gezegd worden. Uiteraard kan ik enkel hun die dit opstel lezen, iets bewijzen. (Dat zijn, maximaal, de drie- of vierhonderd mensen die dit tijdschrift ontvangen.)

En eigenlijk kan ik slechts hún de dubbele vraag voorleggen : herken je in wat ik beschrijf een alom heersende moraal die je wellicht ook zelf nog aankleeft ? en ben je het al dan niet eens met mij om die moraal schandalig te vinden ?

Nu kun je die beslissingsvraag natuurlijk uit de weg gaan, en dit zelfs mits de schijn te verwekken die vraag bijzonder ernstig op te nemen; namelijk door *uit te wijken* naar de heel andere vraag of ik wel een "juist" beeld heb opgehangen van de moraal van Kant. Dat is één van de meest gangbare uitvluchten die de "cultuur" ons aan de hand doet : beslissingsvragen betreffende onze eigen opstellingen en gedragingen uit de weg te gaan door ze terug te brengen tot "voorafgaandelijke vragen betreffende de pure mening van één of ander geïdolizeerd personage (wat in feite erop neerkomt de "grote denker" te degraderen tot iemand die óók zijn mening erop nahield zoals "iedereen zijn mening" heeft.) In mijn ogen is ook dit een uitdrukking van de vrij-blijvendheid waartoe de alom heersende moraal ons aanzet; en zodoende één bewijs temeer voor mijn beweringen. J

7. *Uitvlucht op grote schaal.*

Ik was daarnet zo onvoorzichtig om terloops te vermelden dat ik er zeker van ben dat onze heersende moraal nog veel oudere en diepere wortels heeft dan wat men ervan bij Kant kan terugvinden. Als men mij vraagt wat ik ermee bedoel, zal ik, naast Platoon (die ik reeds heb vernoemd), moeten verwijzen naar de christelijke moraal. En daarmee zou ik dan een bijna oneindig perspectief van uitvluchten openen. Want over het "ware wezen van het christendom" kan men letterlijk eindeloos discussiëren, omdat het in de loop van zijn lange geschiedenis in een bijna oneindige onduidelijk-

heid verzeild is (wat overigens niet het resultaat van zo'n lange geschiedenis moét zijn). Dat is dan ook één hoofdreden van mijn ergernis over het, voornamelijk hedendaagse, christendom : de christelijke vlag lijkt eender welke lading te kunnen dekken.

Neem bijvoorbeeld, in ons verband, het welgekend christelijk gebod van de naastenliefde. Ik zou erop kunnen wijzen dat zo'n gebod niet bepaald als een goddelijke openbaring kan beschouwd worden. Of op het feit dat de Joden er steeds over geërgerd waren dat het christendom dit gebod als zijn originele bijdrage tot de moraal heeft willen opeisen. Ik zou verder uitspraken van de H. Thomas van Aquino kunnen aanhalen (S. th., II^a II^{ae}, q.25, a.6) die die naastenliefde in een zeer vreemd daglicht plaatsen; ze zijn namelijk van dien aard dat de dominikaanse inquisitie helemaal geen last moest ondervinden van dit gebod van de naastenliefde bij het toepassen van haar gekende folterpraktijken. Steeds zal men mij kunnen antwoorden dat dit en dat of deze en gene toch niet het "ware wezen van het christendom" tot uitdrukking brengt.

M.a.w., wie heden nog zijn toevlucht tot het christendom neemt, zoekt zijn toevlucht in een volstrekte onduidelijkheid; een verschijnsel dat wellicht óók nog deel uitmaakt van de heersende moraal, gezien het feit dat onduidelijkheid onbeslistheid en vrij-blijvendheid met zich meebrengt. (Eé, punt lijkt me wel duidelijk te zijn in de christelijke "blijde boodschap"; ik zal het in het volgende moeten vermelden.)

8. *Onbeschaamde eerlijkheid.*

Op één punt is Kant, of de door hem verwoorde moraal, werkelijk onverbiddeijk streng : op het punt van de waarachtigheid, de eerlijkheid,

tegen de "leugen". Onze eerste plicht (volgens Kant : onze eerste plicht t.o.v. *onszelf*) is volgens die moraal steeds en onvoorwaardelijk de "waarheid" te zeggen. Kant heeft dit vooral beklemtoond in zijn "Metaphysik der Sitten" van 1797 (te onderscheiden van de tot nog toe aangehaalde "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"). Nog in hetzelfde jaar repliceerde daarop Benjamin Constant met de stelling : een plicht is niets anders dan het recht van een ander. Bijgevolg is men, volgens Constant, enkel verplicht de waarheid te zeggen t.a.v. iemand die een recht heeft op die waarheid. Nog steeds in hetzelfde jaar (- toen werd alles nog niet eindeloos vertraagd door de "tussenkomst" van allerhande soorten "media" -) antwoordde Kant daarop op zijn beurt in een kort artikel, getiteld : "Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen". Daarin betoogde hij dat je zelfs de waarheid moet zeggen tegen een moordenaar als die je vraagt of je vriend, die hij achtervolgt, bij jou in huis een toevlucht heeft gezocht.

Let op de titel van Kants opstel : op het punt van de waarachtigheid lijkt zelfs Kant zich niet tevreden te stellen met louter "goede bedoelingen" (hier het motief de achtervolgde te beschermen), hoewel nog steeds de morele regel geldt niet te mogen omkijken naar de gevolgen van zijn handelwijze. Hier, in die onvoorwaardelijke waarachtigheid, zou wel eens de laatste vluchtheuvel van de door Kant verwoorde moraal te vinden kunnen zijn.

Die "eerlijkheid" lijkt ook hêt alibi te zijn voor alle wangedragingen in onze samenleving. Spijts onmacht is men van de beste wil; men kijkt niet om naar de gevolgen van zijn "vrije handelingen", maar men is "eerlijk" : men "komt er openlijk voor op". En lieve medemensen zijn bereid een

ander voor alles en nog wat te verontschuldigen - "indien hij er tenminste openlijk en eerlijk voor uitkomt".

T.o.v. iemand die zich tegen een of ander verwijt verdedigde door te verklaren dat hij er toch "openlijk voor opkwam", heb ik Günther Grass eens horen opmerken : "Dat maakt het er toch niet zoveel beter op ?" Bestaat er inderdaad niet een soort *onbeschaamde eerlijkheid* die zich verbeeldt alles en nog wat "goed te praten", gewoon door het "dan maar te vertellen zoals het is" ? Men maakt zich ook van de vraag van "waarheid" en "onwaarheid" te gemakkelijk af door zo maar te besluiten om in elk geval en steeds de (zo gehe- ten) "waarheid" te zeggen; te gemakkelijk, omdat het uitspreken van de "waarheid" op zich al de situatie, en bijgevolg ook de "waarheid" *verandert.*

Constant had gelijk wanneer hij stelde dat niet iedereen steeds en overal het "recht op waarheid" bezit (bv. de folteraar die je wil dwingen je vrienden te verklikken), terwijl in andere gevallen zo'n recht van een ander me wel degelijk tot waarachtigheid verplicht. Eigenlijk houdt dat zelfs in dat men *zelf* niet steeds en overal het *recht* heeft "de" waarheid te zeggen. Want over *iets* spreken, hoe "eerlijk" ook, is steeds ook : over *iets anders* zwijgen. En soms is het gewoon onbeschaamd niet helemaal zijn mond te houden.

Maar niet in de zin van Wittgenstein die meende dat "waarover men niet spreken kan, daarover moet men zwijgen", ná eerst handig de "taal" geregle- menteerd te hebben op een manier die hem (of de "wetenschap") aanstond. Eerder in de zin van Nietzsche, die stelde : "Men moet maar spreken waar men niet mag zwijgen".

9. *Honger.*

Levinas heeft gelijk, hij is *moreel* gezien in zijn gelijk, tegen de alom heersende Westerse vermeende "moraal". Hij heeft gelijk wanneer hij schrijft : "L'être qui s'exprime s'impose, mais précisément en appelant à moi *de sa misère et de sa nudité - de sa faim - sans que je puisse être sourd à son appel*" ("Totalité et Infini", p. 175; mijn onderlijning). Hij heeft gelijk wanneer hij de moraal als volgt herdefiniëert : "On appelle cette mise en question de ma spontanéité par la présence d'Autrui, éthique" (p. 13). Hij heeft gelijk met Rabbi Yochanan te stellen : "Laisser des hommes sans nourriture - est une faute qu'aucune circonstance n'atténue; à elle ne s'applique pas la distinction du volontaire et de l'involontaire" (uit de Talmoed, Synhedrin 104 b, aangehaald op p. 175).

Maar er valt uit Levinas' gezegden een consequentie te trekken die hijzelf niet getrokken heeft, omdat hij al te zeer begaan was, niet enkel met ethica, maar met de metafysica van "dè" Ander die géén miserie, géén honger en géén koude kent. Vraag : indien de maatstaf van een werkelijke moraal *de ander* is - met zijn miserie, in zijn naaktheid en met zijn honger - : is dan *moraliteit het hoogste* ? [Antwoord : indien haar maatstaf de ander is, dan is die maatstaf niet soms *diens* moraliteit (behalve dan in een heel bepaalde, zelf niet morele zin), maar op de eerste plaats *diens* "ellende, naaktheid en honger". En als dat zo is, kan werkelijke *moraal* enkel erin bestaan zichzelf - en de moraal zelf - *ondergeschikt* te achten en te maken aan de *behoeften* (en op de eerste plaats de "materiële" behoeften) van alle anderen; zijn vrijheid op te offeren aan hún bevrediging; en van zichzelf de macht te eisen of de "wil tot macht" te ontplooiën om

aan de behoeften van die anderen te verhelpen. Het wezen van alle moraal bestaat in een *nederigheid* t.o.v. de "materiële" behoeften van de ander.

M.a.w. : een werkelijke moraal moet het hoger belang van de *ekonomie* erkennen. Op een morele manier spreken heet van ekonomie spreken; op een morele manier handelen heet economisch handelen.

Ontbreekt het "de mens" op dit "gebied" aan het vereiste inzicht, aan de nodige kennis en competentie ? Dan is dat, bij hen die vrij zijn, een schande; zoals het elders als een schande doorgaat niet te kunnen lezen, schrijven en rekenen, de naam van Sjeekspier niet correct te kunnen spellen en het laatste boek van De Ridder niet gelezen te hebben. Heeft men op school geen "ekonomie" gekregen ? Dan is dat een schande van het onderwijssysteem. Heeft men de macht niet ? Maar indien men ze had, zou men nog niet weten wat ermee te beginnen. Maar het is evenzeer een schande dat men ze niet heeft, of veeleer dat ze niet in de handen ligt van de mensen die wel iets van ekonomie verstaan; dat in plaats ervan "christen-demokraten" e.a. verkozen worden die "eerlijk" en schaamteloos opkomen voor de versterking van het concurrentievermogen van het eigen land en/of Europa t.o.v. de rest van de mensheid; d.w.z. voor "loonmatiging" bij de "eigen" mensen om elders voor meer werkloosheid te zorgen.

10. Liefdesverlangen.

De mensen hebben "*materiële*" behoeften die ze moeten bevredigen, gewoon om te overleven (ze hebben alles te maken met hun sterfelijkheid). Ze hebben ongetwijfeld ook nog *andere* behoeften (die wellicht alles te maken hebben met hun geboortigheid) : naar men zegt, "geestelijke" be-

hoeften, de behoefte aan een zin van hun leven, "emotionele" behoeften, een behoefte aan liefde, volgens een oude traditie ook religieuze behoeften. Wat men "geestelijke" behoeften noemt, zijn in feite, voor een groot stuk, wat Kant een "pathologische interesse" noemt, die op zijn beurt voortvloeit uit de louter "materiële" behoeften (voornamelijk de kennis-interesse). Daarentegen is de *behoefte aan een zin van zijn leven* duidelijk een behoefte aan "nog iets anders" dan de dagdagelijkse rompslomp van het bezorgen van het materiëel noodzakelijke (waarbij "rompslomp" een ietwat zachte benaming is voor wat voor vele mensen een vreselijke nood is); het is de behoefte om aan te voelen dat dit allemaal nodig of tenminste nuttig is, dat men zelf en het eigen bestaan nodig of tenminste nuttig zijn vóór iets, voor anderen of tenminste voor één ander.

Die behoefte aan een zin van zijn leven komt dus eigenlijk neer op een *sociale behoefte* (in feite de *sociale behoefte*, in verschil met het louter "pathologisch" *geïnteresseerd* zijn in anderen, terwille van *behoeften* die op iets anders gericht zijn, bv. op iets "materiëels"). Op zo'n sociale behoefte komt ook een religieuze behoefte neer, als men haar bestaan wil veronderstellen : ze is de behoefte aan anderen, genoemd goden, of één ander, "God", voor wie ons leven nodig zou zijn. Het duidelijkst aangevoeld wordt de behoefte aan een zin van zijn leven dan ook als een *verlangen naar liefde*, namelijk het verlangen liefgehad te worden door een ander die "zonder mij niet kan leven", die mij niet kan missen, of die zonder mij tenminste niet wil leven.

Indien nu het wezen van alle moraal erin bestaat zichzelf - en de moraal zelf - ondergeschikt te maken aan en op te komen voor de behoeften van de ander, horen daar ook de wil en het vermogen bij om die "niet-materiële" behoefte van een

ander tegemoet te komen. Alvorens nader erop in te gaan waarin dat kan bestaan als dat om de behoefte *van een ander* gaat, blijven we beter nog even staan bij de vraag wat we eraan kunnen doen om die behoefte, zoals we die *zelf* aanvoelen, *voor onszelf* te bevredigen. (De vraag wat we er zelf aan kunnen doen om onze eigen "*materiële*" behoeften te bevredigen, mocht ik boven wel terzijde laten.)

X Die beschouwing zal ons vlug tot het volgende merkwaardige resultaat leiden : voor onszelf kunnen we die behoefte aan een zin van ons leven, of ons liefdesverlangen, enkel bevredigen *dóór* ons ondergeschikt te maken aan de "*materiële*" behoeften van *een ander* (en de daarmee verbonden "pathologische" interesse van de ander), m.a.w. *dóór* te beantwoorden aan de net tevoren uitgesproken oproep. Die oproep was dus geenszins enkel de uitdrukking van *één* of andere abstracte "morele norm", hij beantwoordt van zijn kant aan onze *eigen behoefte* aan een zin van ons leven en aan het liefdesverlangen waarin die behoefte wordt aangevoeld. (Hij duidt "een praktische regel aan betreffende de manier waarop aan een behoefte van de neiging kan verholpen worden", volgens de formule van Kant.)

Want liefgehad te willen worden "enkel terwille van zichzelf", enkel terwille van het feit dat men er nu eenmaal is, zoals men is, is *kinderlijk*, en het is "*infantiel*" zich aan zo'n verlangen te blijven vastklampen. Enkel een kind, vooral een klein kind en een pas geboren kind, heeft er een recht op, op de eerste plaats tegenover *hén* die het in leven hebben geroepen. (En het is heel erg voor een jonge mens zo'n onvoorwaardelijke liefde van onverantwoordelijke ouders nooit gekregen te hebben.) Maar opgroeien, volwassen worden, betekent dat men de liefde waarnaar men verlangt

moet *verdiënen*. En liefde kan men slechts verdienen door gebruik te maken van een verworven daadwerkelijk vermogen ("deugd", "vertu") om een ander bij het vervullen van diens "materiële" behoeften behulpzaam, dienlijk, nuttig te zijn. Dit is de enige manier om zichzelf voor anderen "onmisbaar", onontbeerlijk, onvervangbaar te maken - hetgeen waarnaar men verlangt. (Vraag is nog of de ander dat "in dank afneemt".)

(Hier valt wel nog het volgende op te merken. In de meest strikte betekenis van het woord is niemand voor niemand "onmisbaar". "In principe" is iedereen voor iedereen vervangbaar door een derde; zelfs indien men verdwijnt zonder door zo'n derde vervangen te worden, moet dat niet het einde van het leven betekenen van de mens voor wie men meende "onmisbaar" te zijn. Enkel wat iemand, en niemand anders, *in feite* voor een ander *daadwerkelijk* heeft gedaan is voor geen vervanging meer vatbaar (hoewel een derde het wellicht "ook had kunnen doen").)

Feit is nu echter dat bij de meeste mensen, in onze tijd en ook reeds vroeger, een mateloos, ongegrond, infantiel verlangen om liefgehad te worden *enkel terwille van zichzelf* een overheersende rol speelt. Omdat dit verlangen "op aarde" onvervulbaar is, verzeilt het geregeld in een religieus bijgeloof. De christelijke "blijde boodschap" (indien tenminste daárover duidelijkheid kan bestaan) was voornamelijk dat elke mens vanuit de grond van het zijn zelf, voorgesteld als een persoon (= "God"), oneindig liefgehad wordt, dat elke "ziel" voor die goddelijke persoon volstrekt onmisbaar en onvervangbaar is, zodanig zelfs dat "God" hem of haar eeuwig in leven wil houden (en dat ook kán, want hij is de grond van alle zijn). De brede en aanhoudende weerklank die de christelijke verkondiging (wat dit kernpunt betreft, spijs al haar eindeloze vervormingen) heeft gevonden, kan bezwaarlijk be-

rusten op enige *geloofwaardigheid* van die metafysische bewering; in feite wordt ze door de alledaagse aardse ervaring van de mensen onophoudelijk tegengesproken. Het succes van het christendom kan enkel verklaard worden door een bijna stilzwijgende implicatie van bedoelde bewering : dat namelijk het mateloos liefdesverlangen van de mensen (die "Gods kinderen" willen zijn) erdoor gerechtvaardigd, en zelfs geprezen, en zelfs tot een *plicht* gemaakt wordt; het *tekortschieten in dit verlangen* wordt voorgesteld als de enige onvergeeflijke zonde (de "zonde tegen de heilige geest"). Opvallend is overigens ook dat dit christelijk liefdesverlangen zich richt tot een persoon, een god, die van zijn kant geen "materiële" behoeften en "pathologische" belangen kent.

Feit is ook dat zo'n mateloos, ongegrond, infantiel liefdesverlangen, of het zich nu richt tot een god of tot andere mensen, alle menselijke gemeenschap dreigt te vernietigen, althans wanneer dit liefdesverlangen ook nog verwisseld wordt - wat onophoudelijk gebeurt - met *liefde*. Want in dat geval zal eenieder van de ander enkel liefde *verlangen*, en niemand een ander liefde *geven*; eenieder zal maar zelf "onmisbaar" willen zijn voor een ander, en het helemaal niet "in dank afnemen" als een ander erin slaagt zich voor hem "onmisbaar" te maken.

De op zich staande "goede wil" is nauw verwant met dat onzinnig liefdesverlangen. Want zo'n goede wil (wat al is wat men van kinderen mag verwachten) wil "goed" gevonden worden, "niet door wat hij bewerkstelligt of tot stand brengt, niet doordadt hij geschikt is om één of ander vooropgesteld doel te bereiken, maar enkel door zijn" bestaan (zie Kant). Ook een mens van goede wil beschouwt blijkbaar de ander als een wezen zonder behoeften en daarmee verbonden

"pathologische" interessen. (Hij *verafgodt* zelfs de ander, maar enkel om van hem of haar een volstrekt ongeïnteresseerde liefde te kunnen verlangen.) En zo'n goede wil staat op zijn vrijheid en vrij-blijvendheid, d.w.z. op zijn schaamteloze "glorieuse spontanéité de vivant" (zie Levinas). De mens van goede wil blijft niet enkel eeuwig jong (zoals de reclame-plakkaten aantonen waarin hij zich herkent), hij blijft eeuwig een kind; hoewel hij mettertijd ook ouder wordt en zijn ijdel liefdesverlangen zal moeten opbergen in zijn dromen of in fantasieën van een hiernamaals.

11. *Moraal, ekonomie en politiek.*

[Moraliteit bestaat erin zichzelf ondergeschikt te maken aan en op te komen voor de behoeften van de ander : enerzijds de "materiële" behoeften van de ander, anderzijds ook zijn behoefte aan een zin van zijn leven die hij het sterkst aanvoelt als zijn verlangen naar liefde.

Het eerste houdt in dat de moraal, terwille van de "materiële" behoeften van de mensen, de hogere orde van de *ekonomie* erkent, het tweede, dat de moraal, terwille van de behoefte van de mensen aan een zin van hun leven, de hogere orde van de *politiek* erkent.) (Met dit laatste bedoel ik dan wel bijna het tegenovergestelde van de idee de zin van zijn eigen leven in een "politiek engagement" te zoeken; kennelijk getuigt dit nog steeds van de eigen behoefte om *zich voor anderen* onmisbaar te maken.)

We hebben geen beter woord dan "politiek" voor dit tegemoetkomen aan het verlangen van de mensen naar een zin van hun leven. Dit blijkt precies uit het feit dat men onder "politiek" eigenlijk de kunst van de gemeenschapsvorming moet verstaan. Want als dusdanig is politiek de rechtstreekse

tegenstander van het ongegrond verlangen om liefgehad te worden terwille van zichzelf dat, verwisseld met liefde, alle gemeenschap vernietigt. Een politieke opstelling t.o.v. anderen moet erin slagen zo'n ongegrond liefdesverlangen bij de ander terug te dringen door hem de ervaring te doen opdoen dat zijn liefdesverlangen en zijn behoefte aan een zin van zijn leven (enkel) kan bevredigd worden doordat *hij* zich *verdiens*telijk maakt om de bevrediging van de "materiële" behoeften (en de daarmee verbonden belangen) van anderen. Je politiek opstellen t.o.v. een ander betekent dan inspelen op wat die ander (naast de vervulling van *zijn* "materiële" behoeften) eigenlijk verlangt : door hem te *vragen, op te eisen, op te roepen, op hem een beroep te doen* om van *zijn* kant op te komen voor *jouw* behoeften en belangen, om op die manier ertoe te komen zijn leven als zinvol, zijn bestaan als nuttig en zelfs als onontbeerlijk en onvervangbaar aan te voelen (hoewel die "onvervangbaarheid", strikt genomen, enkel geldt voor het daadwerkelijk *gedane* werk, voor *verworven* verdiensten).

Meestal spreekt men enkel over zo'n politiek handelen wanneer zo'n oproep gedaan wordt, niet in eigen naam maar in de naam van (nog) anderen. Maar alles begint ermee dat iemand op een ander een beroep doet om zich in *zijn* dienst te stellen. (De eerste politieke handeling is niet die van een "politicus" die in naam van derden optreedt, maar die, bv. van een werkloze, die op iemand een beroep doet om hem werk te verschaffen.) En dan blijkt ook dat zo'n politieke opstelling t.o.v. een ander, terwille van *diens* behoefte aan een *zin* van *zijn* leven, bijlange niet steeds gemakkelijk is. Want op een ander beroep doen terwille van zijn noden, houdt in dat men zodoende zichzelf van de ander *afhankelijk* maakt, dat men zichzelf in die mate *overbodig* maakt, dat men op die manier zijn *eigen* verlangen onmisbaar te zijn (zeker zijn eigen ongegrond

liefdesverlangen, maar óók zijn "redelijk" liefdesverlangen) terugdringt; want dit verlangen wil onafhankelijkheid, en wil afhankelijkheid van de anderen t.o.v. zichzelf. (De werkloze die om hulp vraagt voelt zich - ten onrechte ! - "vernederd".) Wel wordt zo'n politiek handelen, of de bereidheid om een beroep te doen op een ander en anderen, steeds ondersteund door de eigen "materiële" behoeften en belangen; want om daarvoor op te komen, doet men een beroep - politiek - op de anderen.

Het zal wel vreemd klinken wanneer ik van de noodzaak van zo'n "politieke" opstelling meen te moeten spreken zelfs i.v.m. de *liefde* in de meest eigenlijke betekenis van dit woord, als uitdrukking van een "materiële" behoefte die we mooier een "zinnelijke" behoefte noemen, de behoefte aan het lichaam van een ander. (Hoewel ook de behoefte aan andere "dingen", bv. voeding en drank, "zinnelijk" van aard zijn; een eenvoudige opmerking die aanleiding zou kunnen geven tot meer diepgaande beschouwingen over de feitelijke *verstrengeling* van "materiële" en "sociale" behoeften. De benaming van "materiële" behoeften is hard, en wordt enkel verantwoordt door de vorm waarin ze optreden in de hardste levensomstandigheden, bv. waar de smaak moet wijken voor de nood aan "iets" om te eten.) Liefde wordt waargemaakt door een wederkerige "politieke" opstelling van twee mensen t.o.v. elkaar waarbij beiden bereid zijn om zich voor de vervulling van hun zinnelijke behoeften (ook hun "materiële" behoeften) afhankelijk te stellen van de ander.

12. *Valse schaamte.*

Tot besluit : we doen er goed aan vast te houden enerzijds aan het verschil dat ook door Kant gemaakt wordt tussen een *behoefte* (volgens

Feuerbach : een *aangevoelde* afhankelijkheid en een ("pathologisch") *belang*, namelijk het "redelijk" (*begrepen*) interesse in een "praktische regel" die aanduidt "op welke manier aan de behoefte van de neiging kan verholpen worden"; en anderzijds aan het verschil tussen "materiële" behoeften (die voortvloeien uit onze sterfelijkheid en betrokken zijn op "dingen"), en "sociale" behoeften (gegrond op onze behoefte aan een zin van ons leven, die voortvloeit uit onze geboortigheid en betrokken is op andere mensen).

Het verschil tussen behoeften (of verlangens) en belangen (of interessen) is voor iedereen duidelijk daar waar het gaat om "materiële" dingen : ik *voel* de *behoefte* aan om te drinken, ik *begrijp* (enkel) dat het daarvoor in mijn *belang* is om over een waterleiding te beschikken. - In mijn "*materiële*" behoeften is ook mijn *belangstelling* voor andere mensen gegrond : ik ben in hen *geïnteresseerd* om mijn "materiële" behoeften te helpen bevredigen; ofwel door me de "dingen" aan te reiken waaraan ik een behoefte heb, ofwel door me te helpen begrijpen hoe ik (of men) het best aan die dingen zou kunnen geraken (door me een "regel" aan te duiden die daarvoor van toepassing is, door me (ervan) "kennis" te geven; per slot van rekening is bijna alle kennis *ekonomisch* van aard). - Maar dit *geïnteresseerd* zijn in anderen is nog niet de *behoefte* aan anderen die we *aanvoelen* : wat we in het eerste geval *aanvoelen* is in feite de behoefte aan "materiële" *dingen* (in één geval de zinnelijke behoefte aan dit vreemdste der dingen : het lichaam van de ander); de ander is dan enkel een *middel* om me te helpen aan die dingen te geraken (en ware het zijn eigen lichaam : het bestaan van een mens is een lichamelijk bestaan; maar er is nog steeds een verschil tussen zijn bestaan en zijn lichaam; mensen zijn aanwezig ook daar waar ze niet lichamelijk aanwezig zijn, bv.

in een roman). De *behoefte* aan een ander is de behoefte aan een zin van zijn eigen leven, aan-gevoeld (ook lichamelijk, zinnelijk aan-gevoeld) als een verlangen naar liefde, en mijn daarmee verbonden *belang* bestaat erin de ander te helpen zijn "materiële" en zinnelijke behoeften te be-vredigen.

{ Als de eerste grondregels van een "nieuwe moraal" beschouw ik bijgevolg deze : *niet* beschaamd te zijn als *wijzelf* in ons *eigen belang* (om onze eigen "materiële" en zinnelijke behoeften te bevredigen) een beroep doen op een ander : hij of zij heeft net dit nodig, terwille van zijn of haar behoefte aan een zin van zijn of haar leven; en *niet* wan-trouwig of ontgoocheld te zijn wanneer de *ander* blijkbaar niet enkel van ons houdt "terwille van onszelf", maar op zijn beurt "enkel" *geïnteres-seerd* is in wat *wij* hem of haar kunnen *geven* dingen, inzichten, ons lichaam); wijzelf hebben net dit nodig. }

Wie werkelijk van een ander houdt wil wel óók door die ander liefgehad worden, maar niet liefgehad worden terwille van zichzelf, maar terwille van hemzelf of háarzelf. (Wie werkelijk van een ander houdt, wil het zogeheten "egoïsme" van die ander in zijn of haar verhouding tot hem of haar.) In een erotische verhouding wens ik dat de vrouw waarvan ik hou háár bevrediging vindt, en ben ik teleurgesteld als ze enkel, zonder zelf te genieten, mijn bevrediging zoekt.

*

* *

DE MENSELIJKE VERHOUDINGEN IN HET KADER VAN HET IDEAAL
VAN DE VRIJLE ACTIVITEIT OF ZELFGENOEGZAAMHEID.

Willy Coolsaet

1. *Het ideaal van de zelfgenoegzaamheid.*

1.1. Uitgangspunt van de volgende reflecties is een *filosofie van de eindigheid*. Dergelijke filosofie sluit aan bij de alledaagse werkelijkheid, die wel door niemand, als werkelijkheid, minstens als *verschijnende* werkelijkheid, wordt geloofd. Basis in die zin is mijn bestaan midden andere mensen. Ik heb ze op vele manieren en in verschillende graden en intensiteiten nodig; ik ben er afhankelijk van. Ik ben geboren uit een ouderpaar, in een gemeenschap. Ik ervaar me zelf als beperkt; ik moet met doelen en middelen rekenen. Dat geldt ook voor de anderen. Achter elke doelstelling ligt een inspanning op de loer, al was het maar dat ik tijd moet uitsparen die ik aan een ander doel zou kunnen spenderen. Ik ervaar me zelf als vrij, en ik ken die vrijheid ook aan anderen toe. En zo is er meer. Maar voor de volgende uiteenzetting kan het aangeven van de genoemde basis volstaan.

1.2. Een filosofie van de eindigheid ziet de opgesomde (naast nog andere) gegevens als *ultiem*. Ze zijn niet slechts *verschijnen* of zelfs *schijn*, ze zijn laatste realiteit en waarheid. Nog meer, de genoemde gegevens zijn positief, omdat ze de *condition humaine* zijn. Onze basisvooropzetting is die van een ontologie van de (positieve) eindigheid. Anders gezegd, de mens *is* eindig (in een nog nader te preciseren zin). Hij is beperkt (maar ook deze beperktheid vraagt nog *préciser*-ring). De mens is niet beperkt of eindig op de wijze waarop ondermeer Nietzsche de mens ziet, met name als een beperkte, eindige kracht. Want die kracht of de wil tot macht is voor Nietzsche op zich *vol*, *positief* - hij is werkelijk ook het *op zich* van de menselijke

realiteit, en tegelijk van alle realiteit -; als dusdanig is de wil tot macht zonder gaping, lacune, gebrek, zonder nood aan externe opvulling of voltooiing. De wil tot macht wil zich alleen maar uitwerken, waarvoor hij weerstanden nodig heeft; die hij moet overwinnen. Hij moet *groeien* - wat niet wijst op opvulling, op voltooiing in eindigheid, maar op expansie, toename, kortom activiteit als positieve bestaansvorm. De wil tot macht heeft het externe - de natuur, de andere mensen - niet nodig om zelf te zijn, tenzij dan zo dat hij door middel van het externe nog *meer* wil zijn dan hij reeds (positief) is. De wil tot macht is niet behoeftig. Nietzsche doet zichzelf veel moeite (en misschien ook geweld) om aan te tonen dat de behoefte zelf reeds wil tot macht is. Het protoplasma strekt zijn lichaam uit naar voedsel, maar dat is in feite een machtsuitbreiding (die dus *oorspronkelijk* is). Het levende is dus wil tot macht; het wordt behoeftig omdat het wil tot macht is : niet omgekeerd. Zijn doel is wil tot macht. Deze laatste is *niet* alleen maar het middel om de behoeftigheid te bevredigen. De traditionele en de huidige eindigheidsfilosofieën denken over de eindigheid zoals Nietzsche doet. Ook als ze de eindigheid lijken te aanvaarden, gaat het niet over een ultieme werkelijkheid. Er is steeds een oplossing voorzien, of als de wanhoop groot is, blijft nog steeds de nostalgie naar een andere werkelijkheid, waar de mens volstrekt *vol, positief, op zich* is. In de diepte, in de grond, waar men de positieve kern van de werkelijkheid vindt, is de mens een en al werkelijkheid (*actus*, om niet te zeggen *actus purus*, vrije activiteit), zonder enige zwakte of flauwte. Voor Nietzsche is de mens een kwantum macht, niet ook een kwantum zwakte, of gebrek, of leegte, om maar niet te zeggen een zekere passiviteit of onzelfstandigheid of afhankelijkheid.

Ik heb elders aangetoond dat de westerse traditie het ideaal van de *vrije activiteit* belijdt. Hiermee is hetzelfde bedoeld als wat Nietzsche zegt, maar door ons is het in een kritische zin bedoeld. *Vrije activiteit* is

Aristotelische *energeia*. Ze is uit op de ontplooiing van alle vermogens en eigenschappen als doel op zich. Het externe is slechts middel, in plaats van, zoals in de alledaagse ervaring, doel. Het motief hiervoor is een soort vergoddelijking (in een zin van vergoddelijking die ik verder nog nader bepaal). De menselijke vermogens en eigenschappen zijn opnieuw volstrekt positief, vol, ze vragen slechts om functioneren - waardoor de mens een autarke, onkwetsbare, onraakbare, onafhankelijke, zelfgenoegzame god wordt - als althans aan zekere voorwaarden voldaan is. Marx ondermeer bespreekt de voorwaarden voor een algehele ontplooiing van de mens. Maar er zijn meerdere manieren om de diepe kern, het positieve onafhankelijke, onbehoefte in de mens te bepalen. Hierover gaat het, maar dan toegespitst op de menselijke verhoudingen, in feite in dit artikel. Vanuit de alledaagsheid stoot de mens immers op zijn behoeften en inspanningen, op zijn eigen lichamelijke, maar verder op de andere mensen - en moet hij zich confronteren met zijn afhankelijkheid. Voor deze afhankelijkheid - in de ruime zin van zijn eindigheid (zoals hierboven reeds gedeeltelijk bepaald) - is de mens (de mens *die ik bedoel*, dit is, de mens die in groeiende mate aan onze cultuur vorm heeft gegeven) op de vlucht. Let wel, het gaat om een *ideaal* van vrije activiteit of zelfgenoegzaamheid, in feite om een mystificatie of om een ideologisch moment, het gaat om verbeelding, om niet te zeggen waan (waanzin). Het betekent niet dat men die waan niet kan uitwerken, tot realiteit kan brengen, of kan proberen te brengen. Wel integendeel.

De vlucht voor de eigen eindigheid brengt een gewijzigde houding mee ten overstaan van de behoeften - brengt een eigen definitie mee van wat men 'het goede leven' zou kunnen noemen - en een gewijzigde relatie tot de menselijke eigenschappen en vermogens, eveneens tot wat daar steeds mee samengaat, een of andere vorm van inspanning, last, arbeid, en dergelijke. De mens wordt in de grond als behoefteloos aangemerkt; of behoeften zijn hoe dan ook geen probleem of zouden geen probleem mogen zijn,

en in vele gevallen wordt het probleem dat in de realiteit hoe dan ook bestaat, opgelost op de rug van de andere mensen. Tegenover de eigen activiteit van de vermogens en eigenschappen staat de vrij actieve of zelfgenoegzame mens in een verhouding van doel-middelomkering. De activiteit wordt zelf doel, het externe - waarop ze normaal gericht is, waar ze om vraagt, zonder dewelke men nog nauwelijks verstaat waarom de mensen handen en hersens en een actief lichaam zouden hebben - komt niet voor zichzelf aan bod. Anticiperend kunnen we wat de relatie tot de anderen betreft het volgende zeggen : waarvoor men op de vlucht is, is het bedreigende, het compromitterende, het onzekere, het niet integreerbare (en dergelijke kenmerken meer) van de *vrijheid* van de andere mens. Nog liever dan zijn vermogens en eigenschappen een object te geven dat voor de andere mens belangrijk is (dat bijvoorbeeld zijn behoeften bevredigt) keert men zich van het externe als doel af, om het, louter voor 'eigen gebruik', nog slechts als noodzakelijke voorwaarde voor de eigen vrije activiteit te nemen. Maar, als dit kan, stelt men het liefst de eigen vermogens niet eens in dienst van de eigen behoeften. Men verheerlijkt dus zonder meer de doel-loze *vrije activiteit*. Men wil principieel van de andere, dit is, van de vrije en daarom ook steeds vreemde, eigen rechten en een eigen leven opeisende, andere af.

1.3. Ik zeg *vrije activiteit* of *zelfgenoegzaamheid*. Ik bedoel dat ze een *ideaal*, dit is, een *idealisering* zijn. Anders gezegd, het gaat om een *verabsolutering*. Ik keer me dus niet tegen de vrijheid, niet tegen het streven naar zelfstandigheid, of tegen de zelfstandigheid zelf, ik verheerlijk al evenmin de afhankelijkheid of de ervaring van noodzaak. Het is me enkel en alleen te doen om het aan de kaak stellen van de opgeschroefdheid van de zelfstandigheid, of ook van de onzelfstandigheid en andere begrippentegenstellingen waarvan ik gebruik maak. Ik meen dat de mens staat voor een *leven*, en dat een *leven* staat voor *leven in een wereld met an-*

deren. Ik meen dat het leven de stichting van een menselijke wereld inhoudt, en dat het, indien dit niet zo is, degradeert. Leven zelf houdt zelfstandigheid in, maar relatieve zelfstandigheid, want, vermits de mens niet op zich vol en af is, moet hij zich via het externe - natuur, andere mensen - als het ware vervolledigen, en dit door zich een levenscontinuïteit te scheppen, door zijn leven te vullen door middel van zinvolle inhouden.

Als ik zeg *zelfgenoegzaamheid* bedoel ik een menstype dat meent aan zichzelf genoeg te hebben, dit is in principe niets of niemand nodig te hebben om als mens te bestaan. Dat is vooral het geval als de relatie tot anderen wordt bekeken. Ik maak geen principiële onderscheid tussen *vrije activiteit* en *zelfgenoegzaamheid*. En een enkele keer lijkt vrije activiteit de betere term te zijn, met name als we het oog richten op die tendensen die, overtuigd van de nietigheid, onbeduidendheid, nietswaardigheid, en dus ook volstrekte afhankelijkheid en onderworpenheid van de mens, precies de zelfgenoegzaamheid aan de kaak lijken te stellen. Een voorbeeld is de christelijke godsdienst, die zich in 'het ideaal van zelfgenoegzaamheid' niet zou willen herkennen. Het punt echter - ik ga daar nog verder op in - is dat de *nostalgie* naar de zelfgenoegzaamheid bepalend is, dat met name het heil staat voor de zelfgenoegzaamheid - ook al is het zo dat de christen dit heil *ontvangt*. Maar wie zich ergert aan de term *zelfgenoegzaamheid* leze dan in de plaats *vrije activiteit*.

1.4. Mijn hypothese wat het ideaal van de zelfgenoegzaamheid betreft is dat in de westerse cultuur - en ik heb sterke vermoedens dat hetzelfde geldt voor het oosten en voor de mensheid in haar geheel maar in gewijzigde vorm (men moet echter beseffen dat ook binnen de westerse cultuur het ideaal van de zelfgenoegzaamheid meerdere inhouden heeft gekregen, en zulke die bijna op een weerlegging van mijn opvatting neerkomen) - een *invariantie* is op te merken, een vaste inhoud, die op alle strek-

kingen van toepassing is, met name de invariantie van *het ideaal van de zelfgenoegzaamheid zelf*. In het nu volgende punt wil ik bij wijze van verduidelijking die invariantie bespreken door te kijken naar de filosofische en religieuze houding tegenover de dood. In het tweede deel pogen we in een zekere zin hetzelfde te doen wat de menselijke verhoudingen betreft. Ik kan geen van beide punten hier afdoende funderen, in de zin dat ik voldoende overtuigend materiaal kan aanhalen, waardoor een haast onweerstaanbare evidentie zou rijzen. Ik bedoel het volgende eerder als een aanloop tot dan als reeds zelf de uitwerking van een *geschiedenis van het ideaal van de zelfgenoegzaamheid*, die ik hoop nog te kunnen schrijven en waarvoor ik reeds materiaal verzamel. Het is mede de reden waarom mijn voorbeelden niet zo zeer in de persoonlijke sfeer liggen, maar overwegend verwijzingen zijn naar de belangrijke westerse filosofische en religieuze strekkingen (platonisme, aristotelisme, stoïcisme, epicurisme, christendom, jodendom, maar ook hedendaagse strekkingen zoals die te vinden zijn in het denken van Sartre (en Simone de Beauvoir en Gorz en tot op zekere hoogte ook Merleau-Ponty), Foucault, Bataille, Deleuze, en natuurlijk ook Nietzsche.

1.5. Alle invullingen van het ideaal van de zelfgenoegzaamheid confronteren zich met de dingen, de natuur, met de andere mensen, maar ook met de dood. Ze zijn allemaal vormen van *vlucht voor de dood*. Dit laatste begrip moet echter een preciese inhoud krijgen. We zullen hierbij direkt begrijpen dat het ideaal der zelfgenoegzaamheid meer of minder veeleisend kan zijn, met veel of weinig 'tevreden' kan zijn, zonder daarbij een enkel ogenblik op te houden dit ideaal te zijn. Men moet ook goed begrijpen wat de *vlucht voor de dood* betekent. Hij is niet of niet noodzakelijk de vlucht in een eeuwig leven, en in die zin de afschaffing of de minimalisering van de lichamelijke dood en de bevestiging van het ononderbroken voortbestaan en dergelijke. De vlucht voor de dood houdt strikt genomen alleen in dat de dood niet langer een probleem is, dat hij niet langer relevant, en dat

betekent bedreigend wordt geacht, dat hij in die zin is 'afgeschafft'. Dat kan best samengaan met het scherpe besef van het einde van het menselijke bestaan, en eventueel met de verwachting dat dit einde elk ogenblik dreigt het geval te zijn.

Men pelt de genoemde invariantie gemakkelijk los uit de verschillende bekende invullingen van de vlucht voor de dood. De meest veeleisende invulling - die niets verloren laat gaan; tot op het punt natuurlijk dat de zelfgenoegzaamheid verzekerd is - wordt misschien door het christendom gebracht, vermits dit een eeuwige zelfgenoegzaamheid wenst, en dit 'met haar en huid'; dit is, het christendom verlangt de onsterfelijkheid van én geest én lichaam. Waarvan wordt afgezien is al datgene wat de zelfgenoegzaamheid bedreigt, de veranderlijkheid, de behoefteigheid, en nog andere dingen. Augustinus geeft ergens in zijn *Civitas dei* duidelijk te kennen wat in de verrijzenis behouden moet blijven, en wat ook niet. Hij zegt dat men eenmaal verreezen, zich zal voeden als men het wil, en niet als het moet. Dat is onthullend : waarvoor men op de vlucht is, is de afhankelijkheid die door het lichaam wordt gebracht, de gebondenheid van het lichaam aan de natuur en aan de andere mensen, via de behoefteigheid en de noden. Het christendom is echter niet zo konsekvent als de meeste andere zelfgenoegzaamheidsstrekkingen om dan maar het lichaam niet in het eeuwige leven mee te nemen. Het wordt gezuiverd van alle 'smetten' die het in de zelfgenoegzaamheid bedreigen (er is daar dus ook niet die andere grote bedreiging van de onafhankelijkheid, met name de sexuele relatie tot een ander lichaam). Andere strekkingen weten zich geest of ziel en weten zich hierin al of niet direkt één met een wereldgeest of wereldziel of met een redelijk principe. Hierbij geeft men dan meestal het individuele (geestelijke) bestaan op en stelt men er zich mee tevreden in de 'schoot' van de kosmische rede te blijven bestaan. Het is een abdicatie, vergeleken met het christendom, maar een abdicatie die men erbij neemt, op rationele gronden, en omdat men hoe dan ook

alle wisselvalligheid, veranderlijkheid, gebrekkigheid, behoeftigheid met het lichaam verbindt, en, konsekwenter dan het christendom, dit lichaam afschuift. De opvulling van de zelfgenoegzaamheid kan nog verder worden 'verdund'. Moderne - en niet alleen moderne - mensen zoeken de onsterfelijkheid in de soort, in de voortplanting, in een nakomelingschap - die hun een surrogaat van eeuwigheid moeten geven. Nog voor Marx is de *Gattung* het wezenlijke van de mens. De grootste verdunning van de inhoud van de zelfgenoegzaamheid treft men aan bij mensen als Epicurus, of ook bij modernen als Sartre (of Simone de Beauvoir). Hier heeft schijnbaar elke vorm van behoud van absoluutheid het laten afweten. Het zou echter verkeerd zijn te menen dat de zelfgenoegzaamheid eveneens verdwenen is. In de plaats komt iets subtiels, dat tegelijk echter zeer doorzichtig is. Deze laatste opties laten ons tegelijk het duidelijkst zien wat in alle strekkingen het invariante is. Epicurus beeldt zich een universum van toeval in, wel niet zonder goden, maar zulke die zich het bestaan van de mensen niet aantrekken - om op die manier, in flagrante tegenstelling tot elke onsterfelijkheidsopatie, de mens het sterven als het ware mogelijk te maken, hem de schrik voor het hiernamaals te ontnemen. Maar de pointe is dat voor Epicurus de dood in feite niet langer 'bestaat', hij is slechts dit korte ogenblik waar we in feite niet bij zijn, omdat we daar zonder bewustzijn zijn. Epicurus schaft de dood af, door hem uit het bewustzijn, dit van het dagdagelijkse leven, weg te jagen. Hij doet niets anders dan Sartre of Simone de Beauvoir, voor wie de mens leeft *à jamais*; hij is een op zich onbegrensde vrijheid, waarvan men wel weet dat ze op een bepaald ogenblik afbreekt, maar *par accident*. De dood hoort niet bij de mens, bij de vrijheid. Evenmin bij de mens volgens Epicurus. Wat Epicurus over wil houden is een zelfgenoegzaam leven van genot (leven dat eveneens terwille van de zelfgenoegzaamheid een reductie moet ondergaan) dat onbedreigd, ontrefbaar, onraakbaar zijn gang kan gaan. Het is een opgaan in het ogenblik, dat het genieten

van een goddelijke rust is. Dat is wel niet zo bij Sartre, maar het existentialisme zoekt de voorwaarden veilig te stellen voor een onophoudelijke, eeuwige overstijging van zichzelf. Ik heb dat elders (in mijn Gorz-artikel ondermeer) uitvoerig duidelijk gemaakt. Waar het op aankomt is telkens de zelfgenoegzaam van een bepaald soort vrijheid, ongebondenheid, die tegelijk ontrefbaarheid, onafhankelijkheid, autarkie inhoudt, vaak verbonden met het scherpe bewustzijn - bij de stoïcijnen een verschrikkelijke hoogmoed - van domineren, heersen, ook over 'zichzelf', zelfbevestiging, vaak zonder meer aangegeven met termen als *goddelijk* en *hoger*.

Men laat in ieder geval 'iets schieten'. Maar om een zogezegd *positieve* kern over te houden. Hij kan zich in enkele gevallen tot zeer weinig reduceren, maar iets waar men dan ook geweldig aan houdt; bij de stoïcijnen een gevoel van meerwaarde, van hoogmoed, en dit te midden van een werkelijkheid die de mens omklemt als boeien. Men laat het externe schieten voor zover (en dat kan zeer ver gaan) het voor de zelfgenoegzaamheid wordt aangezien als hinderlijk, bedreigend, compromitterend. Zoals gezien, kan deze positieve kern inhoudelijk ruim of eng bepaald zijn. Het lichamelijke kan er al of niet bijhoren, relaties met anderen kunnen al of niet ingesloten zijn (hoewel als ze aanwezig zijn, ze van hun bedreigend karakter moeten ontdaan worden). Het ideaal kan *zelfverwezenlijking* heten, of *groei* (eventueel groei van de *persoonlijkheid*) of ontplooiing. En inderdaad - en zo komen we terug op ons begrip *vrije activiteit* - de positieve kern van de zelfgenoegzaamheid omvat het op zich in werking stellen en ontplooiën van de menselijke eigenschappen of vermogens, of van enkele eigenschappen of vermogens, maar natuurlijk steeds zo dat die vermogens op zich in werking treden, dit is, dat hun intrinsieke gerichtheid op het externe (de dingen, de andere mensen) niet langer als het doel ervan aanwezig is, want dat zou opnieuw het engagement, de zorg, de kommer, de verant-

woordelijkheid, het in vraag stellen van de vrijheid, naast ook het stellen van speciale eisen aan de vrijheid, en nog enkele andere zaken, met zich meebrengen.

1.6. Bij wijze van afsluiting en van overgang naar het tweede deeltje wens ik nog op het volgende te wijzen. Men kan onmogelijk een afdoende bepaling van zelfgenoegzaamheid geven door in polaire tegenstellingen te denken, waarbij het ene lid staat voor de zelfgenoegzaamheid, het andere voor het alternatief. Die tegenstellingen doen het niet. Want beide polen zullen blijken beheerst te kunnen worden door het ideaal van de zelfgenoegzaamheid of vrije activiteit. Terecht kan men het ideaal typeren als rustbehoefte, of als doodsverlangen, of doodsdrift, en dergelijke. Maar dan gaat het slechts over een enkele uitingswijze van het ideaal. Er tegenover plaatse men dan echter niet wat het tegendeel lijkt te zijn, bijvoorbeeld levensdrift, of onrust, of activiteit. Want deze laatste kunnen al evenzeer dienen als medium voor het ideaal van de zelfgenoegzaamheid. De zelfgenoegzaamheid kan alle vermogens en eigenschappen en relaties van de mens met de dingen en met de andere mensen aangrijpen. Het volstaat hiervoor ze *op zich* te plaatsen, dit is, ze te *verabsoluteren*, wat tegelijk betekent ze los te maken van de *leefwereld*, van *het in-de-wereld-zijn*. Welke vermogens of eigenschappen, in welke inhoudelijke bepaaldheid en in welke uitgebreidheid de mens uitverkiest om er zijn zelfgenoegzaamheid aan te laten ontbranden, hangt blijkbaar van veel factoren af, heel zeker historische (tradities), ook wel steeds psychologische (waarbij het ook wel zo zal zijn dat de traditie bepaalde psychologische typen als het ware uitverkiest, naar voren doet komen).

Maar ook de va-et-vient of de ritmische afwisseling tussen de genoemde polen - tussen spanning en ontspanning bijvoorbeeld - doet het niet. Want beide polen kunnen evenzeer van inhoudelijke specifieke gerichtheid op de wereld van de mensen gespeend blijven, ook

als het misschien een onontbeerlijke voorwaarde van menszijn is dat het leven in ritmen verloopt (en indien dat niet het geval is, het langdurig optreden van onopgeloste spanningen dit leven doet stukbreken, of omgekeerd, het langdurig spanningloos zijn tot een ondraaglijke verveling leidt).

De tegenstellingen op de genoemde wijze tegenover elkaar plaatsen doet het niet. Ik moet hier nog wat explicieter zijn. Rust, ontspanning, verzadiging, zekerheid, veiligheid, zijn heel zeker bepalende motieven van de westerse idee van zelfgenoegzaamheid. Ik bedoel ze hier steeds in hun *verabsolutering*; immers ze zijn op hun plaats in het leven volstrekt legitiem. Maar het tegenovergestelde, spanning, onrust, risico's, het zoeken van het avontuurlijke, het rivaliseren, ook het strijden, het exploreren, het ontplooiën van de mogelijkheden (ook die van de natuur), geven evenzeer aanleiding tot de verabsolutering. Men kan eveneens zowel het genot of de lust - in al zijn vormen, eten en drinken, sexueel genot - zoeken als vluchten. De modaliteiten echter van dit zoeken en vluchten verschillen van de wijze waarop men genot zoekt of vlucht als men het zich in de wereld engageren ernstig neemt; zoals ook de spanning kan worden gezocht, die binnen het ideaal der zelfgenoegzaamheid misschien beter *opwinding* wordt genoemd, anders dan de spanning die voortkomt uit het feit dat men zich voor mensen inzet, erin geïnteresseerd, is, erom bekommerd is, en ook hierbij zichzelf op het spel zet. Het is de spanning *op zich* die hier in de zelfgenoegzaamheid wordt gezocht, de opwinding bijvoorbeeld bij het verleiden (Baudrillard), of bij het rivaliseren of over iemand anders de baas worden, zoals in de fameuze potlatch. Als men het genot zoekt, moet het vrijblijvend zijn, zonder betrokkenheid op de persoon, of zonder dit genot over zichzelf meester te laten worden (niet één enkel ogenblik). Men moet er de gunstige voorwaarden voor creëren, zich zoals bij Epicurus tot enkele vrienden beperken. Als men het genot vlucht

of vreest, of zelfs veracht, dan gebeurt dit terwille van dezelfde motieven. Men vreest met name al te zeer bij anderen betrokken te geraken, men vreest 'gecompromitteerd' te worden. Men denkt zichzelf te verliezen, zijn autonomie of autarkie prijs te geven. Men prijst dus uitermate de zelfbeheersing - die in de grond niets meer te maken heeft met het scheppen van de gunstige condities om bijvoorbeeld bepaalde taken tot een goed einde te brengen, maar die hier doel op zich is geworden, terwille van de autonomie of autarkie. De lectuur van Foucaults mooie werk over de sexualiteit bij Grieken en Romeinen leert mij dat de houding van Grieken en Romeinen tegenover de vrouw, tegenover de knapen in dergelijke context moet worden geplaatst. Maar evenzeer de christelijke verachting van de lust ! Alles wijst er op dat bijvoorbeeld Augustinus de lust veracht om dezelfde - maar nog verder opgeschroefde - redenen waarom reeds Grieken en Romeinen hier problemen hadden of begonnen te hebben : de schrik voor passiviteit, dit is, afhankelijkheid, niet meer 'zichzelf' te zijn, zelfverlies, maar dan het verlies van een *zelf* dat bij de zelfgenoegzaamheid hoort.

Ook de tegenstelling tussen met middelen bezig zijn tegenover met doeleinden bezig zijn doet het niet. Zowel de ontplooiing van de middelen, als het van doel tot doel 'zichzelf' overstijgen - zoals de sartriaanse filosofie dat bijvoorbeeld expliciteert -, het steeds verder zijn, het met niets tevreden zijn, het nooit achterom kijken, enzovoort, kunnen excellente mogelijkheden zijn in dienst van de zelfgenoegzaamheid. Dan mag men zich evenwel niet laten grijpen door de doelen, men mag er zich niet in engageren; de doelen kunnen niet de doelen van en voor anderen worden. Het bevorderen van de toekomstdimensie, evenzeer als het verabsoluteren van het verleden, niet minder als het in het ogenblik verwijlen, zijn mogelijkheden van de zelfgenoegzaamheid. Alleen de tijdsextasen *samen* als voorwaarden voor het hebben of tot standbrengen van een leefwereld - dat kan niet in het kader van de zelfge-

noegzaamheid.

2. Zelfgenoegzame menselijke verhoudingen.

2.1. Tot nu toe heb ik vermeden de menselijke verhoudingen rechtstreeks in het gesprek te betrekken. We hebben in het voorgaande punt - zonder in staat te zijn alle allusies op de relaties van de mensen tot elkaar te laten varen - de basis gelegd voor het aanbod laten komen van de menselijke verhoudingen. Het moet nu gaan over de relaties van autonomie en afhankelijkheid ten overstaan van de andere mensen. We zullen direkt begrijpen dat het cruciale punt de vrijheid - de eigen vrijheid, en die van de andere mens(en) - is. En inderdaad het begrip autonomie, of het begrip afhankelijkheid, houdt een onmiddellijke verwijzing in naar de vrijheid. We hebben het in het volgende dus over de 'dialectiek' van *autonomie* en *dépendance*, in aansluiting bij de bepaling van dialectiek volgens Merleau-Ponty : de dialectiek als "la tension d'une existence vers une autre existence qui la nie et sans laquelle elle ne se soutient pas" (PP 195). We zullen zien dat deze definitie maar een enkel geval van menselijke verhoudingen is, en daarenboven een 'zelfgenoegzaam' geval, waarbij A niet zonder B kan, terwijl B blijkbaar A niet nodig heeft. We zullen ook begrijpen dat de context - die trouwens door Merleau-Ponty zelf duidelijk aangegeven is - sartriaans is, en dat de metafysica die Merleau-Ponty hier 'voorziet' in feite alleen maar sartriaanse metafysica is. De sartriaanse context is die van het ofwel *en soi* ofwel *pour soi* zijn; waarbij alleen sprake kan zijn van een verspringen van het *en soi* zijn naar het *pour soi* zijn, en omgekeerd, of de context van het *beheersen* ofwel *beheerst worden*. Het kader is en blijft dit van het ideaal van de zelfgenoegzaamheid. Ik zelf heb in mijn Merleau-Pontyboek nog te weinig beseft - ondanks de vele kritische uitlatingen - dat Merleau-Ponty ook op het vlak van de menselijke verhoudingen aan Sartre in het bijzonder schatplichtig blijft (wat

meteen betekent aan de traditie van zelfgenoegzaamheid). En dit tot en met *Le Visible et l'Invisible* waar Merleau-Ponty zelfs achter het ideaal van *l'en-soi-pour-soi* staat of blijft staan (en slechts nuanceert), zoals hij positief met Sartre instemt door te zeggen dat *l'En-Soi-pour-soi* meer is dan *un imaginaire* (VI 117), dat men dit ideaal de soliditeit van een mythe moet toekennen, "c'est-à-dire d'un imaginaire opérant, qui fait partie de notre institution, et qui est indispensable à la définition de l'Etre même. A cela près, c'est bien de la même chose que nous parlons" (VI 118).

Alle vormen van menselijke relaties die ik ga beschrijven zijn vormen van zelfgenoegzaamheid of streven naar autarkie. Ze komen allemaal, vanuit de zelfgenoegzame persoon gezien, neer op het feit dat die persoon zegt (of toch impliciet meent) : 'ik heb je niet nodig'; maar dat men de andere niet nodig heeft of wil hebben, gaat tot aan de paradox die erin bestaat dat men zich terwille van de onafhankelijkheid of onraakbaarheid in de armen van de andere(n) stort. In het volgende construeer ik in feite een aantal vormen van zelfgenoegzaamheid. Ik maak geen aanspraak op volledigheid. De vormen komen misschien zelden zuiver voor, misschien zijn ze met andere vormen van zelfgenoegzaamheid vermengd, maar misschien ook met wat ik legitieme of menselijke vormen van verhoudingen zou noemen. Ik waag toch een poging tot een zekere systematiek.

De verwantschap met Nietzsche ligt voor de hand. De lezer zal het niet moeilijk hebben in het ideaal van zelfgenoegzaamheid de wil tot macht te erkennen, ja zelfs de wil tot macht van de sterke en de wil tot macht van de zwakke. Toch is er een kolossaal verschil, dat ik in het eerste deel ook reeds heb gesignaleerd. De wil tot macht is Nietzsches ontologisch principe. We menen die opvatting te moeten doorprikken. De wil tot macht is een ideologisch principe. De mens is in werkelijkheid eindig, en hij beseft die

eindigheid. Het idealiseren van de zelfgenoegzaamheid is precies het verzet tegen de eindigheid. Het leeft er daarom ook nog van. Nietzsche kent daarom de afhankelijkheid niet. Hij kent slechts een externe afhankelijkheid, die erin bestaat dat een andere wil tot macht sterker dan jezelf kan zijn. Wij stellen een interne afhankelijkheid, of intrinsieke eindigheid van de mens. Ook Nietzsche kent - zoals ondermeer Sartre - slechts heersen of overheerst worden. Maar ik kan mijn relatie tot Nietzsche hier onmogelijk afdoende duidelijk maken. Nietzsche kent slechts het onderscheid tussen een sterke en een zwakke wil tot macht. Wij stellen de menselijke verhoudingen op aan de hand van de verhouding van de mens tot zijn eindigheid. Vandaar dat we steeds weer over *afhankelijkheid* spreken.

2.2. Nemen we vooreerst een duidelijk want radikaal en zuiver geval. Ook als het zelden in de werkelijkheid effectief is, kan het instructief zijn. Als ik niemand nodig wil hebben, of me toch in de mate van het mogelijke van de anderen wil bevrijden, dan staat me, wil ik konsekwent zijn, niets anders te doen dan mijn behoeften te beperken, zodat ik werkelijk autark kan zijn. Ik moet me isoleren, ik word monnik, of ik word Epicurus. In feite zou ik dus zelf voor de rest van behoeftenbevrediging die ik veilig wil stellen, moeten instaan. Dat laatste is al zeer onwaarschijnlijk. Want arbeiden, inspanningen leveren, en in de tredmolen van de inspanningen nodig voor de behoeftebevrediging binnentreden, staat al haaks op de wil tot zelfgenoegzaamheid, die immers niet beperkt is tot de relatie tot de andere mensen, maar die ook een relatie tot het eigen lichaam is.

De bedelmonniken werken niet, Boeddha noch de christelijke monniken, maar evenmin Epicurus steken de handen uit de mouwen. (En als er in de christelijke kloosters wordt gearbeid, is dat veeleer ter vermijding van 'het oorkussen van de duivel' dan terwille van de noodzaak om elementaire behoeften te bevredi-

gen.) Maar het is zeker dat men in de mate waarin men zijn behoeften beperkt, eveneens onafhankelijker wordt van de andere mensen. De vlucht uit de wereld dient op die manier de twee bronnen van onzelfstandigheid : de anderen en het eigen lichaam. In de zuivere vorm zou de relatie tot de anderen ook inhouden dat ik er niet in geïnteresseerd ben dat die anderen mij nodig hebben. Men ziet de onwerkelijkheid van dit eerste geval. Epicurus veronderstelt in feite de slavenmaatschappij. Hij heeft zijn slaaf slechts de vrijheid gegeven in zijn testament. Boeddha bedelt. En in haast alle gevallen zijn er wel allerlei (ook nog andere) betrekkingen met de medemensen of met de maatschappij, al was het maar het feit van de 'symbool-functie' van het ascetische klooster. Nu is het belangrijk op te merken dat die relaties paradoxaal *niet* inhouden - bedelen bijvoorbeeld - dat ik in mijn zelfgenoegzaamheid *de andere nodig heb*. Het is een punt dat ik in 2.3. wens te behandelen, maar dat ik hier reeds anticipeer aan de hand van de houding van de brahmaan (zoals weergegeven door Mauss in zijn *Essai sur le don*).

De brahmaan wordt gekenmerkt door *un orgueil invincible*, zegt Mauss. Ik zie in dit woord de zelfgenoegzaamheid, en nog wel in een radikale vorm. De brahmaan weigert elke ruil; hij mag ook niets van de markt in ontvangst nemen, zegt Mauss. Hij heeft de waardige houding van de edele die men nog beledigt als men hem overstelpt. In tijd van hongersnood weigert hij nog geschenken. Mauss zegt : volgens twee reeksen van vervloekingen of verwensingen. "Geheel deze theorie is zelfs nogal komisch. Deze gehele caste, die van geschenken leeft, pretendeert ze te weigeren", en dat is hier ons punt, de houding laat zien dat ook krijgen of ontvangen nog kan worden opgevat als iets wat *niet* verbindt, wat de onraakbaarheid of onafhankelijkheid intact kan laten. "Vervolgens komt ze (de caste van de brahmanen) tot een vergelijk en aanvaardt deze (geschenken) die spontaan zijn aangeboden. Vervolgens stelt ze lange lijsten op van mensen die, van

omstandigheden waarin, en van dingen die men kan aanvaarden, tot aan het punt in geval van hongersnood alles te aanvaarden, op voorwaarde, weliswaar, van lichte boetedoeningen". Mauss geeft de volgende commentaar, die men gemakkelijk kan duiden, in onze richting, als het feit dat de brahmaan op zijn onafhankelijkheid blijft staan, ondanks de ontvangsten. "De reden is dat *le don* tussen de verstrekker en de ontvanger van de gift een band doet ontstaan die te sterk is voor beide". De ene is te sterk aan de andere gebonden, zegt Mauss. "De ontvanger stelt zich afhankelijk van de verstrekker" en dat is wat de zelfgenoegzame brahmaan (en misschien ook de koning die hier als de schenker bedoeld is) wil vermijden. "Het is de reden waarom de brahmaan niet mag 'aanvaarden' en nog minder mag vragen aan de koning. Als godheid onder de godheden is hij superieur aan de koning en zou hij zijn rang verliezen als hij iets anders deed dan nemen". (Ik ben niet zeker dat Mauss *de gevaarlijke kant*, zoals hij zegt, die aan *le don* kleeft, in de eis tot het willen zelfgenoegzaam blijven ziet, hoewel hij precies wijst op het feit dat gever en ontvanger van elkaar afhangen. Ik meen wel dat *le don* bekijken vanuit de idee van het ideaal der zelfgenoegzaamheid, in het bijzonder de potlatch of de kula op die manier duiden, zeer verhelderend werkt. Ik kan hier niet meer dan die interpretatie aankondigen).

Wat men zoekt is een onraakbaar, ontrefbaar, onafhankelijk, onkwetsbaar, autarkisch bestaan. In deze eerste vorm van zelfgenoegzaamheid kan men dit bestaan ook wel kenmerken als uit op rust en vrede, en zekerheid of veiligheid - in verabsoluteerde vorm (zoals altijd als de zelfgenoegzaamheid heerst). Wat hierbij frustreert is de afhankelijkheid waarin de relatie tot de andere mens(en) je dreigt te brengen. Wat men niet kan of wil dulden is de *vrijheid* van de andere, als bedreiging van de eigen vrijheid, het hierdoor vreemd zijn van de andere, het feit dat de andere uiteraard eisen stelt, en je dreigt te 'compromitteren', van jou inzet en inspanning vraagt. Om dit alles te

vermijden wordt de betrokkenheid op de andere afgebroken. In een aantal gevallen - het voorbeeld van de brahmaan zinspeelt daar reeds op - wordt een omgekeerd engagement aangegaan : men zoekt 'in de relatie tot de andere de zelfbevestiging van de zelfgenoegzaamheid. In alle gevallen komt *geen* wereld - die een wereld van dingen en verhoudingen is - tot stand. Het uiteindelijk motief is misschien *zwakte*, niet sterkte of wil tot macht. Het motief is een vlucht. Men zou ook een gebrek aan durf of moed kunnen noemen; men durft het niet aan zich bloot te geven, zich open te stellen, zich bedreigd te weten. Men grijpt blijkbaar bij voorbaat naar de noodrem. Men schermt zich dus af; in de eerste door ons besproken geval door een veilig maar sterk gereduceerd domein te privilegiëren waar niets ons nog kan schaden. Men beseft niet, of men wil niet beseffen, hoeveel men hierbij in feite *verliest* : men verliest de of een wereld, men verliest de andere, zijn omgang, zijn interesse voor mij, zijn hulp, enzovoort, zijn vrijheid voor zover die toch ook mij kan behoeden, bevorderen, hoogachten, en dergelijke. Maar terwille van de spanning, van de ambivalentie, van de frustratie, die noodzakelijkerwijs met de erkenning van de vrijheid van de andere samen gaat, verkiest men de andere te negeren. Men verkiest hem niet nodig te hebben. Nochtans *bestaat* dit engagement t.o.v. de andere.

Nochtans is, zo meen ik, alleen de *vrije andere* werkelijk interessant, hoewel diens vrijheid meteen zijn vreemdheid, zijn gedeeltelijk ontsnappen, zijn weerbarstigste eigenheid insluit.

2.3. Het ideaal van de zelfgenoegzaamheid kan zich handhaven, ook al wenst men geenszins zijn behoeftenbevredegiging - of ruimer geformuleerd *het goede leven* - op te geven. Als men ondertussen de verslaving van het lichaam onder de arbeid of de inspanningen wil vermijden, of daar boven uit, als men meer van de materiële dingen wil genieten dan de eigen lichaamsin-

spanning toelaat, dan moet men de andere mensen gebruiken, of uitbuiten. Dan heeft men slaven nodig, of moet men beroep doen op kinderarbeid, vrouwenarbeid, moet men een proletariaat creëren, enz. Dan rijst de volgende paradox : men wil de zelfgenoegzaamheid niet opgeven, maar terwille van 'het goede leven' heeft men de anderen nodig. Het antwoord is dat men dit nodig hebben negeert, ontkent, wat in feite neerkomt op de ontkenning van de vrijheid en/of de waarheid van de andere.

De Grieken maakten het onderscheid tussen Grieken en barbaren (die dan nog wel goed genoeg waren om slaven te worden), of tussen hogere mensen (de adel) en lagere mensen (in feite de massa van de mensen, de eigen Griekse burgers inbegrepen). Zo ontpopt Aristoteles zich in zijn *Politiek* als een echte racist, tegelijk als een Nietzscheaan avant la lettre, vermits hij stelt dat wie wordt overwonnen hierdoor laat blijken dat hij minderwaardig is, nog slechts goed om gebruikt te worden (waarbij Aristoteles zich de moeilijkheid niet uit de weg gaat dat niet alleen barbaren worden overwonnen, maar dat ook Griekse steden andere Griekse steden overwinnen). Slaven zijn dus dom, willoos, krachteloos, zoals de Romeinen zeggen, dieren met een stemgeluid. Ik moet ze dus niet erkennen, evenmin als ik mijn instrumenten moet erkennen, ik hang er niet van af. Het is de houding van alle elites tegenover de massa. Deze laatste is nog juist goed genoeg om de elites te dienen. Men combineert het gebruiken van de andere met het gevoel van meerwaarde dat dit gebruiken geeft. Men is tweemaal 'gelukkig'. Het verschijnsel is niet achterhaald : ook het moderne patronaat weet zich de betere; het steunt hierbij vaak op 'wetenschappelijke' inzichten. Het weet bijvoorbeeld dat lopende-bandwerk past bij mensen die tot niets meer in staat zijn. Dergelijke mensen mogen nog blij zijn dat ze werk in ontvangst kunnen nemen !

Ook het voorbeeld van de brahmaan, ook dit van het bedelen, en nog vele andere gevallen waarbij ogenschijnlijk op andere mensen beroep wordt gedaan, horen in de context van 2.3. In feite maakt het bedelen niet afhankelijk, zo meent de bedelmonnik klaarblijkelijk. Het tegendeel is misschien veeleer waar. Men mag wat blij zijn gaven aan hem te mogen wegschenken ! Boeddha weet zich de meerdere. Hij roept op om te worden zoals hij. Hem voedsel geven, is hem eer brengen. Het verwijst nogmaals naar de complexe verhoudingen van geven en nemen of ontvangen. Geen van die handelingen staat bij voorbaat geboekt als zelfgenoegzaam of als het tegendeel ervan. En heel zeker kan *geven* - dat de onbaatzuchtigheid zelf lijkt te zijn - als zelfgenoegzaamheid functioneren. Dat is bijvoorbeeld in de potlatch zeer duidelijk.

2.4. Men kan de zelfgenoegzaamheid nastreven door zich uit het leven terug te trekken; men kan ze nastreven door de andere mensen te verslaven, waarbij men ze ten dienste van 'het goede leven' uitbuit; men kan ook de vrijheid van de andere in een zekere zin erkennen, maar om ze vervolgens te gebruiken voor de bevestiging van de zelfgenoegzaamheid. Als ik me met slaven omgeef, hou ik daar weinig het besef van mijn onafhankelijkheid aan over. Ik creëer een definitieve situatie; de slaven zijn de definitief overwonnenen; ik wil er zo weinig mogelijk mee te maken hebben; slechts mijn afscheiding van hen getuigt nog van mijn superioriteit. Ik kan meer willen - reeds omdat de zelfgenoegzaamheid geen duurzame evidentie is, maar zelf iets is dat moet worden bevochten, wil het besef van onafhankelijkheid niet verloren gaan. Ik moet mezelf steeds weer overtuigen, en dit door op het niveau van de vrijheid de confrontatie aan te gaan. Dat kan dan strijd of rivaliteit, maar ook verleiding zijn, en dergelijke meer. Essentieel is dat ik de andere in eerste instantie als een *gelijke* zie waarmee ik me op de een of andere manier meet. De bedoeling is hem te overwinnen. Ik verschijn dan als de

sterkste, als de hogere. De andere geeft het op. Maar hierdoor breekt ook onze relatie af, want nu blijkt dat ik niet langer in die andere - die zijn vrijheid op het spel heeft gezet, zoals ik, maar die zich heeft overgegeven - geïnteresseerd ben. Ik speel dus dit gevaarlijke, risicovolle spelletje - want ik kan er zelf mijn vrijheid bij inschieten. Ik denk aan de rivaliserende trek - het zogenaamde agonale - bij de Grieken. Verder aan de potlatch die een magistraal voorbeeld is van dergelijke rivaliserende zelfgenoegzaamheid. Maar verder aan de houding van Sartre in de problematiek van heer en knecht, evenals aan Baudrillard over de verleiding (in zijn gelijknamige boek). Op die twee laatste ga ik eventjes in.

Volgens Baudrillard zegt de verleidster : "Ce que je veux, ce n'est pas t'aimer, te chérir, ni même te plaire : c'est te séduire - et ce n'est pas que tu m'aimes ou me plaises : c'est que tu sois séduit" (blz. 118). Dat is de *souveraineté* of zelfgenoegzaamheid die de verleidster nastreeft. Ik begrijp dat zo dat de verleiding uit is op het verlies van de vrijheid van de andere, op zijn overgave - waarbij het tegenovergestelde niet plaatsvindt : ik zelf verlies me zelf niet aan de andere, vandaar dat ik met zijn overgave ook niets kan aanvangen, ik wens niet me aan de andere te binden, dat zou verlies van soevereiniteit zijn. Ik speel een spelletje waarbij ik de sterkste moet blijven. Ik bevestig op die manier mijn zelfgenoegzaamheid. Zoals bij de potlatch kan dit gepaard gaan met zware 'inspanningen', die echter mijn zelfgenoegzaamheid niet op het spel zetten, integendeel ze markeren. Ik moet strategisch spelen. Ik heb list en bedrog nodig. Wat ik zoek is de opwinding, de spanning, die gepaard gaat met de anticipatie van de 'overwinning'.

Die houding die Baudrillard (met instemming !) schetst, is niet zo verschillend van de heer-knechthouding zoals Sartre die beschrijft. Ik ga even in op de tekst over de pudeur in de *Phénoménologie*, die onmiddellijk voor-

afgaat aan de reeds geciteerde definitie van dialectiek, tekst die zuiver sartriaans van inspiratie is (en dus in feite niet overeenstemt met de geest van het denken van Merleau-Ponty). De mens, zegt Merleau-Ponty, toont gewoonlijk zijn lichaam niet, en als hij het doet, is het ofwel met een zekere vrees, ofwel met de bedoeling te fascineren. "Het lijkt hem alsof de vreemde blik die zijn lichaam doorloopt het hem ontsteelt of dat integendeel de blootstelling van zijn lichaam hem de andere zonder verdediging zal leveren en dat de andere dan tot slavernij zal herleid zijn" (PP 194). Schaamte en schaamteloosheid, zegt Merleau-Ponty, horen dus in een dialectiek van mezelf en de andere, die deze is van de heer en de knecht, "Voor zover ik een lichaam heb, kan ik tot object worden herleid onder de blik van de andere en voor hem niet meer als persoon tellen, ofwel, integendeel, kan ik zijn meester worden en hem op mijn beurt bekijken, maar dit meesterschap is een impasse, vermits de andere, op het ogenblik waarop mijn waarde is erkend door het verlangen van de andere, niet langer de persoon is door wie ik wenste erkend te zijn, hij is een gefascineerd wezen, zonder vrijheid, en dat als dusdanig niet meer voor mij telt" (PP 194-195). Wat ik dus zoek te bezitten, zo gaat Merleau-Ponty besluiten, is niet een lichaam, maar een door een bewustzijn bezield lichaam. Een vrijheid dus ! Zoals gezegd, stelt Merleau-Ponty - ook Merleau-Ponty, en dus niet alleen Sartre, voor wie de zaak evident is - de relatie van heer en knecht al te universeel voor. De houding is er een van idealisering van soevereiniteit. Ze kan bestaan, en ze leidt tot de genoemde impasse. Maar een andere houding - waarbij beide subjecten zich hun eendigheid bewust zijn, en dus niet staan op absolute zelfheerlijkheid - is eveneens dialectiek, en 'metafysica'. De afhankelijkheid, evenals de soevereiniteit, moet niet totaal zijn. Het zogezegde zelfverlies kan dus eveneens relatief blijven, niet een totale overgave, maar een misschien ogenblikkelijk-totale overgave, die reeds dadelijk terug haar plaats krijgt in de continuïteit van het bestaan - dat als dusdanig voldoende zelfstandigheid

kan bezitten om die overgave als een genot en als een geluk te kunnen waarderen.

De beide voorbeelden wijzen op de impasse als ik op basis van een aanvankelijke erkenning van de vrijheid van de andere de zin van mijn leven erin zoek die andere van mezelf afhankelijk te maken. Op hetzelfde ogenblik wordt de andere oninteressant. Ik wil het onmogelijke. Rudolf Boehm ziet de zin van het leven in het opkomen voor de behoeften en belangen van de andere. Maar misschien omdat de andere op die manier van mij afhankelijk wordt gemaakt ! Als het anderen afhankelijk *maken* zou zijn bedoeld, dan zou dit de genoemde impasse zijn en het zoeken van de zin van mijn leven in de door ons gewraakte zelfgenoegzaamheid. Evenwel, reeds het ingaan op de behoeften en de belangen veronderstelt dat het de behoeften en belangen van de *andere* zijn - en essentieel hierbij is dat de *andere* die bepaalt. Dat sluit reeds zijn vrije houding in. Als de andere nu op mijn voorstel ingaat, dan wordt hij wel van mij afhankelijk, maar *hij* is het die zich van mij afhankelijk maakt, niet ik die hem afhankelijk maak. Deze relatie is geen relatie van zelfgenoegzaamheid vermits ons beider vrijheid verdisconteerd wordt, en vermits er van mijn kant engagement is, ingaan op de eisen van de andere, me aan hem uitleveren, op hem vertrouwen, en dergelijke. Dat de genoemde relatie van zelfgenoegzaamheid op een impasse uitloopt, betekent natuurlijk niet dat men ze doorziet, dat men uit de ervaring leert, dat er dus geen mensen zouden zijn die op de genoemde manier de zin van hun leven zoeken waar te maken. Men kan via chantage de andere aan zich zoeken te binden, en hoewel hierbij in feite de vrije instemming van de andere verloren gaat, toch menen op die wijze onmisbaar te zijn, en in die onmisbaarheid de waarde van zijn leven menen te vinden. Maar in feite kan het beroep doen van de andere op mij, het feit dat hij mij nodig heeft, maar tot een volgroeide vorm van zelfgenoegzaamheid leiden als die andere op mij beroep *moet* doen, *van mij uit gezien*, in zijn vrijheid, mij nodig heeft, maar omdat ik zo belangrijk

ben, omdat ik zo onweerstaanbaar ben, zo waardevol (voor de andere), dat ik een onweerstaanbare aantrekkingspool ben, zoals de god van Aristoteles die ook volstrekt autark is, die niemand nodig heeft voor zijn zelfgenoegzaamheid, maar naar wie allen zich keren, naar wie de liefde van allen onweerstaanbaar gaat; of misschien zelfs zoals de filosoof zelf (volgens Aristoteles) tot wie zijn vrienden worden aangetrokken omdat hij de wijsheid bezit, terwijl de omgekeerde relatie - dat met name de filosoof de vrienden zou nodig hebben - niet het geval is. In feite ben ik iets absoluuts, iets absoluut waardevols, een god dus, en dat wordt een feit als de anderen op mijn goddelijkheid beroep doen. De onmisbaarheid voor de anderen, mijn noodzakelijk zijn, is slechts op het vlak van de verbeelding, van de dromen, te handhaven. Het is misschien een haast universele verleiding om zichzelf in die zin 'op te blazen' dat men meent in absolute zin onmisbaar te zijn voor iemand anders, of voor vele anderen, of voor de maatschappij of voor de geschiedenis. De anderen zelf kunnen daar aanleiding toe geven, door in mij zelf absolute verwachtingen te stellen, door mij te vergoddelijken. En het gaat hier werkelijk om een religieuze verhouding, ook al betreft ze eventueel een enkeling. Die andere bedoelt daar heel zeker mee zijn eigen zelfgenoegzaamheid, of absoluutheid, te realiseren. Maar de relatie hoort in feite in het nu volgende punt. Als Rudolf Boehm zich over het *liefdeverlangen* - het feit dat ik wens voor de anderen onmisbaar te zijn, in tegenstelling tot de *liefde*, die erin bestaat dat ik de andere nodig heb - kritisch uitlaat, bedoelt hij waarschijnlijk de laatstgenoemde relatie, die mijn zelfgenoegzaamheid of goddelijkheid insluit, zelfgenoegzaamheid die er in een zekere zin alleen maar op wacht waar te worden (en dit als de anderen effectief op mij beroep doen). (Het is ook hier vermoedelijk zoals met de rivaliteit, en dergelijke : als die er niet is, verlies ik als het ware het besef van mijn zelfgenoegzaamheid, ik moet ze activeren, hermaken, telkens weer ervaren. Ook zo heb ik de anderen nodig die door mij nodig te hebben me mijn zelfgenoegzaamheid doen er-

varen,) Als het liefdeverlangen echter reëel blijft, zie ik niet wat er tegen in te brengen zou zijn. Het staat op hetzelfde niveau als de hierboven ook niet afgewezen verhouding waarbij de andere zich van mij afhankelijk *maakt* (niet ik hem van mij afhankelijk maak).

2.5. Al de tot nu besproken posities zijn in een zekere zin posities van sterkte, van kracht of wil, van besef van een zeker eigen kunnen of van de wil tot macht van de sterke om met Nietzsche te spreken. Ze steunen op het besef dat de mens een positieve - zelfgenoegzame - kern is of heeft, die ik als zelfgenoegzame aan de oppervlakte kan brengen of kan cultiveren of ontvouwen (waarvoor de buitenwereld, in ons geval, de andere mens of mensen als aanleiding of als stimulans kan of kunnen dienen). Ik herhaal dat deze veronderstelde sterkte imaginair is, en in feite - naast de nog te bespreken positie van zwakte of onmacht of ervaring van verworpenheid of nietigheid - slechts een variante is van de algemene vlucht voor de eindigheid die het ideaal van de zelfgenoegzaamheid kenmerkt. Alle tot nu toe besproken posities zou men ook on-religieus kunnen noemen, als men de religie opvat als een zich aan de of het andere binden met het oog op het op die manier verkrijgen van het *heil*, dit is de zelfgenoegzaamheid. In die zin is Epicurus duidelijk a-religieus, maar hetzelfde geldt voor het stoïcisme, maar evenzeer voor Plato en Aristoteles, en verder voor Boeddha. Ik verduidelijk wat als paradoxaal zou kunnen overkomen vooral wat de laatste voorbeelden betreft. Geen enkele van de genoemde houdingen meent het heil te moeten ontvangen. Integendeel de *eudaimonia* is voor Aristoteles eigen werkzaamheid. God is hiervoor niet noodzakelijk (en de god van Aristoteles trekt zich trouwens ook de mensen of de wereld niet aan). Het 'heil' of de zelfgenoegzaamheid is eigen werk. Hetzelfde geldt voor het platonisme. Ook Plato meent het Goede uit eigen kracht te bereiken. De mens *is* ziel of geestelijk principe, en hij *is* hierin reeds altijd verenigd met de Werkelijkheid. Als er maar niet zijn lichaam zou zijn dat hem verhindert -

althans partieel verhindert - in het rijk der Ideeën te vertoeven. Het opstijgen naar het Goede is een tocht die de mens zelf onderneemt, zeker ook als de tocht *erotisch* wordt, in die zin dat de doorgang via de knapenliefde verloopt. Maar zoals ik meen te kunnen steunen op de oorspronkelijkste (oudste) teksten van het boeddhisme - ook voor Boeddha gaat het om een eigen inzet, die niet door een of andere god pas tot een goed einde kan worden gebracht. Een religieuze houding echter veronderstelt dat de mens op geen enkele manier uit eigen macht tot zijn heil in staat is. Dat is maximaal duidelijk wat het christendom en het jodendom betreft - waar ik dan ook hoofdzakelijk aan denk. Hier wordt het heil ontvangen; is er overgave, geloof, vertrouwen. Wat is er in feite aan de hand ?

Op de een of andere manier heeft men het besef opgedaan tot niets in staat te zijn, zonder heil te zijn als men dit heil van zichzelf moet verkrijgen. Hier weet men zich dus totaal eindig, en in die eindigheid liet men zich zonder meer verwerpelijk, verworpen, en dus ook verlaten, en daarin angstig. Als niet op de ene of andere manier de redding van elders kan komen, weet men zich reddeloos verloren. Uit zich dus is het menselijk leven niets waard. De houding is bij Paulus met de handen te grijpen. Maar men beseffe dat de houding zelf reeds een reactie is *op basis van het ideaal van de zelfgenoegzaamheid*. Men laat dit ideaal niet los, integendeel, het is omdat men er zo'n opgeschroefde idee van heeft, dat men het niet voor mogelijk houdt het ideaal te realiseren. Joden en christenen zijn misschien van alle levenshoudingen het minst met de bestaande realiteiten tevreden. Vandaar dat ze ook geen enkel middel zien om dit ideaal *zelf* te verwerkelijken. Maar er is God of er is Jezus Christus de bemiddelaar tussen God en mens ! Het is essentieel op God te steunen ! En hoe nietiger men is, hoe meer men op God kan en ook moet rekenen. Vandaar ook - en om de realisatie van de zelfgenoegzaamheid nog verder op te zwepen - dat de christen zich uiterst nederig, gering, nietswaardig opstelt. Als

geen ander klampt hij zich vast aan het ideaal van de zelfgenoegzaamheid (of van de *vrije activiteit*, als men zich stoort aan de reeds gesignaleerde paradox die erin bestaat dat de christen zelf meent volstrekt onzelfgenoegzaam te zijn - terwijl ik meen dat hij er alléén op uit is de zelfgenoegzaamheid te *ontvangen*).

Dit alles heeft althans rechtstreeks weinig met de menselijke verhoudingen te maken. Maar de analogie is vlug gelegd. Men kan immers ook menen zijn heil te moeten ontvangen van de andere of van de anderen. Dan ziet men precies hetzelfde mechanisme in werking treden. Ook dan gaat het slechts ogenschijnlijk om zelfverlies, om opoffering, om zelfverloochening, laat staan om onbaatzuchtigheid. Want wat men bedoelt is precies zijn ideaal van zelfgenoegzaamheid door middel van de toewending tot, in de zin van de overgave aan, de andere, waar te maken (of juist, de andere maakt het voor jou waar).

Ook als die andere hierbij dan een lichamelijke, reële kant vertoont, man of vrouw is, of Führer, of Volk, en dergelijke meer, is het noodzakelijk die lijfelijke kant als het ware niet te zien, en vooral hierbij de eindigheid en de vrijheid van die andere(n) te 'vermijden'. Immers die relatie zou ook me zelf direkt vereindigen, anders gezegd, het zou duidelijk worden dat ik misschien wel enig heil (geluk) van de andere(n) te verwachten heb, maar niet dit heil dat zelfgenoegzaamheid heet. De andere moet dus even abstract, onwerkelijk, en dus geïdealiseerd, en verabsoluteerd, vergoddelijkt, verschijnen als mijn eigen ideaal het is. De vrouw verschijnt voor de man het liefst als de Vrouw, als een Godin, als een wezen met relaties tot de bron van alle werkelijkheid, enzovoort. De man verschijnt voor de vrouw het liefst in analoge abstracties, als de Beschermmer, als de Heerser, als de Vader, of in ieder geval verschijnt hij het liefst met hoofdletters. De andere moet wazig, onwerkelijk, abstract, mysterieus, enz. blijven, opdat ik niet vroeg of laat en misschien heel vroeg zijn eindigheid en zijn vrijheid zou ervaren - waardoor de zeep-

bel van de zelfgenoegzaamheid (die ik van de andere moet krijgen, omdat die andere zelf me die gaat meedelen, vanuit zijn overgrote kracht) zou openspatten. Ik moet de andere dus veeleer 'dromen', in een conflictloze, harmonieuze relatie tot mij denken, waarbij het onderscheid tussen de andere en mij in zoverre verdwijnt dat we beide de Zelfgenoegzaamheid zelf zijn. Als ik subtiel genoeg ben, kan ik misschien volstaan met een 'oceaanisch gevoel', droom ik de harmonie van de Kosmos of van de Totaliteit waarvan ik eveneens mijn eigen Zelfgenoegzaamheid verwacht, en schouw ik in alle geïndividualiseerde 'dingen' die in dit Geheel horen (in de vrouw, maar ook in de natuurdingen, in de sterren, kortom overal) de Zelfgenoegzaamheid die hier ongedeeld zowel die van de dingen als die van het geheel, en dus ook de mijne is. Het is narcisme. Maar dat is slechts een ander woord voor de zelfgenoegzaamheid of ik die nu zelf bewerk of, integendeel, meen die alleen maar te kunnen ontvangen.

*

De leidraad van dit onderzoek was in een zekere zin de vraag of 'men de andere nodig had', en we insinueerden als antwoord dat de andere wordt ontvlucht, althans de andere in zijn vrijheid en zijn eindigheid. De zelfgenoegzaamheid poogt zich onafhankelijk op te stellen, of althans niet bij de andere betrokken te raken, zich vrij te houden. Is het zo dat de laatste positie (2,5) van die aard is dat de naar zelfgenoegzaamheid verlangende mens de andere hiervoor *wel* nodig heeft? Het antwoord is *neen*, als de andere de concrete andere, in zijn vreemdheid, vrijheid, en eindigheid (en nog enkele andere dingen meer) is. De 'gelovige' is *niet* op die andere betrokken. *Die* andere is juist niet noodzakelijk, en de 'religieuze' kijkt er 'over' of kijkt er 'langs'. Ik sta als zelfgenoegzame op mijn vrijheid of vrijblijvendheid, op mijn onafhankelijkheid, op mijn onraakbaarheid - ook al is het zo dat ik die van elders meen te

moeten ontvangen. Dit *elders* echter verschilt nauwelijks van me zelf. Het bedreigt me niet, vermits het al even on-werelds is, als ik zelf in mijn zelfgenoegzaamheid ben.

Wat in al de besproken gevallen ontbreekt is een opvatting over de mens als in-de-wereld-zijn, ik zelf en de andere als op elkaar betrokken, als samen een wereld vormende. Die opvatting ontbreekt omdat de zelfgenoegzame op de vlucht is voor de vreemdheid, de weerbarstigheid van de realiteit, en op de eerste plaats op de vlucht is voor de vrijheid van de andere, die hem opeist, in vraag stelt, die samenwerking veronderstelt, en nog enkele andere dingen meer. De zelfgenoegzame beperkt dus zijn wereld. Hij houdt in feite op nog wereldvormend te zijn. Hij stelt zich bewust *alleen* op - tegen de anderen in. Hij beperkt zich hoe dan ook, ook als hij in gedachten, in het imaginaire, een aantal beperkingen terug poogt op te heffen, of de zelfgenoegzaamheid tot in het oneindige opdrijft. Dat wie voor de zelfgenoegzaamheid kiest hierbij niet ziet wat hij verliest, is zijn zaak - en niemand kan hem dwingen tot een andere houding of tot een ander inzicht te komen. Hij meent te weten wat hij *wint* : hij wil de beperkingen opheffen. Slechts wie zich in de daad engageert, wie effectief zijn vrijheid op het spel zet, wie zijn eindigheid niet ontvlucht, weet dat de prijs van de keuze voor de zelfgenoegzaamheid onnoemelijk hoog is. Men verliest de wereld met de andere mensen. Men verliest de menselijkheid van een leven

*

* *

DE TIJDSNOTIE IN VERHOUDINGEN

Sonja Lavaert

Sensus communis

Het zou ijdel zijn te menen dat in de meest alledaagse gedragingen van de mensen, of in de minst doordachte handelingen van de meerderheid van de mensen, 'het denken' een mindere rol zou spelen. Dit is geen contradictie; misschien wordt bij die handelingen inderdaad niet zoveel 'gedacht', maar het gekristalliseerde idee dat aan de grondslag ligt van onze gewoontes (of de manier waarop we de dingen normaal zien) is dan precies des te sterker. Het geheel van die ideeën die onze handelingen ondersteunen zouden we de sensus communis kunnen noemen. Uit het voorgaande zou men kunnen opmaken dat sensus communis en denken twee tegenstellingen zijn. Dat is maar half waar. De sensus communis is inderdaad iets dat reeds klaar is, waardoor men niet elke maal moet gaan zoeken wat het beste is; het is een verworven gedachtegeheel dat niet voortdurend in vraag wordt gesteld. Op zich is dat niet negatief: het is eigen aan leven van mensen met anderen in een tijdsverloop met een verleden. Maar het kan wel zijn dat die sensus communis op een bepaald moment verkeerd is, of in crisis is.]

[De sensus communis kan ook beschreven worden als een raakpunt tussen ideeën en werkelijkheid, of tussen ik en de andere, of ook tussen de machthebber en de onderdaan (onze machtsfilosofie is zo schraal, zo weinig bedreven, dat er moeilijk een passend woord kan gevonden worden voor die tweede pool van de machtsverhouding). Of nog zouden we kunnen zeggen dat de sensus communis de eigenlijke betekenis is 'van 'kultuur'. In die zin is cultuur dan niet iets van 'waarden', 'idealēn' en allerhande verhevenheden zoals die wekelijks

door de Standaard potsierlijk worden tentoongespreid. Kultuur is een zaak van het volk. En als bepaalde verlichte geesten 'kultuur' bedrijven op die verheven manier en zich bijgevolg zelf verheven gaan voelen tegenover wat dan de massa wordt genoemd, dan is dat alleen een krampachtige manier om iets te verdedigen, een bepaald idee, dat eigenlijk buiten de cultuur ligt. Deze interpretatie van cultuur werd ook beschreven door Gramsci :

"We moeten het nu langzamerhand maar eens afleren, de cultuur te beschouwen als een encyclopedisch weten, waarbij de mens alleen gezien wordt als een vat dat kan worden volgepropt met empirische gegevens en losse feiten die hij vervolgens in zijn hersenen moet rangschikken, als in de kolommen van een woordenboek, om daarna bij elke gelegenheid op de verschillende prikkels van de buitenwereld te kunnen reageren. Deze vorm van cultuur is met name zeer schadelijk voor het proletariaat omdat ze enkel dient om wereldvreemde lieden voort te brengen die zichzelf beter achten dan de rest van de mensheid omdat ze in hun geheugen een bepaalde hoeveelheid gegevens en data hebben opgeslagen die ze bij elke gelegenheid opdreunen, om als het ware een dam tussen zichzelf en de anderen te werpen.

...

Kultuur is heel wat anders. Kultuur betekent organisatie, discipline van het eigen innerlijke ik, het verwerven van een eigen persoonlijkheid, het veroveren van een hoger bewustzijn, waardoor je je eigen waarde, je eigen functie in het leven, je eigen rechten en plichten leert begrijpen."(1)

We kunnen het ook zo formuleren : cultuur is iets dat de gemeenschapsverhoudingen, of de publieke sfeer, bevordert - is zoals de *sensus communis* een raakpunt tussen ik en de andere.

Maar laten we niet gaan zweven. Het is toch duidelijk dat de reële toestand niet helemaal zo is.

Deze lijkt veeleer uiteen te vallen in een weliswaar misnoegde, maar ongeïnteresseerde, niet denkende massa waar ieder in zijn privé-wereld opgesloten zit en de notabele intelligentsia die zich zelfgenoegzaam wentelt in haar verheven wijsheid. De houding van de ene groep bevestigt de houding van de andere, wederzijds.

Volgens mij heeft veel daarmee te maken dat diegenen die wat meer vertrouwdheid hebben met cultuur en dat ook nog op een gezonde manier willen overdragen, de juiste toon niet vinden. Men vindt niet de juiste toon tussen de konkrete misnoegdheid en de meer algemeen filosofische verwoording daarvan naar de publieke sfeer toe.

Zou dat zijn oorzaak niet kunnen vinden in een gebrekkige kennis van die konkrete misnoegdheid. Wordt er daar wel over nagedacht ? Welke is onze sensus communis ?

We kunnen hier samen met Gramsci een citaat van Novalis aanhalen :

"Het voornaamste probleem van de cultuur is de beheersing van het eigen transcendentale ik en tegelijk het ik van het eigen ik te zijn. Daarom is het volslagen gebrek aan kennis en begrip van de andere niet zo verwonderlijk. Zonder een perfect inzicht in onszelf kunnen we de anderen niet echt kennen." (2)

Daaromtrent zegt Gramsci verder :

"Hetzelfde verschijnsel herhaalt zich ook nu voor het socialisme. Dankzij de kritiek op de kapitalistische maatschappij vormde of vormt zich het éénvormige bewustzijn van het proletariaat, en kritiek betekent cultuur, en niet spontane en natuurlijke evolutie. Kritiek betekent juist dat bewustzijn van het ik dat Novalis als doel van de cultuur stelde. Het ik dat zich tegenover de anderen bevestigt, dat zich onderscheidt en, na zich een doel te hebben gesteld, de feiten en gebeurtenissen beoordeelt op zichzelf maar ook als stuwende of remmende kracht

ten opzichte van het gestelde doel. Jezelf kennen betekent jezelf zijn, je eigen meester zijn, je onderscheiden, uit de chaos treden, een element van orde zijn, maar dan van je eigen orde en discipline in functie van een ideaal. En dat alles blijft onbereikbaar als je ook niet de anderen kent, hun geschiedenis, de opeenvolgende inspanningen die zij geleverd hebben om te zijn wat ze zijn, om de beschaving te scheppen die zij geschapen hebben en die wij door de onze willen vervangen."(3)

Als we over een *sensus communis* kunnen spreken heden ten dage (een gedachte die stevig geworteld zit in de meerderheid der mensen en hun 'handelen' begeleidt), dan is het zoiets als 'het niet de moeite waard vinden om veel na te denken over konkrete persoonlijke zaken wil men niet sentimenteel worden', en het gevoel dat 'het echte weten, het serieuze denken, ver weg, zich ergens afspeelt waar men er niets meer mee te maken heeft'. Dus eigenlijk een soort van afwezigheid van *sensus communis* : de overtuiging dat de cultuur zich ergens anders (in andere hoofden ?) afspeelt. Dat gaat dan gepaard met onverschilligheid - uiteraard - tegenover het publieke leven.

En tevens gaat dat gepaard met een verschraling van de leefwereld : er wordt nergens meteen op ingegaan. Het genot wordt uitgesteld en weggeschoven, als zou men er bang van zijn om meteen te leven.

Het raakpunt waar ik het in het begin over had, lijkt afwezig te zijn.

Er is een crisis van de cultuur. Daarom is het de taak van de filosofie aan cultuurkritiek te doen. Daar zijn we het allen over eens, doch de plaats waar kritiek moet op uitgeoefend worden, is niet, zo vanzelfsprekend.

Mijns inziens moet de cultuur daar bekritiseerd worden waar het sociale het private raakt, waar de ideologie en de ideeën belichaamd worden, waar ze letterlijk gerealiseerd worden.

Tijd

Waar zit precies het euvel ? We mogen ons niet tevreden stellen met een formulering die 'ergens' in de juiste richting zit en vaag te maken heeft met een welgekend gevoel, maar we moeten dat gevoel vastpinnen zonder het te verliezen en het gevoelsmatige ervan bediskussieerbaar maken.

In verband met begrippen 'krisis' en 'cultuur' zouden we dan ook kunnen zeggen : we hebben niet in de eerste plaats te maken met een krisis van de cultuur, maar we zitten met een cultuur van de crisis, wat in feite veel erger is. De mensen hebben geen voeling met en voor het publieke, ze voelen geen band met wat toch door politici beslist wordt, ze kunnen niet omgaan met anderen, voelen zich alleen ook met zichzelf, ze hebben geen uitstaans met een systeem waarvan ze onvoorwaardelijk slachtoffer zijn en tóch niets aan kunnen doen, ze zitten in een evolutie die ze 'niet kunnen tegenhouden' en ze geloven steevast dat alles wel uiteindelijk goed 'moet' komen want het kan toch niet zijn dat ze zomaar beduveld worden : met andere woorden ze stellen niets in vraag, dus is dat onze cultuur. Cultuur van het bandloze, van het zich vreemd voelen aan alles : de rest, de anderen en zichzelf. Maar het blijft cultuur, want iedereen zit in hetzelfde schuitje.

Dus is het niet het bestaan van een sensus communis dat moet in vraag gesteld worden, of het feit dat grote groepen mensen graag gemakkelijks halve zich aanpassen aan een gedachte die in voege is, dan wel de inhoud daarvan. Er kan geen crisis van de cultuur of vervreemding van de cultuur bestaan : er bestaat helaas een cultuur van de vervreemding.

Ik kom dus terug op de vorm die onze sensus communis heeft : de afwezigheid van een band, van bindingen : de scheefgetrokken verhouding tussen het private en het publieke, tussen ik en de andere.

Men heeft nauwelijks nog de indruk dat er aan politiek wordt gedaan, of dan enkel nog in de regio van de po-

litici zelf voor wie het politieke van doorslaggevend privaat belang is, gezien het hun job is. Voor de niet-politici is politiek een zaak die hun vreemd is ook al gaan ze dan nog regelmatig eens kiezen. De maatregelen en besluiten die dan tijdens de verschillende regeringen genomen worden (let ook op het passieve taalgebruik zodra men over politiek begint : er wordt genomen, er wordt besproken), worden onthaald op bedwaard cynisme of geweeklaag van de verongelijkte dupe die zich vervolgens zo vlug mogelijk gaat vergeten in spel en sport en televisiebeelden.

Niet dat hij zich tot gewone anderen, aardse gelijken (of ongelijken van het andere geslacht) gaat richten om troost te vinden, want met de medemens heeft de doorsneeburger het al even lastig. Het politieke gebeuren gaat voor de burger de plaats inruilen voor een mechanisch systeem dat zijn eigen vreemde wetten heeft. Tegenover de anderen wordt het probleem al iets scherper. Vrienden hebben de meeste mensen niet. En aangezien het werk maar een noodzakelijk kwaad is waar men zich zo vlug mogelijk van wil bevrijden en het politieke vreemd, verwacht men toch wel veel van dat private kringetje waar de mens zich in terugtrekt. Doch zelfs wanneer men teruggaat tot de meest private verhoudingen binnen die private kring, namelijk de verhoudingen waaraan een sexuele band ten grondslag ligt, stuit men op bindingen die blijkbaar toch geen echte band waarborgen. In dat verband hoort men vaak uitspraken zoals 'naast elkaar leven', 'onbegrip', 'onbevredigdheid', 'eenzaamheid', 'in zichzelf opgesloten zijn en niet tot echte eenheid komen' (wat insinueert dat er ooit wel eens zo'n eenheid zou geweest zijn) en het dupe-type komt weer te voorschijn. Mannen zitten opgezadeld met niet inspirerende koude vrouwen en gaan hun vertier maar elders zoeken, vrouwen voelen zich onbegrepen en storten zich moedig en romantisch in steeds nieuwe affaires wanneer ze niet bezig zijn met opofferingen voor kind en man (Ik geef toe dat dit patroon niet helemaal meer klopt en dus vrouwen ook vertier elders zoeken terwijl mannen soms op-

offerig romantisch doen). Kortom, sexualiteit lijkt een heel probleem te zijn en dientengevolge (of ligt de oorzaakswerking juist omgekeerd ?) zijn de meeste verhoudingen gespeend van erotiek, of nog, van een sfeer die juist die gemeenschappelijkheid zou moeten waarborgen.

Ligt dit aan een verkeerd ingesteld patroon omtrent de samenlevingsvormen, of moeten we nog verder gaan en de oorzaak zoeken in hoe de mensen zich tegenover zichzelf verhouden ?

Hoe voelt de doorsneeburger zich in zijn vel ?

Novalis' aansporing tot zelfonderzoek kan individualistisch en psychologiserend worden opgevat, maar bedoelt hij dit 'ik van het eigen ik te zijn' niet veel eer te situeren in het licht van de sociale verhoudingen ? Wij denken met hem mee, en precies als we zijn uitspraak toepassen op de moderne mens, meen ik dat velen zich zouden herkennen in het niet (meer) ik van het eigen ik te zijn. Heel velen voelen zich gedupeerd : dat betekent dat ze dingen doen die ze eigenlijk niet willen. De handelingen, het denken, het voelen en de wil zijn in een totale verbrokkeling. Dit wordt dan meestal opgelost door een negering van dit gevoel (van verbrokkeling) dankzij een projectie in de toekomst van een harmonieus beeld van wat het geluk zou inhouden. Het probleem van de realisering van dit projekt stelt zich nooit doordat het door zijn specifieke (ideële) aard vanzelf altijd opgeschoven wordt.

De meer onrustige naturen, die zich met dit uitstel niet zomaar tevreden stellen, raadplegen therapeuten, psychiaters en allerhande doktoren. Dit zijn de mensen die zich het meest ontredderd voelen omtrent het niet aan elkaar kunnen koppelen van verschillende handelingen, van hun verleden met het heden.

[Zo mijn diagnose juist is, namelijk het gevoel van verbrokkeling als algemene ziekte, dan heeft die duidelijk iets te maken met de "tijd" : ofwel stelt men uit waardoor men zijn geweten sust, ofwel kan men de voorbije dingen niet kaderen in zichzelf en heeft men

een gevoel verloren te zijn en is men steeds 'op zoek'. In beide gevallen is sprake van verbanning van de tijd. Bij de grootste groep kan men de houding psychoanalytisch duiden als een verdringing van de tijdsfaktor : ze doen alsof hun neus bloedt en stellen ondertussen eeuwig uit. Bij de kleinere groep, die zich het probleem dan toch meer bewust stelt, kunnen we misschien iets meer leren omtrent wat precies verdrongen wordt, of de moeilijkheid vormt.

Ze voelen zich niet meer samenvallend met zichzelf, ze kunnen hun verschillende handelingen niet aan elkaar koppelen, ze missen met andere woorden de tijdsfaktor die het bindmiddel vormt waarzonder alles uiteindelijk in losse feiten. Tijd is een abstrakt begrip - gekonkretiseerd in een individueel leven betekent het ontbreken ervan dat men van zijn eigen leven geen verhaal kan maken. Het verhalende element ontbreekt.

Erotiek en Verhaal

Daarnet heb ik gewaagd van een problematiek van de seksualiteit. Veel mensen hebben problemen tegenover 'verhoudingen' : niet de seksualiteit op zich lijkt op het eerste zicht een probleem te vormen, maar het aan elkaar koppelen van de afzonderlijke seksuele belevenissen binnen een verhouding met één of meerdere personen. Men hoort vaak klachten over de 'sleur' waarin elke verhouding dreigt te vervallen. Liefde wordt herleid tot een vaak onaangename herhaling. In het begin, nog vóór men over een 'verhouding' kan spreken, geldt de veroveringsdrang : een willen in bezit nemen van iets (iemand) vreemds. Eens dat gebeurd is, kan men nog een tijdje zo doorgaan maar al gauw verdwijnt dat gevoel van vreemdheid van de andere, omdat men tenslotte alleen blijft met zijn sexualiteitsbeleving. Bij sommigen resulteert dat in donjuanisme als gevolg : ze storten zich steeds opnieuw in avonturen in de hoop eens die vonk van contact te vinden, die als basis zou kunnen dienen van de échte liefde. Bij de meesten echter heeft dat als gevolg

- spijs het fundamenteel onbevredigend karakter - dat ze zich gaan hechten aan hun partner als een kind aan een stuk speelgoed dat nonchalant in de hoek wordt geworpen, maar owee ! als het opeens verdwijnt. Tegen dat licht moet ook het fameuze droombeeld van eenheid en harmonie worden geplaatst : de herhalingsfaktor is een waarborg voor het gevoel van harmonieus leven dat zovelen betrachten. Aangezien er van geen contact sprake is, kunnen er ook moeilijk tegenstellingen zijn.

Binnen de seksualiteit die tot herhaling wordt herleid, wordt de andere persoon een sexueel objekt, dat tevens wordt herleid tot herhaling van een stereotiep. Het beeld of idee wint het van de lijfelijke présence. Geen wonder dus dat er problemen ontstaan : juist in seksualiteit speelt immers het specifieke van het lichaam de fundamentele rol. Dit stereotiepe beeld doet de erotiek verdwijnen, doet het lichamelijke verkrampen.

Het niet kunnen aan elkaar binden van de sexuele belevenissen en dus al wat daarmee te maken heeft herleiden tot die losse momenten, zou dus vreemd genoeg die sexuele belevenissen zelf problematisch maken. Wat die momenten wel met elkaar verbindt, is de erotiek. Masturbatie is per definitie onerotisch en spanningsloos, konfliktloos : het vraagt niet naar een gevolg, roept geen verlangen op, want je bent tenslotte met jezelf. Seksualiteit met een ander beleefd, laat zijn sporen na. Het wil niet zomaar herhaald worden, maar roept om een gevolg. Het doet verlangen ontstaan, al was het maar doordat de andere er niet altijd is als je het wenst. Vanaf dat moment is er erotiek, d.w.z. gestoeld op die konfliktsituatie, een verlangend handelen naar de andere, wat zich kan uiten in de stem, in een blik, in het lopen, in de gedragingen, ... kortom in wat men de verschijning van een persoon noemt. Anderzijds is de (relatieve) aanwezigheid van de andere wel vereist wil er van erotiek sprake zijn. Dat mensen naar elkaar verlangen veronderstelt dat ze met elkaar omgaan. Hoe minder men met elkaar om-

gaat, hoe meer de soort band van geestelijke aard wordt. Erotiek is dus noch puur sexueel, noch puur geestelijk : het is lichamelijk en veronderstelt dus lijfelijke aanwezigheid van een andere.

Het handelen krijgt in mijn verhouding tegenover de andere een specifiek karakter : het handelen zelf is niet het doel en ook niet het specifieke doeleinde is hier het doel. Het gewicht van de wereld verdwijnt - er wordt een loopje genomen met de tijd. Dit betekent dat de tijdservaring een ogenblik (dat ook lang kan duren) gemeenschappelijk wordt tussen mij en die ene andere en tegelijk geen enkele gemeenschappelijkheid meer heeft met de 'normale' tijd van de gemeenschap. In dat alles lijkt mijn verhouding tegenover de andere op een spel (of de opvoering van een spel) : ik wil een rol spelen in het bestaan van de andere. Nochtans krijgt de juiste draagwijdte van ons handelen pas haar plaats binnen het publieke. Maar als men publiek wil bereiken, moet men een verhaal vertellen.

Anders geformuleerd :

Als men vasthoudt aan een welomlijnd doel in het handelen tegenover een ander (en bijgevolg de anderen, dus de gemeenschap), eigent men zich de tijd niet toe op een subjektieve manier en kan men niet een verhaal maken van de opeenvolging van handelingen. Alles verbrokkelt.

Daarentegen hebben de welomlijnde doeleinden - of ideeën - een meer negatieve functie : ze betekenen een waarborg om niet volledig op te gaan in het verhaal van een andere, wat dan een illusoire binding zou zijn van de eigen handelingen.

Roman en geschiedenis

Wat ontbreekt in onze verhoudingen tegenover anderen is het verhalend element, de roman. Het is ook tekenend voor onze tijd dat de roman in diskrediet is gekomen. Karikaturaal beschreven (doch veel minder karikaturaal dan men hoopvol zou geneigd zijn te den-

ken) zijn veel mensen niet in staat om een roman te lezen, omdat hun geheugen soms geen zin ver reikt. Ze moeten de zin dan eerst ontleden om eruit een idee te destilleren en wanneer deze operatie volbracht is, begrijpen ze en kunnen ze de volgende zin aan. Daardoor wordt de roman een aaneenrijging van ideeën waarin de tijd verbrokkelt, en al het lijfelijke wat erin aanwezig is, verdwijnt. De roman wordt verheven naar het ideeënrijk en verliest zijn verhalend karakter, en bijgevolg zijn enige realiteit. Sommige romans lenen zich daar overigens toe.

Men kan van zijn eigen leven geen verhaal maken, men kan bijgevolg ook niet optreden in het leven van een ander en nog minder samen een 'historie' beleven. Men blijft twee onafhankelijke wezens; er is geen binding en daardoor is er macht noch spanning, wat elke verhouding nochtans als vanzelf met zich meebrengt. Dat vormt een probleem : mensen voelen zich onbevredigd, (uiteraard) onmachtig en gedupeerd in hun vrijheid. (Wat overigens ook betekent dat reële vrijheid afhankelijkheid en bindingen net niet uitsluit.) Dat is precies hetzelfde gevoel als mensen hebben tegenover het politieke bedrijf. Daar is men trouwens zijn geheugen totaal kwijt. Onwillekeurig moet men denken aan het feit dat de geschiedenis dezelfde stiefmoederlijke behandeling ondergaat als de roman. En is geschiedenis niet gewoon het verhaal van onze publieke belangen en interesses ?

Deze belangen zijn niet onderhevig aan algemene wetmatigheden daar ze ontstaan binnen bepaalde machtsverhoudingen. De opeenvolging ervan is dus geen voorspelbare evolutie, wat een herhaling zou betekenen van belangen die 'eigenlijk' altijd tot hetzelfde terug te brengen zijn. Deze opeenvolging is alleen in een verhaal samen te brengen, dat enkel nã het gebeurde kan worden verhaald, en, elk verhaal is *uniek*, net zoals elke beleefde liefdesgeschiedenis vanuit het eigen perspectief uniek is, terwijl het vanuit andere gezichtspunten (d.w.z. van deze die het niet zelf

meemaken), een geschiedenis is aan zoveel andere gelijk.

Terugkomend tot ons uitgangspunt en besluitend : de *sensus communis* is een verworven gedachtegeheel : het berust op de herinnering. Wanneer men nu het verleden, zoals het voor ons nog werkzaam kan zijn, verdringt, verloochent men de betekenis van kultuur.

D.w.z. wanneer men het verleden tot een aaneenrijging van ideeën terugbrengt, wordt kultuur een zaak van een zich voor de geest halen van een idee. Men herinnert niet; men beeldt zich in.

Door de band van het verhalende te verbreken, zijn we niet meer in staat tot het hebben van om het even welke binding. Dat werpt ons niet op onszelf terug, want ondertussen zijn we niet meer het ik van ons eigen ik.

*

Noten

- (1), (2), (3) : uit *Il grido del popolo*, 29 januari 1916 van A. Gramsci (een tekst die ook werd betiteld : Socialisme en kultuur.)

*

* *

DE MEGALOPSUCHIA.

Johan Moyaert

Iemand die zich kwaad maakt over toestanden waar hij lijfelijk onder lijdt is daarom nog niet onbeminlijk. Maar wie weigert te zeggen wat het precies is dat hem pijn doet en zijn nood integendeel tracht te verdoezelen door zwaartillende speculaties over de ellende van de menselijke konditie in 't algemeen of door de dweperige nostalgie naar een "andere", mooiere wereld - die bestaat niet langer als reëel individu tegenover de anderen. Door zich te distantiëren van eigen noden en neigingen wil zo iemand zich boven het lijfelijk bestaan en dus ook boven elke afhankelijkheid t.o.v. anderen verheffen. Maar de onaantastbare spirituele integriteit die hij op die manier tracht na te streven - door Plato de "samenballing van de ziel op zichzelf" genoemd (I) - komt bij al wie zich niet de moeite getroost om het bestaan van de "gewone" sterveling te transcenderen veeleer over als een gevaarlijke waan. }

In het vierde hoofdstuk van de *Nicomachische ethiek*, dat werk over de deugdzaamheid en het gelukkige leven dat in het Westen steeds in bijzonder hoog aanzien is blijven staan, wordt met zeer veel lof gesproken over de mensen die een "grote ziel" hebben. Uit de bedoelde paragrafen laat ik hier enige passages volgen in een nagenoeg letterlijke weergave. Ze prefigureren argumentatie-vormen die ook door de moderne burger gehanteerd worden om de realiteit van de menselijke verhoudingen te helpen escamoteren.

- De *megalopsuchos* is iemand die zich enkel grote dingen waardig acht. Het voornaamste dat hij voor zichzelf verlangt is datgene wat mensen aan de goden schenken uit dank voor de nobelste daden, d.i.: de eer. Nochtans ondervindt hij zelfs bij de schitterendste eerbetuigingen

slechts matige vreugde, want hij is ervan overtuigd dat ze hem rechtmatig toekomen. Wellicht zijn ze zelfs nog veel te gering want voor de volmaakte deugd bestaat er eigenlijk geen volwaardige eerbetuiging. Tegenover macht, rijkdom en fortuin gedraagt hij zich beheerst. Hij verlangt ze enkel terwille van de eer die ze met zich meebrengen. Ze dragen wel bij tot de megalopsuchia maar enkel als ze effectief bekroond worden door perfecte deugdzaamheid.

De megalopsuchos houdt ervan weldaden te bewijzen maar voelt zich beschaamd als hij er zelf ontvangt want het eerste is een teken van superioriteit en het tweede een teken van minderwaardigheid. Hij herinnert zich slechts de mensen aan wie hij goed heeft gedaan, niet degenen die hem verplicht hebben. Het gerucht over zijn weldaden vleit hem ten zeerste, het doet hem echter geen plezier te horen spreken over de weldaden die hij zelf ontvangen heeft. Typisch voor hem is ook dat hij niemand iets vraagt, en indien wel dan slechts met de grootste weerzin, terwijl hij van zijn kant integendeel steeds vol bereidwilligheid is. Aristoteles merkt verder nog op dat de megalopsuchos er van nature toe gedreven wordt mooie en nutteloze dingen te bezitten. Zo komt zijn autarkie beter tot uiting.

In Aristoteles' eenvoudige beschrijving van de megalopsuchia duiken elementen op die zeer gemakkelijk kunnen gebruikt worden als justificatie-grond om wanverhoudingen te camoufleren en het sociale leven af te breken (door het zogezegd te overstijgen). De afhankelijkheid van inspanningen van anderen wordt geweigerd of geminimaliseerd of zelfs genegeerd. Die negatie gebeurt juist doordat de megalopsuchos de eigen privileges aanvoelt en voorstelt als iets dat van nature toekomt aan de uitverkorenen, als een eer die hen volkomen terecht te beurt valt en die in feite nog te "gering" is in vergelijking met wat zij, nobele zielen, verdienen. In zijn eigen ogen zijn het zijn eigen grote daden en zijn volmaakte deugdzaamheid die de inspanningen van de anderen pas een zin geven door ze in dienst te stellen van iets

hogers. Met zulk een schoonmenselijkheid wordt zelfs de grootste uitbuiting gerechtvaardigd. Het is wel waar dat de megalopsuchos graag weldaden bewijst. Vermits hij echter enkel geïnteresseerd is in "grote zaken" en hij de menselijke, lijfelijke konditie misprijst, is de kans groot dat hij geen oog heeft voor de behoeften van anderen of ze zich zelfs niet eens kan inbeelden. Zijn handelen is wellicht niet gemotiveerd door de ervaring van menselijke noden. Het gevaar bestaat dat hij enkel uitkijkt naar prestigieuze ondernemingen waarmee hij anderen wil overbluffen.

De zelfverloochening is terzelfdertijd een gevaarlijke eigengerechtigheid. Ondanks het feit dat ze zich uit in een soort generositeit heeft ze een akelige kant omdat ze zich ontplooit *jenseits* van de menselijke kwesties en omdat ze blind blijft voor de reële verhoudingen tussen de mensen. Die fundamentele corruptie, die niet als dusdanig erkend wordt, zeker niet door al de gedupeerden die vol bewondering opkijken naar de megalopsuchos en in de aanblik van zijn schittering hun eigen lot willen vergeten, is in nog sterkere mate aanwezig in die andere leer van het gelukkige leven die zozeer het Westers zelfbewustzijn gevormd heeft : het stoïcisme.

In *De vita beata* verdedigt Seneca zich expliciet tegen het verwijt aan zijn adres dat hij te luxueus leefde en teveel rijkdom bezat, hetgeen toch inkonsekvent lijkt voor iemand die, in zijn eigen bewoordingen, vrij wil zijn van begeerte en onbewogen wil blijven tegenover de wisselvalligheden van het lot. Het loont de moeite eens de argumenten te bekijken die Seneca inroept om zijn levenswijze te rechtvaardigen. Eerst geeft hij eenvoudigweg toe dat hij zelf de perfecte deugdzaamheid zeker nog niet heeft bereikt maar toch meent hij meer verdienste te hebben dan anderen omdat hij er tenminste naar *streeft* deugdzaam te leven. Vervolgens echter beweert hij dat een deugdzaam mens wel rijkdom mag bezitten als hij er maar niet de slaaf van wordt. "Hij ontvangt de rijkdom niet in zijn hart maar wel in zijn huis." (3) En ten slotte gaat Seneca zelfs zover te stellen dat een mens

rijkdom moet hebben en dat men daardoor beter in staat is "de innerlijke kwaliteiten te ontplooiën".

De stoïcijnse onbewogenheid is blijkbaar niet zomaar een totale terugtrekking uit de wereld, ze is een aktiviteit in de wereld, die erin bestaat zich op een vrijblijvende, relativiserende manier in te laten met allerlei zaken zonder ooit echt bij iets betrokken te geraken. Rijkdom komt en gaat "volgens de wet van de natuur".(5) Over inspanningen van de anderen spreekt Seneca niet. Wellicht betreft het daar een minderwaardige aktiviteit in vergelijking met zijn eigen afstandelijkheid die hij deugdzaamheid noemt en die de gepaste ingesteldheid is om grootse, nutteloze projekten te ondernemen en onbewogen te blijven tegenover lukken of mislukken ook al heeft men de inzet van vele anderen opgevorderd.

- Naast de Aristotelische ethica en de stoïcijnse leer heeft natuurlijk het Christendom het Westers zelfbewustzijn bepaald. De omslag van zelfverloochening in verwaandheid neemt daar fantastische proporties aan, ze wordt de verwaandheid van het geloof dat de mensen iets te betekenen hebben voor een wezen dat bovenmenselijk, eeuwig, almachtig is, een bovennatuurlijke Ander, die de mensen bemint met een liefde die onweersstaanbaar is als zij maar niet de uiterste dwaasheid begaan die "genade" niet te willen aanvaarden (de zonde tegen de Heilige Geest). Indien nu bovendien, zoals in het verwereldlijkte Christendom is gebeurd, het hemelse en het aardse vermengd worden, d.w.z. als de Kerk de belichaming wil zijn van het hemelse op aarde, van de gemeenschap van al wie nu reeds leven in de Geest, dan wordt de allesdoordringende liefde van God die in de christen werkzaam is, tyrannie tegen de onzuiveren. De liefde tot de naaste wordt een narcistisch zich spiegelen in de onsterfelijke ziel van de ander, in zijn hogere wezen, en om dit hogere, dat het beeld is van God, te redden mag de vleselijke mens geëlimineerd worden.

— In de megalopsuchia en de apatheia en in het vertrouwen in de liefde van God beginnen zich al trekken af te tekenen van de moderne *burgerlijkheid*. Typisch voor deze is echter dat de zelfverloochening er de vorm aanneemt van een onbegrensd vertrouwen in de Ontwikkeling. De burger ziet zichzelf als de behoeder van het beste dat de evolutie te bieden heeft : omwille van de hogere "menselijkheid" waarvan hij de representant bij uitstek is - teken daarvan is de burgerlijke distinctie - krijgen zelfs de ellendige toestanden waarin anderen verkeren een zin, al is het maar als onvermijdelijk te doorlopen fazen in de evolutie.

De eerste ondubbelzinnige uitdrukking van het burgerlijk vertrouwen is wellicht te vinden in Pico della Mirandola's rede *De dignitate hominis* (1486), die zowat het manifest was van de Renaissance en van het humanisme(6). De mens wordt er gezien als de kroon van de schepping. Door God in het centrum van de wereld geplaatst, kan hij alles overzien wat er in de wereld gebeurt. Zelf is hij pure onbepaaldheid, door geen grens beperkt, vrij om eender welke plaats in te nemen, eender welke gedaante aan te nemen, zichzelf om te vormen naar welk model hij ook maar wenst. Deze "kameleon" staat boven al het geschapene precies omwille van zijn intrinsieke *vormeloosheid*.

Dat wijst erop dat de mens waarvan hier sprake is niet slaat op mensen van vlees en bloed die gesitueerd zijn, maar op een wezen dat zich gedistantieerd heeft van zijn lijfelijke konditie. Men mag zich niet blindstaren, merkt R. Boehm op, op de glans van de kroon die de mens hier toegekend wordt.(7) Het beslissende in Pico's rede is de betekenis die de schepping er krijgt : de natuur is door God geschapen terwille van de mens, dus hoeft hij ze niet te vrezen en ze niet te sparen.

Het is verleidelijk vooral de hypokrisie van de burger te bekritisieren, het feit dat hij de soberheid predikt en ondertussen zelf rijkelijk leeft. Maar, al zou dit nog zo zijn, het leidt ons af van het essentiële : het

destruktie van de burgerlijke megalopsuchia zelf, het desastreuze nl. van alle beslissingen, genomen door politiciërs, industriëlen, wetenschapsmensen, managers, en dikwijls zelf met goede bedoelingen, die echter niet gemotiveerd zijn door noden waar dringend moet aan verholpen worden maar enkel gebeuren in dienst van de vooruitgang. Steeds grotere kapitalen moeten geaccumuleerd worden om de ontdekking en de produktie van nieuwe technologieën te financieren. Menselijke doeleinden moeten daarvoor onderdrukt worden. Al wie dat goedvindt leeft in een waan. De feitelijke, soms ellendige toestanden waarin mensen verkeren worden gepercipiëerd als iets dat achterhaald is, iets dat in "principe" oplosbaar is door de wetenschap en daarom eigenlijk nog nauwelijks bestaande. Indien ze er voorlopig nog zijn dan is dit enkel te wijten, zo wordt dan gedacht, aan fouten, egoïsme, achterlijkheid of slechte wil van mensen die zich nog niet hebben kunnen aanpassen aan de nieuwe rol die van hen geëist wordt door de stand van de ontwikkeling. Deze waan maakt mensen blind voor de reële verhoudingen; men ziet dan niet hoe anderen opgeëist worden tot zinloze, menonwaardige inspanningen, tot nutteloze "inleveringen", tot een vernederende aanpassing aan automatisen, hoe velen niets anders meer kunnen doen dan machteloos toekijken bij de teloorgang van hun eigen leefwereld.

→ Ik wil nu echter niet in de eerste plaats spreken over economie en politiek (alhoewel al het volgende er toch in belangrijke mate mee te maken heeft) maar ik wil trachten tot uitdrukking te brengen hoe zoiets als de megalopsuchia, de apatheia, het leven in de geest of de aanpassing aan de ontwikkeling het konkrete, dagdagelijkse samenleven verknoeit omdat mensen daardoor in een waan verstrikt zitten waardoor ze niet meer voor elkaar als reële individuen bestaan. Dat geldt ook nog en zelfs nog sterker als verschillende mensen elk apart in dezelfde waan verkeren, het kan zelfs gebeuren dat zeer velen juist op die manier elkaar onophoudelijk in een vereenzaming duwen die door geen enkele techniek,

hoe gesofistikeerd ook, om "kommunikatie-stoornissen" te doorbreken, op te heffen is.

Ik wil het trachten te tonen aan de hand van zes tafereelen, die handelen over dweperij, over het zich opsluiten in een uitzichtloze bezigheid, over de getrukeerde levendigheid van een nutteloze luciditeit, over de burgerlijke geblazeerdheid, over de kleinburgerlijke pretentie, en, het laatste, over het neo-liberale esthetico-narcisme.

*

1. Een verstikkend klimaat heerst er onder mensen indien er a priori verondersteld wordt dat allen zich verworteld voelen in de bodem, in de gangbare gewoonten en symboliek, in de hiërarchisch gestructureerde maatschappij van corpsen die samen tot één konflikteloos geheel zijn geïntegreerd; indien het als vanzelfsprekend wordt aanzien dat allen zich vol eerbiedige bewondering openstellen voor al datgene dat de menselijke realiteit overstijgt en daardoor allen verenigt : zo bv. de schoonheid van de natuur, (van panoramische zichten op overweldigende berglandschappen met mistige einders), de wonderen van de schepping zowel in het onmetelijk grote als in het oneindig kleine, de verbazingwekkende prestaties van de moderne technologie; dienstig is ook de onschuld van spelende kinderen, de eeuwige vrouwelijkheid, de wereldrecords van sporthelden, de design van de nieuwste automodellen.

Menselijke problemen worden hier niet meer gezien als kwesties die om een specifieke oplossing vragen, verschillend van geval tot geval, maar als iets dat in globo overwonnen moet worden door de gemeenschappelijke extase in iets dat de mens fascineert, depasseert. Konflikten zijn immers slechts te wijten aan slechte wil, teveel insisteren op eigen noden getuigt van bekrompenheid en slechte smaak, van onvermogen zich te

openen voor al het schone dat de ziel verheft. Men mag niet te scherp onderscheiden tussen wat men graag heeft en wat niet. Het is beter dat de waarneming doortrokken blijft van vaagheid, verwarring, van "plagerige onbegrijpelijkheid" (8). Gesprekken zijn er om mekaar op zachte wijze te elimineren. Een aantal gebruikelijke technieken zijn : het ontwijken van alle "delicate, complexe, moeilijke" kwesties - zo worden ze graag genoemd, in feite zijn ze vaak de eenvoudige - en zó manoeuvreren dat enkel nog de trivialiteiten ter sprake komen waarover uiteraard geen meningsverschillen ontstaan; het oplossen van de realiteit in het ongewisse door alles onbeslist te laten; enthousiast dwepen met het grootse, het verhevene, het diepe of zich ontzet tonen over "sensationele" ongelukken en katastrofes of ellendige toestanden, de anderen zo bestendig vooruit zijn en hen opvorderen mee te doen, en hen de moed ontnemen te spreken over wat hen aan 't hart ligt.

Vele dergelijke technieken worden beschreven in de roman *Mars*. De protagonist van deze elegie droomt scènes van liefde op het eerste gezicht. Alle inzet nodig om een ander te ontmoeten zou wegvallen. Hijzelf en zijn meisje zouden, zonder zelfs de inspanning te moeten opbrengen van het spreken, het meteen in volledige harmonie met elkaar kunnen vinden. "Ze zou net zo levenloos en vervelend zijn als ik en ze zou net als ik doen opdat geen van beiden door de ander zou worden gekwetst of alleen maar aangeraakt".(9)

2. Een andere poging tot het verwerven van een bovenmenselijke, onkwetsbare identiteit bestaat erin zich in beslag te laten nemen door een uitzichtloze bezigheid. Het nooit aflatend aangespannen wordt dan ervaren als een superieure integriteit. Mensen die zo obsessieel hun tijd vullen hebben komisch genoeg geen bezwaar tegen lange, uitputtende werkdagen terwijl hun

drukdoenerij nochtans een manoeuvre is om zich niet met reële tegenspoed te moeten konfronteren en dringende taken op zich te nemen. Ze zijn er ook ijverig mee begaan anderen in te schakelen in hun zinloze activiteiten alhoewel ze ondertussen toch verhinderen dat rivalen die hun eigen loopbaan zouden kunnen bedreigen op ondergeschikte posities worden gehouden. Moraliteit is voor hen zoiets als zich nooit laten gaan, steeds bezig zijn, steeds keurig en korrekkt zijn. Ze vertonen de "typisch puriteinse bekommernis om pietluttige details en het even typisch onvermogen om onderscheid te maken tussen ernstige zaken en onbeduidende" (10). Hun omgang met anderen verloopt stug of formalistisch-vriendelijk en professioneel-vlot.

Rentes de Carvalho, een Portugees die lange tijd bij onze Noorderburen verbleef, was verbijsterd over het contrast aldaar tussen de kilte van de omgang tussen ouders en kinderen en anderzijds de haast wetenschappelijke bekommernis, dikwijls van dezelfde maar dan in het kader van hun beroep, om de problemen van de jeugd, de gehuwden, de ouderlingen. De zogezegde tolerante houding die er heerst tussen ouders en kinderen en het respect voor elkaars vrijheid lijken in zijn ogen veeleer neer te komen op onverschilligheid. "De vader, ernstig, serieus, werkt zich kapot voor zijn gezin, brengt offers, ontzegt zich genoegens, beult zich af op zijn werk. De moeder poetst, boent, zuigt, wast en houdt de touwtjes van de portemonnee stevig in handen." (11) Terzelfdertijd doen ze afstand van hun verantwoordelijkheid tegenover de kinderen, ze vertrouwen erop dat de school voor de goede opvang zal zorgen. Zelf hebben ze het al druk genoeg met "hun eigen leven", hun werk, "de verschillende manieren om God te aanbidden", de politiek, de televisie. Maar, en dit is nog het meest absurde, ondertussen maken ze zich als burger (in diskusies over thema's waarover men moet kunnen meepraten), als socioloog, als psychia-

ter, als politicus, ernstig zorgen over de zinloosheid waar de jongeren in verzeild zijn geraakt, over hun gebrek aan opvoeding en hun agressiviteit.

3. De meest subtiele manier om mensen in een staat van gehoorzaamheid en discipline te houden (waardoor ze zichzelf systematisch beletten onbevangen te spreken over precies die zaken die hen het meest aan't hart liggen en ze dus ook onbegrijpend en argwanend staan tegenover de protesten van anderen), de meest efficiënte taktiek om ze van hun leefwereld te vervreemden, bestaat erin hun intellektuele ambities aan te wakkeren en hun ijdelheid te flatteren door hen het plezier te leren smaken van een luciditeit die nooit meer in gebreke blijft omdat ze niet meer in dienst staat van het begrijpen van een bijzondere situatie maar ze de wereld in zijn eindeloos vergelijkende verbanden thematiseert. Zich met alles inlaten om het te beoordelen en het zo ook te relativieren, steeds blijven vergelijken en altijd nog iets anders in beschouwing nemen om toch maar niet dogmatisch te worden, eindeloos bijleren, nooit je krachten op het spel zetten maar al je krachten sacrifiëren aan de opbouw van een etherische ideeën-wereld, onverdroten en koortsachtig blijven "zoeken", elk avontuur afbreken om er een nieuwe essentie uit te puren en die tot uitdrukking te brengen in een geraffineerd betoog, dat is misschien de kern van het jezuïtisme. *Magis, semper magis.*(12) Het is de stijl van intellektualistisch vriendschappelijke konversaties van eeuwige adolescenten die elkaar opjutten tot steeds vernieuwde inspanningen om een sfeer van exquis kulturalisme in stand te houden, een klimaat dat men evengoed terugvindt in burgerlijke als intellectuele en progressieve middens waar de wereld in al zijn aspecten moet dienen voor spitsvondige beoordelingen en causeriën vol *esprit*, om een getrukeerde levendigheid te onderhouden. De anderen fungeren dan enkel als figuranten nodig om eenzelfde discours verder te zetten, en de weinige zaken die echt belangrijk zijn en waar men zich zou

moeten mee inlaten worden doodgepraat, verbleken tot abstrakties, verdwijnen in de eindeloze reeks in elkaar vervagende thema's. Voor een bourgeois komt het trouwens zeer gelegen elkeen die zich niet goed voelt in het heersende bestel op te vatten als een gefrustreerde die een tekort heeft aan cultuur en niet aan iets specifiek dat hij hem of haar wellicht niet zou kunnen geven.

4. In zijn *Lage der arbeitenden Klasse in England* vertelt F. Engels hoe hij samen met een burger van Manchester rondliep in de arbeiderskwartieren van de stad. Toen Engels hem attent maakte op de abominabele woontoestanden kreeg hij als antwoord : "And yet, there is a great deal of money made here." (13) Hoe ergerlijk dit ook klinkt, misschien was die burger niet eens een uitgesproken cynicus. Misschien voelde hij zich werkelijk gejustifiëerd in zijn rol van beheerder van de vooruitgang, van "geëmancipeerd", "redelijk" mens die ervoor zorgt dat de diepere verzuchtingen en de hogere uitingen van dé Mens, waar soms veel kapitaal voor nodig is, aan bod kunnen komen.

De burger is de moderne priester. Hij predikt de soberheid, het uitstel, de inlevering in ruil voor een groot heil dat ons te wachten staat (maar nooit komt). Zelf is hij op een halfslachtige manier asceet. Hij onderwerpt zich aan een zelfopgelegde ascese (die altijd nog veel gemakkelijker te dragen is dan de brutale, van buiten opgedrongen ascese), d.w.z. hij houdt steeds en in de eerste plaats de bescherming van zijn veilig bestaan in het oog. Vandaar heeft veel van zijn rijkdom een abstrakt, ideëel karakter. Voor een groot deel bestaat die uit interessante beleggingen; vele dingen die hij bezit blijven ongebruikt, hebben louter en alleen een ostentatieve functie, zijn enkel bedoeld als representatie (overeenkomstig de eisen die zijn status hem stelt) en zijn daarom onbezield, doods : huizen als mausolea, met afwijzende façades en veel te grote, ijle ingangshallen. Zelfs de pleziertjes die

de burger zich gunt zijn veeleer kleine toegevingen, een zwakte die hij cultiveert omdat ze zo aandoenlijk menselijk is. De 19e-eeuwse Parijse bourgeois, zo getuigt Dostojewski, veroorlooft zich o.a. deze twee behoeften : hij wil de zee zien (later vertelt hij pompeus en met verrukking van zijn indrukken) en hij wil zich in het gras rollen (liefst op een stukje eigen grond, gekocht voor moeizaam verworven geld en desnoods zelfs minuscuul van afmetingen). Madame permitteert zich een avontuurtje met een of andere Gustave, een "artistiek" personnage, ze voert een klein melodrama op dat het saaie leven wat pikanter maakt. En als de "kanariejaren" voorbij zijn wordt ze meestal een nijdsassige huisvrouw, ijverige helpster van haar man in het sparen. (14)

De burger is de mens die onvoorwaardelijk vertrouwt in automatismen : in de mechaniek, de elektro-mechaniek, de beweging van de kapitalen, de informatiestromen, de pasklare ideeën, de regels van de etiquette, de zekere waarden van de cultuur. Maar dit vertrouwen is een inertie die heel zijn leven doordringt, atrofie van de sensibiliteit. De materialiteit die voor hem telt is ontzinnelijekte materialiteit, ze is het dode gewicht van het bezit.

5. Geblaseerdheid is het kenteken van de burgerlijkheid, de kleinburgerlijkheid daarentegen is, zoals Bourdieu opmerkt, gekenmerkt door pretentie (15). De kleinburger maakt zich klein *om* de burger na te apen. De heersende ordeningen en hiërarchieën neemt hij ten zeerste au sérieux omdat hij er zelf wil in vooruitkomen. Hij is één en al goede wil (hetgeen hem nochtans juist belet iets terdege toe te eigenen). Zo bv. op cultureel vlak : hij spant zich in om zich degelijk te informeren, luistert plichtmatig naar goede muziek, ook al verveelt ze hem en ook al liggen zijn behoeften op dat ogenblik op een ander vlak. De wereld lijkt hem uiterst complex, en zo wil hij het ook. Hij ondervindt er een "verrukkelijk soort verpletterdheid" bij (16).

Die complexiteit is immers een teken van de superioriteit van zijn tijd, van zijn land, van de moderne mens, waarvan hij ook een vonk in zich heeft. De kleinburger buit zichzelf uit zonder dit te willen onderkennen, hij beseft bv. niet welke opofferingen hij zich moet getroosten om zich een auto te kunnen permitteren. Het effectief gerealiseerde blijft onbenullig in vergelijking met de inspanningen maar juist dat is er het bewijs van dat zijn leven doortrokken is van een diepere zin, van een drang naar hoger.

Walter Higgins, de ongelukkige bediende van *La boule noire*, chef van een filiaal van een keten supermarkten, verlangt niets liever dan opgenomen te worden in de plaatselijke club van notabelen, waar o.a. golf gespeeld wordt. Hij benijdt het gemak waarmee iemand er, door middel van een minimale geste, het gedaan krijgt dat hem zijn geprefereerde whisky opgediend wordt. Om zich te laten opmerken maakt hij zich dienstig voor plaatselijke organisaties, d.w.z. hij weet zich telkens het vervelendste secretaris-werk op de hals te halen (alhoewel hij daar zelf zo niet over denkt). 's Avonds zit hij koortsachtig berekeningen te maken, in een hoek van de living-room, terwijl zijn vrouw en kinderen naar televisie kijken en nu en dan een sandwich en belegsel uit de frigo halen. Soms begint een schijn-gesprek dat direkt weer afgebroken wordt. Zijn vrouw vraagt hem, plichtmatig, iets over zijn werk. Hij geeft een al even weinig zeggend antwoord, begint er niet aan uitleg te geven: "C'était difficile à expliquer et elle ne s'y intéressait d'ailleurs pas." (17)

6. De oudere vormen van burgerlijkheid verdwijnen en daarom gaat de hedendaagse, progressieve mens er prat op haar voorbijgestreefd te hebben. Maar het lijkt er veeleer op dat ze pas nu haar hoogtepunt bereikt in het gedrag, de leefwijze en de verzuchtingen van de neo-liberaal gezinde estheticó-narcist, die wil fascineren door "discrete" arrogantie. Of hij optreedt als verkoper of manager van zijn firma, als beleidsman of als consument, het maakt geen verschil uit: telkens wil

hij slechts de representant zijn van zijn tijd, enkel geïnteresseerd in het nieuwste. En dat betekent niet enkel dat hij de tekens draagt die moeten bewijzen dat hij in is, maar, sterker nog, dat hij helemaal wil opgaan in de representatie van zijn eigen modern-zijn. Hij moet keurig modieus gekleed gaan, sportief uitzien, vlot zijn (op een strakke manier, zijn gekrispeerdheid verbergend), puriteins, kunnen bewegen als een groteske automaat met nooit aflatende glimlach in steriele, immateriële, akelig hygiënische omgevingen (computer-zalen, informatie-bureau's, cultuurcentra, luchtvaartknooppunten, ijle living-rooms ingericht volgens de regels van het nieuwste design, of andere polyvalente, multipotentiële *environments*).

Zijn cultuur is die van de afstandsbediening : door vluchtig contact met een toets een energiestroom in beweging zetten, of een informatiestroom of een muziekstroom of een stroom beelden waarin mensen gerepresenteerd worden die in jouw plaats overspel bedrijven en doodgaan, beelden die "onze aandacht van alle ellende in feitelijke continenten verplaatsen naar burenruzies in fiktieve straten"(18).

In deze dode wereld is de levendigheid van de mensen niet veel meer dan een onbegrensde beschikbaarheid om zich op te winden aan de laatste modes en variaties, ook al zijn deze slechts een verdergaande stap in de algehele verijling. Hoeveel realiteit nog bevatten foto's waar niets dan zwarte vlekken op staan, ons gestuurd vanuit een ruimtesonde die op miljoenen kilometers van de aarde zweeft in een bijna volstreckte leegte ? (19)

*

Uit de vorige beschrijvingen blijkt toch dat het gemeenschapsleven door nog iets anders dan puur egoïsme en wellicht ook iets ergers verknoeid wordt, iets dat zich op allerlei vlakken manifesteert en waarvan een

zeer typische vorm te vinden is in het gedrag van mensen in de media. Het heeft ongetwijfeld veel te maken met het fenomeen waarover Claus hier klacht voert: "Al dat geëtter en gezeur over de dingen uitpraten. Daardoor wordt de kans op misverstanden alleen maar groter. Dan komt de portie voosheid die wij in ons hebben naar boven. Die parade en geldingsdrang die je ziet in Nederlandse televisieprogramma's waar mensen in een forum op elkaars lippen zitten. Dat hunkeren naar aandacht en genegenheid, dat weerzinwekkend gevoel om vooral bemind te willen worden. En de ellende die daaruit voortkomt." (20) (Natuurlijk zou Claus niet ontkennen dat iets verwoorden soms zeer bevrijdend kan zijn. Voor iemand die *Het verdriet van België* heeft geschreven staat dat wel buiten kijf. Waar hij zich over ergert is een bepaalde manier van zich op te dringen die in het ijle voert.) En wellicht heeft E. Vilar het over hetzelfde verschijnsel wanneer ze de spot drijft met de energieke, gedresseerde, "zwakzinnig optimistische" mannen, steeds koortsachtig in de weer en zichzelf uitputtend om toch maar wat succes te oogsten. (21)

In een werk dat een klassieker is geworden van de Amerikaanse sociologie, m.n. *The lonely crowd*, heeft Riesman een verschuiving beschreven in de dominante karaktertrekken van de Amerikaan, die plaats gevonden zou hebben rond de eeuwwisseling. Zeer algemeen gezegd komt die hierop neer dat de Amerikaan nu veel meer dan vroeger zou begaan zijn met het effect dat hij maakt op anderen. Het nieuw type persoonlijkheid noemt Riesman de *other-directed personality*. Haar meest kenmerkende trek is de bestendige aanpassing van eigen doeleinden aan wat de anderen verwachten, hetgeen meteen een onophoudelijke scherpe aandacht vereist voor "signalen" waaruit de beoordelingen en de wensen van anderen blijken (22). Het verlangen om graag gezien te zijn zou bij deze mensen de voor- naamste bekommernis zijn.

Dat heeft bv. voor gevolg dat ouders voortdurend in twijfel verkeren over hoe ze hun kinderen moeten opvoeden en dat ze angstig uitkijken naar aanbevelingen van allerhande adviseurs en naar informatie die de media hen in (ontmoedigende) overvloed ter beschikking stellen. Ondertussen leert het kind zelf ook zijn evaluatie van zijn gedrag een en al te laten bepalen door het gezelschap waarin het verkeert. Juist handelen betekent dan nauwelijks nog iets anders dan goedgekeurd worden, een positieve indruk geven. "Goed doen staat bijna gelijk met vrienden maken, of ten minste het goede soort vrienden." (23)

Zo'n mentaliteit wordt in het moderne bedrijfsleven, zeker in de eigenlijke business-middens, van iedereen vereist. Maar ook daarbuiten, en zelfs in het privéleven, verknoeit ze de omgang met de dingen en de verhoudingen tussen de mensen. Aan de bevrediging van behoeften wordt systematisch afbreuk gedaan door de nooit aflatende onrust of men wel de gepaste stijl gevonden heeft (vrezend dat men de afgunst van anderen zal opwekken als men te royaal leeft of integendeel dat men voor ouderwets zal versleten worden als men de modes niet volgt, of wegens de eigen afgunst zich angstig afvragend of men niet te weinig consumeert en of men niet juist het beste mist.)

Een heel typische uiting van *other-direction* is het gedrag van diegenen die Riesman de *inside-dopesters* noemt (24). ("dope" is hier wellicht gebruikt in de betekenis die het woord heeft in *slang*-taal, nl. : inlichtingen. *Inside-dopesters* wordt misschien nog het best vertaald door *wel-ingelichten*, waarbij dit dan wel ironisch bedoeld is.) De *inside-dopester* heeft voor zichzelf uitgemaakt dat hij aan de politiek niets kan veranderen en dat hij enkel kan trachten haar te verstaan. Hij smacht ernaar de politiek van binnen uit te kennen, iemand aan de telefoon te hebben die er binnen in zit, toegang te krijgen tot informatie waarover enkel de ingewijden beschikken. Zoniet voelt hij zich gefopt. Nog gekker wordt het

als zo iemand toch beslist aan politiek te doen en deze ingesteldheid niet opgeeft. In de politiek gaan wordt dan zoiets als een hobby opnemen en interessante kontakten leggen : "it is a fulfilment of social role, and in addition it is good fun, good business, and a way to meet interesting people."(25)

Alhoewel Riesman oog had voor vele negatieve kanten van het verschijnsel - o.a. voor het feit dat mensen "hun eenzaamheid niet kunnen lenigen in een menigte van metgezellen" (26) - vond hij toch dat de *other-direction* er ondanks alles op wees dat de Amerikanen opener, democratischer, toleranter geworden werden. Maar de historicus C. Lasch, die zich o.m. in *The culture of narcissism* met dezelfde veranderingen heeft ingelaten, ziet in die openheid geen bewijs van grotere betrokkenheid bij andermans noden. Volgens hem gaat het integendeel om een agressief, narcistisch zich opdringen aan anderen, een te koop lopen met grote gevoelens en het perse willen imponeren door de nutteloze demonstratie van een of andere kwaliteit zonder zich ook maar om iets te bekommeren en zonder zelf lief te hebben. (27)

In de studies van Riesman en Lasch worden resp. de *other-direction* en het narcisme gezien als streng gedateerde en bovendien typisch Amerikaanse fenomenen. Natuurlijk hebben beiden specifieke vormen beschreven van sociaal gedrag die ongetwijfeld dikwijls in sterk contrast staan met bv. de 19e-eeuwse burgerlijk levenspatronen. En toch moet de vraag gesteld worden of zij niet slechts de extreme uitingen hebben gekonstateerd van iets dat zich reeds veel vroeger in Europa was beginnen doorzetten. Meer nog, wellicht heeft het weinig zin het fenomeen te willen verklaren als het effect van een samenspel van factoren die moeten begrepen worden met behulp van historisch-materialistische, psychoanalytische, sociologische modellen (zoals Lasch soms wel eens geneigd is te doen), want datgene wat hij narcisme noemt werd al eeuwen geleden en wel op beslissende momenten in de

geschiedenis van het Westen, bv. in de tekst van Pico della Mirandola, op militante wijze principieel verdedigd. Het is toch juist de dweperij met de Vooruitgang en de oneindige mogelijkheden van de mens, het optimistisch geloof in de Ontwikkeling en de expansie die van meet af aan een zeer dubbelzinnige beweging naar de anderen toe insluiten : genereuze opoffering ten dienste van de jongeren, van de toekomstige generaties, van de mensheid, die terzelfdertijd al een vorm van tyrannie is, vermits geëist wordt dat allen zich aan de ontwikkeling van de nieuwe mogelijkheden moeten aanpassen en vermits alle "neven-effecten" gezien worden als een kwestie van menselijke fouten die zelf ook nog in een volgende fase zullen moeten weggewerkt worden.

Deze narcistische euforie vindt nu nog fervente verdedigers. De beslissende argumentaties komen uiteindelijk altijd neer op een verheerlijking van de vrijheid. En dat is niet enkel het geval in de (neo-)liberalistische doctrine maar ook in vele representatieve moderne filosofie die niet als liberalistisch bestempeld staat en daarvoor ook niet wil doorgaan.

Er is wellicht geen werk dat zo goed de verzuchtingen tot uitdrukking brengt van de hedendaagse mens dan Sartres *L'être et le néant*. Sartre ziet de essentie van de mens in de "nietigende" kracht van het bewustzijn, d.w.z. in de bestendig vernieuwde akt waardoor het bewustzijn zich van al zijn inhouden distantieert en zich van elke bepaaldheid onderscheidt. In essentie is het bewustzijn een néant, een pure onbepaaldheid over alle Zijn heen, dus ook over de realiteit van het eigen lichaam en van het eigen verleden heen. Dat betekent ook dat geen enkele toestand in de leefwereld het bewustzijn tot een projekt kan motiveren. Het vrije projekt is zelf pas de bron van alle betekenissen en motieven, het ontstaat op een onjustifieerbare manier in het néant van het bewustzijn en kan op ieder moment, eveneens op niet te justifiëren wijze, door een nieuw projekt

getranscendeerd worden. (28) Wordt hier niet de diepste verzuchting van de zich steeds progressief voelende burgerij verwoord : zich "creatief" en vrij te kunnen ontplooiën zonder enige beperking vanwege menselijke noden, te fascineren door de ongreepbare "goddelijke afwezigheid" te zijn die elke veruitwendiging altijd reeds heeft getranscendeerd en die onbegrensde openheid is voor het nieuwe ? Men zal opwerpen dat Sartre toch allesbehalve een liberaal was en dat hij bovendien zelf later de burgerlijke kanten van *L'être et le néant* heeft ingezien en bekritiseerd. Ja, maar op het belangrijkste punt blijft Sartre zelfs later hetzelfde standpunt innemen als de liberale vooruitgangsgelovigen. In één van de drie voordrachten gehouden in 1965 in Japan, beoogt Sartre dat de "burgerlijke wetenschap burgerlijk is door haar grenzen". De toepassingen worden nl. gebruikt door de dominerende klasse in haar eigen voordeel en niet ten dienste van allen. "De nieuwe uitvindingen blijven lange tijd instrumenten van frustratie voor de meerderheid : dat is het wat men *relatieve pauperisatie* noemt." (29) Maar hier blijft zich deze vraag opdringen : bestaat de vooruitgang uit in se positieve resultaten van de creatieve geest van vrije mensen, waarbij het enige probleem is dat ze nog niet ten voordele van iedereen aangewend zijn, of zijn de nieuwe technologieën en de vrijheid van de geprivilegieerden niet zelf slechts mogelijk op grond van roof en uitbuiting, van parasitisme, van neo-koloniale handelsverhoudingen, en allerlei monetaire goocheltoeren ? Relatieve pauperisatie : men kan zich geen beter begrip indenken om een "altruïsme" dat tevens een tyranniek zich opdringen is, te legitimeren.

Noten

- (1) In de *Phaedoon*.
- (2) *Nicomachische ethiek*, IV, 7-8.
- (3) Seneca, *Het gelukkige leven*. Ingeleid, vertaald en geannoteerd door I. Gay. (Het Wereldvenster, Baarn), p. 101.
- (4) o.c., p. 103.
- (5) o.c., p. 85.
- (6) De belangrijkste bladzijden eruit zijn te vinden in Engelse vertaling in *The portable Renaissance Reader*, uitgegeven bij Penguin Books.
- (7) Zie o.m. zijn artikel : De vooruitgang van het nihilisme, in de bundel *Kultuur fysiek. Opstellen over hedendaagse cultuur*, die eind 1986 verschijnt bij Acco, Leuven.
- (8) H. Claus, *Het verdriet van België* (Amsterdam, De bezige Bij), p. 76.
- (9) F. Zorn, *Mars* (Baarn, de Prom, 1984), p. 69.
- (10) G. Elton, *Reformation Europe* (deel uit de Fontana History of Europe), p. 227.
- (11) J. Rentes de Carvalho, *Waar die andere God woont*, (Amsterdam, De arbeiderspers, 1982), p. 51.
- (12) Een lijfspreuk van de jezuïeten.
- (13) MEW 2, p. 487.
- (14) Dostojewski, *Verzamelde Werken IV* (Amsterdam, Van Oorschot, 1957). Daarin het reisverhaal : Winterse opmerkingen over zomerse indrukken, hfdst. VI-VIII.
- (15) Bourdieu, *La distinction*, (Paris, Minuit, 1979), p. 388-390.
- (16) A. Blaman, *Op leven en dood* (Amsterdam, Meulenhof, 1981), p. 68.

- (17) Simenon, *La boule noire* (Paris, Presses de la Cité, 1955), hfdst. I.
- (18) J. Burchill, Failliete goden, in *Nieuw Wereld-tijdschrift*, 1986-2, p. 26.
- (19) Zie de zeer treffende beschouwingen in dit verband van Benoît Angelet in zijn artikel : L'oeil et l'esprit : "Avoir toute la vie devant soi" in : *Kritiek* 7, p. 62 (de hele bladzijde).
- (20) Uit een vraaggesprek van H. De Coninck en P. Piryns met H. Claus in *Vrij Nederland* van 12 maart 1983.
- (21) E. Vilar, *De gedresseerde man* (Amsterdam, De Centaur, 1971)
- (22) D. Riesman, *The lonely crowd* (New Haven, Yale University Press, abridged edition with a 1969 preface, 1980), p. 21.
- (23) o.c., p. 48.
- (24) o.c., p. 180 e.v.
- (25) o.c., p. 184.
- (26) o.c., p. 307.
- (27) Zie mijn artikel : De verwording van het gemeenschapsleven. Een kommentaar op cultuurkritische beschouwingen van Riesman en Lasch, in : *Kritiek* 4 (1982), p. 33-58.
- (28) Zie mijn artikel : Het Sartriaanse néant en de moderne wereld, in : *Kritiek* I (1981), p. 3-21.
- (29) Sartre, *Plaidoyer pour les intellectuels* (Paris, Gallimard, Collection Idées), p. 35.

*

* *

LIEFDE EN HARMONIE

Guy Quintelier

"De baarmoeder vibreert zacht, terwijl de rest van de maatschappij in kramp samentrekt."

- Suzanne Brøgger (1)

Benjamin Constant schrijft in de fictieve brief aan de uitgever van zijn 'roman intime' *Adolphe* : "Ellénore's ongelukkige geschiedenis bewijst dat het meest hartstochtelijke gevoel niet bestand is tegen de bestaande maatschappelijke orde. De samenleving is te machtig, vertoont zich in te veel gedaanten, brengt te veel hartzeer in een liefde die zij niet goedkeurt; zij werkt die neiging tot ontrouw, en ook verveling en ongedurigheid in de hand, zielsziekten waardoor men soms plotseling op de intiemste ogenblikken wordt getroffen." (2) Het mislukken van - al of niet als wettig erkende (3°) - liefdesrelaties wordt dikwijls toegeschreven aan extern-maatschappelijke of culturele druk. Het emotionele leven van de mens zou zich maar alleen meer in de privé-sfeer kunnen afspelen. Tegenover een harteloze wereld tracht men een veilige haven op te bouwen. Dit liefdevolle nest wordt bedreigd door een onveilige, koel zakelijke wereld waarin er geen plaats is voor emotioneel geladen sociale relaties. "Omdat onze emoties zo tot het persoonlijke vlak verklaard zijn en we op veel terreinen in ons leven emotioneel zo weinig aan onze trekken komen, wordt er een enorm quantum aan behoeften naar de paarrelatie overgeheveld. Het is in het gezin, en in het bijzonder het volwassen paar in het gezin, waar zoveel van onze maatschappelijke frustra-

tie en onvrede geuit wordt." (4)

Deze repressiestelling is echter onjuist : *het mislukken van liefdesrelaties ligt aan ons liefdesideaal zelf*. Men beseft niet dat het liefdesfenomeen een konfliktueel gegeven is; het heersende liefdesideaal 'propageert' nog altijd de volstreckte harmonie. De fictieve uitgever van *Adolphe* antwoordt terecht : "Ik verfoei een zwakheid die altijd anderen de schuld geeft van haar eigen onmacht en niet inziet dat het kwaad niet in de omgeving maar in haar zelf zit." (5)

De bewering dat het liefdesfenomeen zelf konfliktueel is, lijkt verwonderlijk. De liefde wordt toch als toppunt van harmonie geïdealiseerd, blijkbaar gerealiseerd, en ja zelfs zo aangevoeld. De harmonische liefde komt toch overeen met de andere, eveneens door de mensen aanvaarde harmonie-idealén. Binnen een relatie wordt door gewoontevorming deze harmonie, na een mogelijke tijd van emotionele botsingen, blijkbaar gerealiseerd. Vele mensen voelen in zich, in een soort 'baarmoederverlangen', de behoefte om harmonisch, in wederzijdse emotionele aanhankelijkheid, met iemand anders te leven. En toch blijken de mensen, ondanks deze maatschappelijke, relationele en individuele preferentie van de harmonische liefde, nog zware liefdesproblemen te hebben. (6°) Zou dit harmonisch liefdesideaal dan toch geen menselijk haalbaar ideaal zijn, en dient de liefde als een konfliktueel fenomeen te worden voorzien om leefbaar te zijn ?

Heden ten dage bestaan er van de repressiestelling - maatschappelijke druk doet liefdesrelaties mislukken - twee nogal populaire 'vertalingen' in Freudiaanse termen. (7°) Er wordt gesteld dat de thanatische cultuur erotische relaties tussen mensen afremt. Ook wordt er verkeerdelijk beweerd dat volgens "Freud het lustprincipe niet te verenigen is met het realiteitsprincipe, omdat de beschaving een steeds

meer geïntensifieerde repressie vereist." (8) Bij een nauwkeuriger bestudering van de verhouding tussen Eros en Thanatos en die tussen lust- en realiteitsprincipe - dit aan de hand van enkele geschriften van Freud - blijkt dat de repressiestelling sterk genuanceerd moet worden; eerder de hier als alternatief geponeerde bewering omtrent het mislukken van liefdesrelaties moet als juist aangenomen worden. Zich bezighouden met Freud in een tijd die mede gekleurd is door een gerechtvaardigde feministische strijd, waarin echter boeken opzij worden gelegd omdat ze "naar Freud ruiken", getuigt misschien volgens sommigen van patriarchaal-reactiaire neigingen of doodgewone mannelijke achterlijkheid. Ook al heeft Freud zich misschien ergerlijk vergist over de vrouwelijke seksualiteit en psychologie, toch blijft hij een niet te passeren spilfiguur wanneer men de verhouding tussen liefde en cultuur wil onderzoeken. Trouwens, principieel-filosofische kritiek confronteert zich zakelijk.

De hier verdedigde bewering - liefdesrelaties mislukken, niet door maatschappelijke druk, maar doordat ons liefdesideaal te harmonisch is, doordat liefde als 'baarmoederverlangen' wordt doorleefd - luidt in de twee Freudiaanse 'vertalingen' :

- a. erotische relaties mislukken of de levenstendenzen worden afgeremd, niet door de thanatische cultuur, maar doordat Eros als harmonie wordt opgevat;
- b. het lustprincipe wordt onderdrukt, niet door het realiteitsprincipe, maar door lust als rust te willen ervaren.

De repressiestelling heeft alleen maar geldigheid als men de liefde, de Eros en de lust als 'baarmoederverlangen', harmonie en rust aanvoelt en opvat. Vanuit dit harmonisch ideaal treden echter

niet alleen de maatschappelijke druk, de thanatische cultuur en het realiteitsprincipe als konfliktuele rustverstoorers op, maar ook liefdesrelaties die niet exclusief gericht zijn, erotische relaties die vol spanningen zijn, en zinnelijke seksuele lust, worden als konfliktbrengers aanvoeld, en dienen omwille van de harmonie onderdrukt te worden. Met het harmonie-ideaal komt dus de exclusieve liefdesrelatie overeen, waarbij de erotiek en de seksuele lust tot een minimum herleid zijn. Hierna toon ik hoe het harmonisch ideaal op de drie gebieden - liefde, erotische relaties en seksualiteit - een nefaste rol speelt.

*

1. *Liefde als 'baarmoederverlangen' ?*

"Niet zonder goede reden is het zuigen van het kind aan de moederborst het model voor elke liefdesbetrekking geworden. Het vinden van het object is eigenlijk een terugvinden."

- Sigmund Freud (9)

Lou Andreas - Salomé begint haar memoires *Terugblik op mijn leven* met de beschrijving van de eerste scheiding die elke mens ervaart : "Onze eerste ervaring is, opmerkelijk genoeg, die van een verdwijning. Zou juist nog waren we alles, ongescheiden en onafscheidelijk van een ander Zijn - en toen werden we tot geboorte gedwongen, werden een restdeeltje van die eenheid, dat van nu af moest vermijden van steeds nieuwe benadelingen het slachtoffer te worden en moest leren zich staande te houden tegenover de zich voortdurend uitbreidende buitenwereld, waarin we vanaf onze universele volheid belandden als in een - aanvankelijk

alleen maar destructieve - leegte." (10) Het terugverlangen naar deze oeruniversaliteit, naar de paradijsachtig-voorwereldlijke zaligheid is het 'baarmoederverlangen'. Dit 'baarmoederverlangen' is het verlangen naar een symbiotische relatie. "Het begrip 'symbiose' is afkomstig uit de plantenwereld, waar het doelt op twee organismen die niet zonder elkaar kunnen bestaan. Bij mensen verwijst het naar de heel nauwe band tussen bijvoorbeeld een moeder en een baby, waarbij de baby geen besef heeft van de begrenzing van zijn eigen lichaam en dat van de moeder. In psychologische zin wijst de term naar een relatie waarbij mensen het gevoel hebben dat ze elk voor zichzelf onvolledig zijn. Ze ervaren zichzelf niet als onafhankelijke persoonlijkheden met een eigen identiteit, maar ze hebben een ander nodig om zich gecomplementeerd te voelen." (11) "Het verlangen symbiotisch op te gaan in een ander, vindt zijn oorsprong in de vroege kindertijd en het hevige verlangen naar de 'moederschoot'." (12) Erich Fromm onderscheidt nog tussen twee vormen van symbiotische vereniging, namelijk de passieve vorm "die van het onderworpen zijn of, als we de psychologische term gebruiken, van het masochisme", en de actieve vorm, de overheersing of het sadisme. "De masochistische mens behoeft geen beslissingen te nemen, hij behoeft geen enkel risico te lopen; hij is nooit alleen; maar hij is niet onafhankelijk, hij is niet volledig, hij is niet ten volle geboren. ... De sadist is even afhankelijk van de onderworpenen als deze van hem; de een kan niet leven zonder de ander." (13) Het verlangen volledig te willen opgaan in de andere die leiding en bescherming geeft, is het 'baarmoederverlangen'. "Weinig maakt je zo gelukkig als het besef dat iemand anders, sterker en wijzer dan jij, je leidt en bestuurt." (14) & (15°) "Een zuigeling ervaart zijn eigen zelf en de buitenwereld als hetzelfde en houdt van alles, totdat hij leert bang te zijn dat hem iets overkomt. Als je hem in zee gooit zal hij zwemmen zoals hij in zijn moeders schoot dreef voor die te benauwd werd. Een

baby accepteert de werkelijkheid omdat hij geen ego heeft." (16) Het verlies van een eigen ego, het zelfverlies is dan ook een voorwaarde en een streefdoel van het 'baarmoederverlangen'.

In veel liefdesrelaties speelt het 'baarmoederverlangen' een duidelijke rol. "'Ik hou van je', woorden die de belofte inhouden dat er een eind zal komen aan de eenzaamheid, dat het leven eindelijk compleet zal zijn." (17) Ook de volgende twee fragmenten uit liefdesromans bewijzen dit overvloedig. Het ene wordt gedacht door een man, het andere wordt uitgesproken door een vrouw. Beiden beklemtonen ook het onbeschrijfelijke, het onuitsprekelijke van deze liefde, - dit herinnert aan de onmondigheid van de ongeboren baby of zuigeling. "Verrukkelijke liefde, wie zou je kunnen beschrijven? Die overtuiging dat wij degene gevonden hebben, die de natuur voor ons bestemde; dat licht dat plotseling over ons leven wordt geworpen en er het mysterie van schijnt te verklaren; die ongekende waarde die wij in de kleinste dingen aantreffen; die omvliegende uren die zo heerlijk zijn, dat alle bijzonderheden worden vergeten, en die slechts één lang spoor van geluk in ons achterlaten; die uitgelaten vrolijkheid die soms zonder reden optreedt bij een doorgaans vertederende stemming; zoveel verrukking bij het samenzijn; gedurende de scheiding zoveel verwachting; dat bevrijd zijn van alledaagse zorgen; dat gevoel van boven onze omgeving te staan; die zekerheid dat de wereld ons daar waar we leven niet meer kan raken; dat begrijpen van elkaar, waarbij wij iedere gedachte raden en ieder gevoel beantwoorden: verrukkelijke liefde, wie je heeft gekend, kán je niet beschrijven!" (18) De euforische zaligheid van de liefde wordt hier (toch!) beschreven als het zweven in de moederschoot waarbij we onszelf als onkwetsbaar voelen en harmonisch met of beter boven onze omgeving lijken te leven. Om dit gevoel te blijven koesteren, moet de partner natuurlijk best permanent aanwezig blij-

ven. Zonder de partner voelt men zich alleen en verlaten. Het van elkaar gescheiden zijn wordt alleen maar dragelijk doordat het het verlangen naar elkaar aanwakkert. Het tweede fragment toont ons ook nog iets anders : " 'O hemel ! Ik probeer je aan je verstand te brengen hoeveel ik, ik van je houd ! Luister, ik zoek, maar ik vind niet. Als ik aan je denk - en ik denk altijd aan je - dan voel ik tot in het diepst van mijn lichaam en mijn ziel een onuitsprekelijke drang bij je te horen en een onweerstaanbare neiging nog meer van mezelf aan jou te geven. Ik zou me volkomen willen opofferen, want als je liefhebt is er niets beters dan geven, altijd alles, alles geven : je leven, je gedachten, je lichaam, alles wat je hebt; daardoor voel je je prettig en je bent bereid risico's te nemen om nog meer te geven. Ik houd zoveel van je dat ik voor je lijden wil, dat ik zelfs van mijn onrust, mijn kwellingen, mijn jaloezie houd, van het verdriet dat ik heb als ik merk dat je niet langer teder voor me bent. Ik houd van de man in jou die ik alleen ontdekt heb; niet de man van de wereld die bewonderd wordt en beroemd is. Ik houd van de man die van mij is, die niet meer veranderen, niet ouder worden kan; van de man die ik onmogelijk nog meer beminnen kan, want mijn ogen zijn enkel op hem gericht. Maar dit zijn dingen waarover je niet kunt spreken. Er zijn gewoon geen woorden voor.' " (19) Dit is een smeekbede van een vrouw die voelt dat de man die ze liefheeft, minder aandacht aan haar begint te besteden. Toch wil ze zich volledig aan deze man geven, om zo toch bij hem te zijn en zijn aandacht te krijgen. Een duidelijke illustratie van de 'overheersing door onderwerping'-houding. (Is trouwens het 'baarmoederverlangen' niet de psychische basis van deze houding die kenmerkend is voor onze Westerse cultuur ?)

In de liefde als 'baarmoederverlangen' wil men de partner zowel absorberen als zichzelf in hem of haar verliezen. Deze soort liefdesrelatie primeert dan

ook boven de concrete liefdespartners. "Niet op elkaar zou hun verheerlijkende extase gericht zijn, maar op een derde voorwerp van hunkering, dat uit hun diepste kern tot hun gezichtsveld, tot hun visioen opstijgt. Niet wat beiden momenteel zijn, maar dat waarop zij samen *steunen* is daarvoor de maatstaf en stelt hen *beiden* tot de ontvangenis in staat." (20) Voor zo'n relatie is de louter stiltzweigende aanwezigheid van de partner reeds voldoende. Hoe minder concreet de partner is, hoe beter. De geliefde wordt enerzijds als persoon gedegradeerd, maar anderzijds als een soort godheid geïdealiseerd. Dit degraderen van de partner blijkt bijvoorbeeld uit het veelvuldig gebruik van liefkozende (verklein-) woordjes - waarbij het Engelse "baby" of het Nederlandse "kindje" toch duidelijk refereert naar het 'baarmoederverlangen' -, lieve speelgoedwoordjes zoals popje, poesje, duifje, en de meer fantasierijke, zelfgevonden koosnaampjes. (21°) In de liefde wordt de partner bijna mystiek overgewaardeerd tot een zinnebeeld van het wonderbaarlijke. Vrouwen zoeken dikwijls een sprookjesprins (of -prinses) die de verantwoordelijkheid van hun leven op zich zal nemen. Mannen gedragen zich - ontgoochelend genoeg - vaak als kinderen die door hun moeder verzorgd en beschermd willen worden. Ook degradeert men zichzelf: "Afhankelijkheid van het beminde object werkt degraderend; wie verliefd is, is deemoedig." (22) De partner als persoon wordt niet zozeer bemind; de euforische gelukzaligheid wordt eerder gezocht. Door een ideaalprojectie op de geliefde persoon verdwijnt deze als concreet individu voor de liefhebbende persoon. "Als we liefhebben doen we zwemoefeningen met de kurkband om, waarbij de ander is als de zee die ons draagt. Dat maakt hem voor ons uniek en kostbaar als een oerthuis, en tegelijk in zijn oneindigheid verwarrend." (23) Om niet emotioneel gekwetst te worden, probeert men woordeloos in elkaar op te gaan. Praten zou reeds betekenen dat de partners concreter worden en dit

zou aanleiding kunnen geven tot conflicten en problemen. Deze liefdesrelaties ontstaan dan ook toevallig en kennen een verloop dat grotendeels buiten de wil van de mensen valt.

In deze liefde als 'baarmoederverlangen' speelt dan ook een soort doodsverlangen. "Er is maar één weg terug naar de baarmoeder, via de dood." (24°) Men verlangt in feite niet naar de dood, maar het leven wordt ontvlucht. Het leven met zijn moeilijkheden, problemen en conflicten wordt ontvlucht in een afgeschermd, veilig nest. Tot het konfliktuele behoort ook de eindigheid van het leven. De dood wordt ontvlucht. Men wil een rustig, eeuwig leven. Zekerheid, geborgenheid, veiligheid primeren. "Zekerheid betekent dat alles geregeld is, dat je niets kan overkomen; zekerheid is de ontkenning van het leven." (25) "Als je alleen maar zekerheid wilt, ben je tevreden met een saai en bekrompen leven." (26) De partner waarbij deze zekerheid en veiligheid, deze geborgenheid wordt gezocht, moet dus wel de belofte van eeuwig leven in zich hebben. In haar roman *Op leven en dood* beklemtoont Anna Blaman het feit dat de dreigende dood van de partner liefde onmogelijk maakt. (27°)

Liefde als 'baarmoederverlangen' wordt hier beschreven als een fenomeen waarbij de geliefden zelf als persoon bijna niet aan bod komen : het blijkt een wederzijdse destructie en zelfdestructie te zijn. Alhoewel Shulamith Firestone (28) wel meent dat "de liefde, misschien nog meer dan het kinderen baren, ... het kernpunt (is) van de huidige onderdrukking van de vrouw", stelt ze toch dat er niets is waardoor het liefdesproces zelf destructief zou moeten zijn. De liefde is volgens haar in wezen een veel simpeler fenomeen; ze wordt gecompliceerd, corrupt of onmogelijk door een ongelijke machtsverdeling. De destructieve effecten van liefde bestaan volgens haar alleen in een context van ongelijkheid. Er bestaat

ongelijkheid tussen de geslachten omdat volgens Firestone de relaties ten opzichte van de moeder verschillend zijn. "Tegenwoordig maakt de geïsoleerde afhankelijkheidsrelatie van moeder en kind zowel jongetjes als meisjes bang om de liefde van die moeder, van wie ze voor fysieke overleving afhankelijk zijn, te verliezen. ... Dit, samen met de seksuele verstoting van het jongetje door de moeder, veroorzaakt, ... , bij het jongetje een schizofrenie tussen het emotionele en het fysieke en bij het meisje heeft de verwerping van de moeder, die om verscheidene redenen plaatsvindt, een algemene onzekerheid over haar identiteit tot gevolg, hetgeen zich in een levenslange behoefte aan goedkeuring omzet. (Later zal haar geliefde haar vader vervangen om haar de surrogaat identiteit die ze nodig heeft te geven - ze zal alles door zijn ogen zien.) Hier ligt de oorsprong van de honger naar liefde die later beide seksen noopt tot het blijvend zoeken naar iemand die ze een gevoel van ego-veiligheid kan geven." Beide geslachten zoeken dus terug de veiligheid en de onvoorwaardelijke verzorging die de relatie tot de moeder (of de eerste verzorger) kenmerkte. Deze relatie is op twee manieren terug realiseerbaar. Ofwel probeert men actief de partner onder zich te houden en te verplichten in deze verzorging en bescherming te voldoen, ofwel legt men passief zijn leven in de handen van de partner. In welke mate een van deze houdingen, gezien hun persoonlijke geschiedenis, meer typisch is voor een man of een vrouw, lijkt me hier niet zo belangrijk te zijn. (29°) Het is het terugverlangen naar de 'baarmoederlijke' veiligheid en verzorging die een ongelijke machtsverdeling tussen de partners, en dus ook de destructieve effecten van de liefde, veroorzaakt. (30°) Het is niet zozeer de "mannenmaatschappij", maar eerder het 'baarmoeder-verlangen' dat principieel de onderdrukking van de vrouw veroorzaakt. Daar een culturele traditie echter wel tot doel heeft de rust in de menselijke verhoudingen te behouden, wordt erin juist de symbiotische menselijke relaties geprefereerd. "In onze

maatschappij worden alleen de menselijke relaties erkend en met volledige privileges gehonoreerd die symbiotisch en economisch gebonden en bepaald zijn."

(31) & (32°) Ook de solidariteit tussen de vrouwen die iets aan hun onderdrukking willen doen, wordt door het 'baarmoederverlangen' afgeremd. "Omdat haar liefde geheel geleid wordt door het zoeken naar geborgenheid, als het niet voor haar kroost is dan toch voor haar angstige verminkte zelf, kan ze niet verwachten die bij haar soortgenoten te vinden, die ze als zwak en ongeschikt ervaart." (33) "Door verlossing en identiteit buiten jezelf, via een man te zoeken, zadel je hem met een valse macht op. Want de vrouw die 's mans wil om haar te verlossen en te veranderen legitimeert, wenst bewust of onbewust haar eigen onderdrukking en ondergang." (34) Colette Dowling "stelt dat persoonlijke psychische afhankelijkheid - het diepe verlangen om door anderen verzorgd te worden - de voornaamste kracht is die vrouwen tegenwoordig onderdrukt." Ze noemt dit "het 'Assepoester complex' - een netwerk van grotendeels onderdrukte attitudes en angsten dat vrouwen in een soort schemerduister vasthoudt en hen afhoudt van het volledige gebruik van hun verstand en creativiteit. Net als Assepoester wachten vrouwen vandaag de dag nog steeds op iets van buiten af dat hun leven zal veranderen."

(35) De isolering van de vrouw thuis is niet alleen een gevolg van het 'baarmoederverlangen' maar geeft ook aanleiding om dit verlangen verder versterkt door te geven. "'De plaats van de vrouw is thuis' is vermoedelijk een uiting van een vaag verlangen om terug te keren in de baarmoeder van de gouden eeuw, toen er geen verschil was tussen jou of mij, dijn of mijn, het verlangen naar het paradijs vol met schaduwrijke bomen en sappige vruchten waar je altijd bij kon."

(36) "De ongelukkige vrouw-moeder is ook op ander gebied antimaatschappelijk. Het huis is haar domein, waar ze eenzaam is. Ze wil dat de gezinsleden hun tijd met haar doorbrengen, want haar enige betekenis ligt in de relatie tot die bijna fictieve groep." (37)

Liefdesrelaties mislukken wanneer het 'baarmoeder-verlangen' erin primeert. Deze relaties worden gekenmerkt door een wederzijdse destructie en zelfdestructie. Hiertegen rebelleren de personen zelf in een soort behoud van een eigen identiteit die niet bij een ander wordt gezocht. De relatie wordt dan als een benauwende gevangenis en niet als een 'verrijking' aangevoeld. In plaats van geborgen voelt men zich opgeborgen. Deze relaties worden ook gekenmerkt door exclusiviteitseisen en jaloezieneigingen. De buitenwereld en de anderen worden als een bedreiging van het veilige nest aangezien. Door een hieruit voortvloeiende, bijna ziekelijke afhankelijkheid wordt de relatie zelf onleefbaar. Doordat in de verliefdheid de partner tot een godheid wordt geïdealiseerd, gebeurt het dat wanneer de verliefdheid en de daarbij horende ideaalprojectie vermindert, de prins toch maar een doodgewone kikker, of de engel ook maar van deze aarde blijkt te zijn. De mogelijkheid bestaat wel dat men deze euforische toestand opnieuw bij iemand anders zoekt, en zo vervalt in een 'serie monogamie op consumptiebasis'. De relaties waarin het 'baarmoederverlangen' een overheersende rol speelt, moeten niet noodzakelijk mislukken; het zijn echter ook geen liefdesrelaties tussen volwassen mensen, maar substituten voor het verloren gegane "baarmoederlijke paradijs". De mensen die dit nastreven, zijn ook asociaal en "laten de rest van de samenleving in kramp samentrekken".

*

2. *Eros als harmonie ?*

"Nu zit de Eeuwige Eros verstrikt in de netten van een sadomasochistische symbiose."

- Germaine Greer (38°)

Sigmund Freud schrijft op het einde van zijn leven in een schets, die tot doel heeft "het bijeenbrengen van de leerstellingen van de psychoanalyse en hun als het ware dogmatische formulering - in de meest concieze vorm en in de meest ondubbelzinnige bewoordingen" (39) : "De krachten die we achter de behoeftespanningen van het Es postulieren noemen wij *driften*. Zij representeren de lichamelijke eisen die aan het zieleleven worden gesteld. Hoewel zij de uiteindelijke oorzaak zijn van iedere activiteit, is hun aard conservatief; uit iedere toestand die een wezen bereikt heeft komt een streven voort om deze toestand te herstellen zodra hij verlaten is. Men kan dus een onbepaald aantal driften onderscheiden, en in de gewone praktijk doet men dit ook. Voor ons is de vraag van betekenis, of het niet mogelijk zou zijn om al deze verschillende driften tot een klein aantal fundamentele driften te herleiden. We hebben ondervonden dat de driften hun doel kunnen wijzigen (door verschuiving), en dat zij elkaar kunnen vervangen doordat de energie van één drift op een andere overgaat. Dit laatste proces is nog niet goed begrepen. Na lang aarzelen en weifelen hebben we besloten slechts twee fundamentele driften aan te nemen, de *Eros* en de *destructiedrift*. (De tegenstelling tussen drift tot zelfbehoud en die tot instandhouding van de soort, alsmede de andere tegenstelling tussen ik-liefde en object-liefde vallen nog binnen de *Eros*.) Het doel van de eerste is om steeds grotere eenheden voort te brengen en op die manier in stand te houden, dus binding, het doel van de andere drift is daarentegen om samenhangen te ontbinden en op die manier de dingen te vernietigen. Bij de destructiedrift kunnen we ons voorstellen dat het uiteindelijke doel ervan het overbrengen van het levende in de anorganische staat blijkt te zijn. We noemen hem daarom ook *doodsdrift*. Wanneer we aannemen dat het leven later is gekomen dan het levenloze en dat het eruit óntstaan is, voegt de doodsdrift zich naar de genoemde formulering dat een drift streeft naar de terugkeer tot een eerdere

toestand. Voor de Eros (of liefdesdrift) kunnen we een dergelijke toepassing niet verwezenlijken. Noodzakelijke voorwaarde daarvoor zou zijn dat de levende substantie eens een eenheid is geweest, die daarna in stukken gescheurd werd en die nu naar de hereniging streeft." (40)

Alhoewel Freud in het begin van deze passage het regressieve of conservatieve karakter voor alle driften beklemtoont, schrijft hij op het einde ervan dit regressieve karakter enkel toe aan de doodsdrift, en meent hij dat dit niet toepasselijk is op de Eros of de liefdesdrift. Hij noteerde zelf reeds in een voetnoot van *Das Unbehagen in der Kultur* : "De tegenstelling die hierbij ontstaat tussen de rusteloze tendens tot expansie van de Eros en de algemeen behoudende aard van de driften is opvallend en zal het uitgangspunt kunnen vormen voor verdere probleemstellingen." (41) In *Jenseits des Lustprinzips* overweegt Freud als mogelijkheid dat er in de Eros toch een regressieve tendens werkzaam is. Daar haalt hij de stelling aan "die Plato in het *Symposium* door Aristophanes laat ontwikkelen en die niet alleen de oorsprong van de geslachtsdrift maar ook die van haar belangrijkste variatie met betrekking tot het object behandelt." (De geslachtsdrift, de drift tot instandhouding van de soort, valt volgens Freud toch binnen de Eros.) Freud vat als volgt Aristophanes' verhaal - waarvan hij vermeldt dat de hoofdzaak reeds vroeger, namelijk in de *Upanishaden* en in Babylonische voorstellingen, aanwezig was - samen: "'Ons lichaam was namelijk eerst helemaal niet zo gevormd als nu; het was heel anders. Ten eerste waren er drie geslachten, niet alleen zoals nu mannelijk en vrouwelijk, maar nog een derde, dat beide verenigde ... het manvrouwelijke ...' Alles aan deze mensen was echter dubbel, ze hadden dus vier handen en vier voeten, twee gezichten, dubbele schaamdelen enzovoort. Toen liet Zeus zich vermurven om ieder mens in twee delen te splitsen, 'zoals men kweeperen doorsnijdt

om ze in te maken ... Omdat het hele wezen nu in tweeën gesneden was, dreef het verlangen de beide helften naar elkaar toe : zij slingerden de armen om elkaar heen, verstrengelden zich *in het verlangen aaneen te groeien ...* " Freud speculeert hierbij aansluitend rond de vooronderstelling "dat de levende substantie, toen zij tot het leven werd opgewekt, in kleine deeltjes werd versnipperd, die sindsdien door middel van de seksuele driften naar hun hereniging streven." (42) Zijn overwegingen die als suggestieve vragen geformuleerd worden, breekt hij abrupt af. Wat wel duidelijk moet zijn - en waar Freud hier geen aandacht aan besteedt - is, dat dit "verlangen aaneen te groeien" het 'baarmoederverlangen' is. (43°) & (44°) Bij de geboorte - ook die uit de 'culturele baarmoeder' die het hulpbehoevende, premature kind gedurende zijn eerste levensperiode beschermt en verzorgt - werd elke mens gescheiden van zijn moeder of eerste verzorger(s). In de Eros lijkt dus onder de vorm van het 'baarmoederverlangen' ook een regressietendens aanwezig te zijn. Is dit echter binnen de Eros zelf, of is het 'baarmoederverlangen' reeds een mengeling van Eros en doodsdrift ? Behoort de regressietendens tot alle driften, of werkt ze enkel in en is ze kenmerkend voor de doodsdrift ?

Freud ziet in een drift de uitdrukking van de conservatieve natuur in het levende. "Een drift zou ... een drang zijn, eigen aan het levende organisme, om een vroegere toestand te herstellen welke het door de inwerking van storende krachten van buitenaf moest opgeven, een soort van organische elasticiteit of, zo men wil, een uiting van de traagheid in het organische leven." (45) Alle driften zouden volgens hem dus in wezen regressief zijn. "De these van het regressieve karakter der driften berust ... op waargenomen materiaal, namelijk op de feiten van de herhalingsdwang." (46) De herhalingsdwang toont zich volgens Freud in verschillende fenomenen : "Met zulke waarnemingen voor ogen, ont-

leend aan het gedrag in de overdrachtsrelatie en aan het noodlot van de mensen, zullen wij de moed opbrengen om aan te nemen dat er in het zieleleven inderdaad een herhalingsdwang bestaat die boven het lustprincipe uitgaat. Wij zullen ook nu geneigd zijn de dromen van de ongevalsneurotici en de drang tot spelen van het kind met deze dwang in verband te brengen." (47) Het kinderspel is duidelijk een poging om een konfliktueel verschijnsel in het leven te overmeesteren of zodanig veel deze konfliktuele situatie te herhalen dat men het pijnlijke van de situatie afreageert en gewoon wordt, zodat een harmonische relatie met de wereld wordt gescha- pen. Al spelend tracht men de conflicten van het leven uit de weg te gaan. Dit is gemakkelijk aantoonbaar in Freuds voorbeeld - in het tweede hoofdstuk van *Jenseits des Lustprinzips* - van het brave jongetje dat het weggaan van zijn verzorgende en beschermende moeder voortdurend met zijn speelgoed naspeelt en zo het pijnlijke van de gebeurtenis tracht te verminderen. De noodzakelijke handelingen, die de mens voor zijn levensonderhoud moet stellen en ondergaan, worden al spelend volbracht en aanvaard. Werkelijk engageert men zich niet. Het noodlot van de mensen en de dromen van ongevalsneurotici zijn juist het resultaat van een mislukte poging om het konfliktuele van het leven door verdringing te overmeesteren - een mislukking die te wijten is aan ofwel een te krachtige drift of aan een te sterke traumatische ervaring. Bewust herinnert men zich deze drift of ervaring niet, maar onbewust blijven ze doorwerken en manifesteren zich wanneer de weerstanden afgezwakt zijn.

In de overdrachtsneurose wordt, in relatie met de psychoanalyticus, door de analysandus het mislukt verdrongene, dat in de voorafgaande neurose doorwerkte, als een actuele ervaring herhaald. De verdrongen inhoud die in de vroegere neurose zich steeds onbewust dwangmatig herhaalde, wordt gereproduceerd en het konfliktuele van de vroegere ervaringen wordt zo

duidelijk gemaakt en op een bewuste manier verwerkt. *Concluderend* kan er dus gesteld worden dat de herhalingsdwang zich uit doordat de mens probeert zijn noodzakelijk konfliktuele relatie met de buitenwereld te harmoniseren. Ze toont zich zowel in de harmoniseringspoging zelf als door de mislukking ervan, waardoor de poging steeds opnieuw herhaald moet worden. Het konfliktuele is kenmerkend voor de reële relatie tussen mens en buitenwereld. Het kenmerkt ook de driften die, ook al treden al of niet weerstanden op, steeds opnieuw naar bevrediging streven. De toestand die de driften willen herstellen, is de harmonische rust. Het regressieve karakter van de driften is blijkbaar het streven om de behoeftespanningen te bevredigen, het weer tot rust brengen van een ontstane behoefte. Is het 'baarmoederverlangen' dan het verlangen naar bevrediging binnen de Eros ? - wat dus zou betekenen dat het regressief karakter eigen is aan elke drift. Of is het 'baarmoederverlangen' een legering van de doodsdrift met de Eros, en is de doodsdrift de drift die streeft naar opheffing van spanningen, naar rust, naar harmonie ? - wat dus zou betekenen dat enkel de doodsdrift regressief is.

Het 'baarmoederverlangen' is, zoals elk levensverschijnsel, een legering van Eros en doodsdrift.

"De ene drift is even noodzakelijk als de andere, alle levensverschijnselen ontstaan uit hun samen- en tegenspel. Het is alsof een drift van de ene soort eigenlijk nooit geïsoleerd kan opereren; er is altijd een verbinding, of zoals wij het noemen legering, met een zeker quantum van de andere partij, dat haar doel modificeert of in sommige gevallen eerst bereikbaar voor haar maakt." (48) Freud stelt zelfs dat we van de doodsdrift niets te weten komen "wanneer haar legering met de Eros haar aanwezigheid niet verraadt." (49) De doodsdrift werkt duidelijk door in het 'baarmoederverlangen'. Dit verlangen is in feite een doodsvlucht, het is het vluchten van konflikten. In de doodsvlucht probeert

men de dood te ontdoen van haar betekenis als tenietdoening van het leven. Leven alsof men reeds dood is, maakt de breuk tussen leven en dood minimaal.

Zo ook tracht men in het 'baarmoederverlangen' de eerste breuk die optrad in het leven van een mens, de scheiding van de moeder, ongedaan te maken. Men wil leven zoals vóór de geboorte; niet geboren zijn betekent ook niet moeten sterven. Door een rustgevende, volstrekt harmonische binding aan te gaan, probeert men de dood en het leven te ontvluchten : de dood als konfliktueel gegeven binnen het leven; het leven dat noodzakelijk vol conflicten is.

Is het voorgaande wel te rijmen met Freuds onderscheiding tussen Eros, liefdes- of levensdrift, en de destructie-, agressie- of doodsdrift ? Vooronderstelt dit allemaal niet dat we Freuds driftenleer moeten herzien ? Volgens Freud is het doel van de Eros binding, het voortbrengen van steeds grotere eenheden en het zo instandhouden ervan. Het doel van de doodsdrift is volgens hem het ontbinden van samenhangen en het zo vernietigen ervan. In het 'baarmoederverlangen' blijkt de doodsdrift werkzaam te zijn, maar is er geen sprake van ontbinding maar binding ! Het 'baarmoederverlangen' in de liefde botst anderzijds ook met de Eros als gemeenschapsvormer, als vormer van grotere eenheden. "Op het hoogtepunt van een liefdesrelatie is er geen belangstelling meer over voor de omringende wereld; het liefdespaar is zichzelf genoeg, heeft zelfs het gemeenschappelijke kind niet nodig om gelukkig te zijn. Nergens anders verraadt de Eros zo duidelijk de kern van zijn natuur, de intentie om van verscheidenen één te maken; maar als hij dit, zoals spreekwoordelijk is geworden, met de wederzijdse verliefdheid van twee mensen bereikt heeft, weigert hij verder te gaan." (50) Wat Freud hier als hoogtepunt van de liefdesrelatie aanziet, wordt door anderen dan weer als niet behorend tot de liefde voorgesteld :

"... veel van wat voor liefde doorgaat, staat zo ver af van welwillendheid en is zo antisociaal, dat het moet worden gezien als iets dat vijandig is aan het wezen van de liefde." (51) Het 'baarmoeder-verlangen' zou niet behoren tot de echte liefde. "Want wat wij onder 'liefde' verstaan is niet zozeer 'vereniging' als wel 'uitsluiting', anderen erbuiten houden. Kenmerkend voor onze erotische relaties is dat ze *exclusief* zijn." (52) "Alsof het mogelijk zou zijn te kiezen tussen mensen, die immers allemaal even goed kunnen zijn, ieder op zijn eigen wijze. Maar kiezen tussen mensen is de meest beroemde keus waar mensen zich voor gesteld zien, en wanneer ze hebben verkozen van een mens te houden, hebben ze in regel alle andere verraden. Dat heet liefde." (53) Freud stelt ook dat de liefde tegen de belangen van de cultuur, als grotere eenheid van mensen, ingaat. Enerzijds vermeldt hij dat er een konflikt bestaat tussen het gezin en de grotere gemeenschap waartoe een individu behoort.

Puberteits- en initiatieriten helpen iedere jonge mens om zich los te maken van het gezin. Anderzijds vormen, volgens Freud in één van zijn misogynie beweringen, "de vrouwen al gauw een tegenstroom in de culturele ontwikkeling en ontplooiën hun vertragende en remmende invloed, dezelfde vrouwen die aanvankelijk door de eisen van de liefde het fundament voor de cultuur hadden gelegd. De vrouwen behartigen de belangen van het gezin en het seksuele leven; culturele activiteit is steeds meer een zaak van de mannen geworden, stelt hen voor steeds moeilijker problemen, dwingt hen tot driftsublimeringen waarvoor de vrouwen niet goed berekend zijn." (54) Het 'baarmoeder-verlangen' binnen een liefdesrelatie is dus tegengesteld aan de grotere, culturele doelstellingen van Eros. Binding in of ontbinding van grotere eenheden blijken geen specifieke, differentiërende kenmerken van respectievelijk Eros en doodsdrift te zijn.

Tussen zijn onderscheid van Eros en doodsdrijf en de polariteit tussen aantrekking en afstoting op het vlak van de natuurkunde ziet Freud een verband : "Boven de sfeer van het levende uit leidt de analogie van onze beide fundamentele driften tot het in de sfeer van het anorganische dominerende tegenstrijdige paar van aantrekking en afstoting." (55) In de recente Amerikaanse feministisch-psychologische literatuur wordt veel aandacht besteed aan de fenomenen aantrekking - afstoting, binding - scheiding, eenheid - autonomie binnen de paarrelatie. Hieruit blijkt dat scheiding, afstoting, opheffing van de eenheid niet als vanzelfsprekend een kenmerk van de doodsdrijf is, maar juist een erotische reactie kan zijn tegen de thanatische opslorping door de partner, een poging om zijn eigen autonomie, zijn eigen leven te vrijwaren van (zelf-)destructieve neigingen. "Mensen hebben een onbewuste vrees dat ze in de intimiteit van een volwassen relatie zichzelf zullen kwijtraken, dat ze zullen terugkeren naar die vroege fase waarin ze werkelijk één waren met hun partner en dat zij in de eenheid zullen verdrinken en ten onder gaan. Onbewust zijn ze bang dat ze hun besef een afzonderlijk individu te zijn naast hun partner niet meer zullen herwinnen. Een binding aan en een hechte band met een ander roepen gevoelens op van volkomen tevredenheid, geluk en eenheid, maar ook van inperking, benauwdheid en gevangenschap." (56°) "Als we vervolgens volwassen zijn en een intieme verhouding met een ander hebben, ervaart ieder van ons opnieuw, als is het maar in zeer verzwakte vorm, die oude worstelingen rond scheiding en eenheid - het conflict tussen één te willen zijn met een ander en het verlangen naar een onafhankelijk, autonoom zelf. Want iedere vrouw of man die in het huwelijk treedt, wekt de hunkeringen op uit een vergeten, maar nog sterk voelbaar verleden : ieder brengt twee mensen mee - de volwassene die zegt : 'Ja, ik wil', en het kind in ons dat eens zowel de kwellling als de extase van een symbiotische eenheid

heeft gekend." (57°) De weigering om opgeslorpt te worden in een bepaalde liefdesrelatie is geen weigering om een engagement aan te gaan dat noodzakelijk is voor een liefdesrelatie. Het is de weigering om zich 'zelfvernietigend' te engageren - een soort engagement dat in een relatie wederzijds soms wordt aanvaard om onkwetsbaar te zijn. De ene partner wil zich maar openstellen voor de andere, als deze laatste belooft de eerste niet te kwetsen. In de liefde als 'baarmoederverlangen' wil men juist zo'n onkwetsbaar engagement aangaan. Echt engagement en onkwetsbaarheid zijn echter niet met elkaar te verzoenen. (58) Volgens één van de "flikkers" die Suzanne Brøgger aanhaalt, heeft erotiek "immers geen spat met geborgenheid te maken, en aangezien de meeste vrouwen kennelijk de voorkeur geven aan geborgenheid, zijn ze niet bijzonder erotisch." (59) Ook afstoting en aantrekking, scheiding en binding voldoen dus niet als kenmerken om een onderscheid tussen doodsdrijf en Eros te maken.

Het 'baarmoederverlangen' beantwoordt dus niet aan de doeleinden van de Eros, die volgens Freud het vormen en instandhouden van grotere eenheden zijn, maar komt meer overeen met de doodsdrijf die beter als streven naar harmonie, rust, spanningloosheid te begrijpen is. Eros is dan - in tegenstelling tot de doodsdrijf - wezenlijk konfliktueel. (60°) Freud stelde toch zelf reeds dat er binnen de Eros verschillende tegenstellingen bestaan : hij vermeldt die tussen drift tot zelfbehoud en die tot instandhouding van de soort, en de tegenstelling tussen ik-liefde en object-liefde. Freuds bepaling van het erotische - het vormen en instandhouden van grotere eenheden - klopt ook niet helemaal. Het vormen van grotere eenheden kan namelijk op een harmonisch-thanatische of op een erotisch-konfliktuele manier gebeuren. (61°) In een harmonisch-thanatische vereniging primeert de eenheid boven de individuen. De gemeenschappelijke eenheid is hier slechts mogelijk als de individuen

zichzelf onderdrukken. Van elk individu wordt geëist dat het zich aanpast en inpast, dat het al zijn van de eenheid afwijkende behoeften, belangen en doelstellingen niet nastreeft. In een harmonisch-thanatistische eenheid primeert dus de rust; het konfliktuele moet onderdrukt worden. Het engagement bestaat hier erin dat men zichzelf onderdrukt, en zo de rust die de eenheid biedt en nastreeft, niet verstoort. De neiging tot interpersoonlijke onverschilligheid, juist als gevolg van het feit dat de individuele verschillen niet meer aan bod mogen komen, is hierbij sterk aanwezig. In een erotisch-konfliktuele 'samenleving' - de termen 'eenheid', 'vereniging' en 'gemeenschap' benadrukken te veel het harmonisch-thanatistisch karakter - komen juist de verschillen wel aan bod. Hierin blijft men werkelijk op elkaar betrokken, maar juist omdat er verschillen zijn, bestaan er onderling ook conflicten. Men heeft toch maar conflicten met mensen waartegenover men niet onverschillig staat, waarmee men zich verbonden voelt. Het engagement impliceert hier dat men zich voor zijn eigen werkelijke behoeften, belangen en doelstellingen inzet en de anderen hun eigenheid laat behouden, en zich in een hierdoor noodzakelijke konfliktspanning toch bij deze anderen betrokken voelt.

De regelmatig gehoorde bewering dat onze cultuur thanatistisch is, is ook vanuit dit onderscheid tussen harmonisch-thanatistische eenheid en konfliktueel-erotische 'samenleving' te begrijpen. Tussen de mens en zijn buitenwereld - de natuur en de andere mensen - bestaan er konfliktgeladen verhoudingen. "In een menselijke cultuur zijn deze konfliktgeladen verhoudingen tot een traditionele regeling ervan gegroeid, zodat men niet steeds opnieuw erop moet terugkomen en een regeling ervoor moet treffen." (62) Deze traditionele regelingen zijn noodzakelijk voor zowel het maatschappelijke als het individuele leven. Dit is natuurlijk een formele bewering : bijvoorbeeld in een maatschappij waar men zich verplaatst door middel van auto's,

is het nodig dat men afspreekt langs welke kant men best rijdt. De inhoud van de traditionele regelingen kan natuurlijk gewijzigd worden, en dient gewijzigd te worden wanneer een bepaalde regeling wantoestanden veroorzaakt. Een kulturele traditie dient er dus voor om het rustige, ordelijke verloop van de menselijke activiteiten te regelen, maar de meeste tradities zijn wijzigbaar. "Een werkelijke kulturele vooruitgang bestaat maar wanneer tenminste een bepaalde kultureel geregelde afhankelijkheidsverhouding zodanig wordt veranderd dat ze daarna op een menselijk betere manier beleefd wordt. ... Een *linkse* kultuurpolitiek heeft juist als doelstelling de bestaande grotere wantoestanden op te lossen, ook al zijn daar veranderingen van traditionele, rustgevende kultuurpatronen voor nodig." (63°) Een cultuur vertoont dus duidelijk de tendens naar harmonisch-thanatische eenheidsvorming.

De hier verdedigde centrale stelling luidt : erotische relaties mislukken of de levenstendenzen worden afgeremd, niet door de thanatische cultuur, maar doordat men Eros als harmonie opvat. Wanneer men Eros als harmonie opvat - wat me dus als een contradictio in terminis voorkomt - dan wil en moet men zich in feite engageren in rustgevende, konfliktloze verhoudingen. Voor de rustzoekers komt natuurlijk de buitenwereld als konfliktbrengend over. Alleen al het feit dat men moet voldoen aan de door materiële nood opgelegde dwang tot werken - wat Freud "Anangkê" noemt en Grieks is voor "dwang, geweld, noodzakelijkheid, nood, leed, noodlot" - en hiervoor zich moet engageren in een werk- en belangengemeenschap, kan reeds als rustversturend en 'agressief' overkomen. (64°) Liefst engageert men zich dan nog in produktieverhoudingen, waarbij men zelf geen enkele verantwoordelijkheid draagt en het werk al "spelend" kan uitvoeren. (65°) Voor hen die op de eerste plaats rust zoeken in een liefdesrelatie, vormt elke derde persoon, maar ook de al of niet levensnoodzakelijke kulturele eisen,

een bedreiging voor de eigen, "oh zo gelukkige" liefdesrelatie. Elk engagement in de buitenwereld, dat noodzakelijk konfliktueel moet zijn, wordt liefst vermeden. De noodzaak voor zo'n engagement wordt vervangen door harmonische, "ludieke" relaties. De culturele eisen komen voor de rustzoekers als bedreigend - en in hun optiek dus thanatisch, onderdrukkend - over. Omdat Eros als harmonie wordt opgevat en men zich desnoods enkel wil engageren in rustgevende of ludieke relaties met de buitenwereld, komen levensnoodzakelijke culturele eisen als konfliktbrengend en thanatisch over - het konfliktuele wordt in deze optiek verbonden met het thanatische en staat tegenover het zo aangevoelde erotisch-harmonische. Ook vele van de eigen individuele levenstendenzen worden omwille van de persoonlijke en culturele rust al of niet bewust onderdrukt.

Erotische relaties, die mijns inziens wezenlijk konfliktueel zijn, moeten wel mislukken, wanneer men erin enkel het rustvolle en het ludieke zoekt. Alles wat konflikten inhoudt, bedreigt namelijk de 'rustvolle' relatie. De harmonie tussen mens en wereld, en binnen de mens, is een thanatisch ideaal.

*

3. *Lust als rust ?*

"Een volstrekt harmonisch seksueel leven is volkomen verenigbaar met de krankzinnigste vormen van politieke perversie."

- Suzanne Brøgger (66)

Tussen de jaren 1920 en 1924 wijzigde Freud de inhoud van het door hem naar voren gebrachte lustprincipe.

In 1920 schrijft hij in *Jenseits des Lustprinzips* :

"In de psychoanalytische theorie nemen wij voetstoots aan dat het verloop van de psychische processen automatisch door het lustprincipe wordt gereguleerd, dat wil zeggen : telkens door een met onlust geladen spanning wordt opgewekt en vervolgens een zodanige richting kiest, dat het eindresultaat met een vermindering van deze spanning, dus met een vermijden van onlust of voortbrenging van lust gepaard gaat." (67)

Freud identificeert hier het verminderen van psychische spanning met het vermijden van onlust en het voortbrengen van lust. Elke vermeerdering van spanning wordt als onlustvol opgevat, en elke bevordering van rust als lustvol. "Wij hebben besloten lust en onlust met de kwantiteit van de in het zieleleven aanwezige - en op generlei wijze gebonden - excitatie in verband te brengen, zodanig dat onlust met een toename en lust met een vermindering van deze kwantiteit overeenkomt." (68) Freud ziet als overheersende tendens van het zieleleven, en misschien van het zenuwleven in het algemeen, het streven om de innerlijke prikkelspanning te verminderen, constant te houden of op te heffen. Het lustprincipe is volgens Freud een afgeleide van het constantieprincipe. (69) Hij noemt dit ook met een term van Barbara Low het *Nirwanaprincipe*, en ziet erin een van zijn sterkste motieven om aan het bestaan van doodsdriften te geloven. (70) Het lustprincipe laat zich volgens Freud ook als een speciaal geval onder het Fechneriaanse principe van de tendens tot stabiliteit rangschikken, dat stelt dat "iedere psychofysische beweging die boven de drempel van het bewustzijn uitkomt, meer met lust geladen is naarmate ze boven een bepaalde grens tot volledige stabiliteit nadert, en met onlust naarmate ze boven een bepaalde grens daarvan afwijkt, terwijl tussen deze beide als kwalitatieve lust- en onlustdrempels te kwalificeren grenzen een marge van esthetische indifferentie bestaat..." (71) Het lustprincipe zoals Freud het in 1920 nog opvat, is in feite dus een rustprincipe. Dit lust-als-rust-principe

(72°) heeft deel aan het algemeenste streven van al het levende om tot de rust van de anorganische wereld terug te keren. Een bewijs hiervan ziet Freud in de geslachtsdaad : "Wij hebben allen ondervonden dat de grootste lust die voor ons bereikbaar is, die van de geslachtsdaad, met het plotselinge verdwijnen van een hoog opgevoerde opwinding gepaard gaat." (73°)

In 1911, in *Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens*, merkt Freud op dat men terecht kan aanvoeren dat "een organisatie, die zich hartstochtelijk aan het lustprincipe overgeeft en de realiteit van de buitenwereld veronachtzaamt, zich niet eens kortstondig in leven zou kunnen houden, zodat ze in het geheel niet zou hebben kunnen ontstaan. Het gebruik van deze fictie wordt echter gerechtvaardigd wanneer ik opmerk dat de zuigeling, mits men de verzorging door de moeder erbij betreft, een dergelijk psychisch systeem nagenoeg verwezenlijkt. ... Omdat de latere verzorging van het kind gemodelleerd is naar de verzorging van de zuigeling, kan de heerschappij van het lustprincipe eigenlijk pas eindigen, wanneer het kind zich psychisch volledig van de ouders heeft losgemaakt." (74) Het lust-als-rust-principe heeft dus veel overeenkomst met het 'baarmoederverlangen'. Dit blijkt te meer uit het volgende door Freud aangevoerde voorbeeld : "Een fraai voorbeeld van een psychisch systeem dat is afgeschermd van de prikkels uit de buitenwereld en zelfs zijn voedingsbehoeften autistisch ... kan bevredigen, is het met zijn voedselvoorraad in de schaal opgesloten vogelei, waarvoor de moederlijke zorg zich beperkt tot de toevoer van de warmte." (75) De symbiotische binding tussen de moederschoot en het kind overtreft het vogelei nog door het feit dat de toevoer van warmte ook gewaarborgd is.

In 1924, in *Das ökonomische Problem des Masochismus*, bekritiseert Freud zelf zijn eerdere bepaling van het lustprincipe : "Wij hebben het lust-onlustprincipe

echter zonder aarzelen met dit Nirwanaprincipe vereenzelvigd. Elke onlust zou dus met een verhoging, elke lust met een verlaging van in de psyche aanwezige prikkelspanning moeten samenvallen; het Nirwanaprincipe (en het, zoals wij beweerden, daarmee identieke lustprincipe) zou geheel in dienst staan van de doodsdriften, die zich ten doel stellen het ongestadige leven voort te zetten in de stabiliteit van de anorganische staat, en het zou de functie hebben te waarschuwen voor de aanspraken van de levensdriften, de libido, die de nagestreefde afvloeiing van het leven trachten te verhinderen. Deze zienswijze kan evenwel niet juist zijn. Het toe- en afnemen van de prikkelquanta registreren wij, naar het schijnt, rechtstreeks in de opeenvolging van de spanningsgevoelens, en het valt niet te betwijfelen dat er spanningen zijn die lust opwekken en ontspanningen die met onlust gepaard gaan. Het meest in het oog springende, maar zeker niet enige voorbeeld van zulk een prikkelvergroting die met lust gepaard gaat, is de staat van seksuele opwindung." (76) Naast een lust-als-rust-principe blijkt Freud hier dus impliciet een lust-in-spanning-principe tenminste - en terecht - in te voeren. (77°) Reeds in *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, in twee voetnoten, daterend uit 1905 en 1910, trekt Freud de aandacht op de dubbele betekenis van het begrip "lust" in de Duitse taal. Dit geldt ook voor het Nederlands. "'Lust' is dubbelzinnig en betekent zowel de gewaarwording van seksuele spanning (ik heb lust = ik wil graag, ik voel de aandrang) als de bevrediging." (78) In de andere voetnoot zijn de woorden "seksuele spanning" vervangen door "behoefte". (79) Een eenduidig lustprincipe zou er dus ook niet bestaan. Men moet tenminste onderscheiden in de twee bovenvermelde vormen, die niet tot elkaar herleidbaar zijn.

Freud haalt de seksualiteit aan als voorbeeld voor elk van de twee soorten lust. Het lust-als-rust-principe ziet hij bevestigd in de seksuele bevredig-

ging. Bij het lust-in-spanning-principe beklemtoont hij de seksuele opwinding. Hij kan dit juist omdat er twee stromen in de seksualiteit bestaan, namelijk de tedere en de zinnelijke stroom. "Van deze twee stromen is de tedere de oudste. Hij stamt uit de jaren van de vroegste jeugd, is gebaseerd op de belangen die met de drift tot zelfbehoud verbonden zijn, en richt zich op de leden van het gezin en op hen die met de verzorging van het kind belast zijn. ... Deze stroom correspondeert met de *primaire objectkeuze van het kind*. Deze keuze laat ons zien dat de seksuele driften hun objecten vinden in aanleuning bij de waarderingen van de Ik-driften, precies zoals de eerste seksuele bevredigingen worden ervaren in aanleuning bij het voor het levensonderhoud noodzakelijke lichaamsfuncties. ... Deze tedere fixaties van het kind houden gedurende de hele kindertijd stand en gaan steeds weer vergezeld van erotiek, die daardoor wordt afgewend van de seksuele doelen. In de puberteitsfase voegt zich hierbij nu de machtige 'zinnelijke' stroom, die zijn doelen niet meer mis kent. Deze stroom verzuimt nimmer, zo schijnt het, de vroegere wegen te kiezen en nu de objecten van de primaire infantiele keuze met veel sterkere libidoquantia te bezetten. Omdat de zinnelijke stroom daar echter op de inmiddels opgeworpen hindernissen van de incestbarrière stuit, zal hij moeite doen zo snel mogelijk van deze in de realiteit ongeschikte objecten over te stappen op andere, vreemde objecten waarmee wel een echt seksueel leven kan worden gerealiseerd. Deze vreemde objecten zullen altijd nog naar het ideale voorbeeld (het imago) van de infantiele objecten worden gekozen, maar op den duur de tederheid tot zich trekken die met de vroegere objecten verbonden was." (80)

De seksuele bevrediging als hoogste vorm van de lust-als-rust komt overeen met de tedere stroom, waarin de seksualiteit als een soort 'baarmoederverlangen' verschijnt. (81°) Dit blijkt uit Freuds bestudering van de infantiele seksuele activiteit, waarin de te-

dere stroom (op zijn minst) primeert. Als voorbeeld van een infantiele seksuele activiteit neemt Freud in *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* het sabbelen (lurken of genotzuigen). Dit sabbelen leidt soms tot een soort van orgasme. "Het genotzuigen neemt de aandacht volledig in beslag en leidt óf tot inslapen, óf zelfs tot een motorische reactie in een soort van orgasme." (82) In een voetnoot merkt Freud hierbij op dat reeds "hier blijkt - wat voor het hele leven blijft gelden - dat seksuele bevrediging het beste slaapmiddel is. De meeste gevallen van nerveuze slapeloosheid zijn tot seksuele onbevredigdheid te herleiden." (83°) De bevrediging door sabbelen is dus iets dat volkomen analoog is aan een seksuele bevrediging. Freud citeert in een voetnoot de getuigenis van een jonge vrouw die de kinderlijke seksuele activiteit van het sabbelen nooit heeft opgegeven en de bevrediging erdoor vergelijkt met een seksuele bevrediging, in het bijzonder die door de kus van de geliefde : "Niet alle kussen lijken op een speentje : nee, nee, lang niet alle ! Het is onbeschrijfelijk, hoe weldadig het hele lichaam onder het sabbelen wordt doorstroomd; je bent gewoon wèg van deze wereld, je bent innig tevreden en volmaakt gelukkig, het is een wonderbaarlijk gevoel; je verlangt alleen nog maar naar rust, rust die door niets verstoord mag worden. Het is gewoon onzegbaar heerlijk : je voelt geen verdriet, geen gewee- klaag van binnen, je bent weg naar een andere wereld." (84) Hier wordt dus het 'baarmoederverlangen' beschreven. "Het is verder duidelijk dat deze gedraging van het sabbelende kind door het zoeken naar een - reeds beleefde en nu in de herinnering teruggekeerde - vorm van lust wordt bepaald. ... De eerste en vitaalste activiteit, het zuigen aan de moederborst (of aan een surrogaat daarvan) moet het reeds met deze lust vertrouwd hebben gemaakt." (85°) De seksuele bevrediging bezorgt dus een soort roestoestand, waarbij men even buiten en boven de wereld en zijn inherente konfliktspan-

ningen, als in de moederschoot, vertoeft. Freud vergelijkt de seksuele bevrediging met de toxische bevrediging, de roes van de alcoholdrinker. "De uitlatingen van onze grote alcoholici, zoals Böcklin, over hun relatie met de wijn klinken ons in de oren als de zuiverste harmonie, als het toonbeeld van een gelukkig huwelijk." (86°) Suzanne Brøgger schrijft over de seks zonder eros - de konfliktloze seksualiteit dus - die zij ook de vleugelloze Eros noemt : "de vleugelloze Eros bloeit evenzeer als valium en andere versuffende middelen." (87)

De seksuele opwindning, het meest in het oog springende voorbeeld van het lust-in-spanning-principe, beantwoordt aan de zinnelijke stroom. Konfliktspanning is volgens sommige formuleringen van Freud zelf voorwaarde tot genot. "Steeds zal de nieuwhed de voorwaarde tot het genot zijn." (88) Zonder obstakels wordt de libido niet opwaarts gestuwd. "De door de aanvankelijke frustratie van het seksuele genot aangerichte schade komt hierin tot uiting dat wanneer dit genot later in het huwelijk wordt toegestaan, geen volle bevrediging meer wordt bereikt. Maar ook wanneer van meet af aan een onbeperkte seksuele vrijheid wordt genoten, leidt dit niet tot een beter resultaat. Gemakkelijk valt te constateren dat de psychische waarde van de behoefte aan de liefde ogenblikkelijk daalt zodra het gemakkelijk wordt haar te bevredigen." (89) Uitdaging en schijnbare onbereikbaarheid verhoogt de seksuele lust.

Wanneer de tedere atroom de zinnelijke stroom van de seksualiteit overheerst of beheerst, wanneer het lust-als-rust-principe primeert boven het lust-in-spanning-principe - wanneer het harmonie-ideaal op het seksueel-fysiologisch vlak de bovenhand heeft - komt de seksuele lustbeleving van de mens in het gedrang : de psychische impotentie - met zijn sterke vorm, de absolute impotentie, en zijn

zwakke vorm, de psychische seksuele anesthesie -, die bij de vrouw ook frigiditeit wordt genoemd, zijn hier juist het gevolg van. Volgens Freud is de psychische impotentie bij man en vrouw een algemene cultuurziekte, een houding die tot op zekere hoogte het werkelijke leven van de cultuurmens kenmerkt. (90°) Volgens Freud treedt impotentie op wanneer de tedere en de zinnelijke seksuele stroom niet kunnen samenkomen, doordat men te sterk gefixeerd is aan de infantiele seksuele objecten - de ouders en de eerste verzorgers - die door de incestbarrière als reële objecten voor de zinnelijke stroom worden uitgesloten, en de vreemde objecten - die volgens Freud steeds naar het ideale voorbeeld van de infantiele objecten worden gekozen - deze incestbarrière terug oproepen. In feite is het dus zo dat de tedere stroom te sterk is en de zinnelijke stroom niet aan bod laat komen. De psychische impotentie - in tegenstelling met de absolute impotentie - bestaat er juist in dat men met bepaalde personen wel kan vrijen en met andere niet. "De objectkeuze is dus aan een beperking onderworpen. De actief gebleven zinnelijke stroom zoekt alleen objecten die niet aan de hem streng verboden incestueuze personen herinneren; wanneer een persoon iets uitstraalt dat zou leiden tot hoge psychische waardering, heeft deze uitstraling geen zinnelijke opwindung tot gevolg, maar tederheid zonder erotische kracht. Het liefdeleven van zulke mensen blijft gesplitst in de twee aspecten die in de kunst gepersonifieerd worden als hemelse en aardse (of animale) liefde. Wanneer zij liefhebben begeren zij niet, en wanneer zij begeren kunnen ze niet liefhebben. ... Het voornaamste middel waarvan de mens zich in deze situatie van gespleten liefde bedient om zich tegen een dergelijke stoornis te beschermen, is de psychische *vernedering* van het seksuele object, terwijl de normaliter aan het seksuele object ten deel vallende overwaardering

wordt voorbehouden aan het incestueuze object en de substituten daarvan." (91) Dit is dus wat men ook het madonna-hoer-complex van de man noemt. Volgens Freud valt er bij de vrouw van een behoefte aan morele vernedering van het seksuele object weinig te bespeuren. Vrouwen zouden eerder de verbinding van de zinnelijke seksualiteit met het verbodene niet meer kunnen opheffen, en daarom zouden ze meer aangetrokken zijn tot verboden liefdesverhoudingen om hun zinnelijke seksuele impulsen te bevredigen. (92) Of er hier een specifiek onderscheid tussen het psychoseksuele gedrag van beide geslachten te maken is, is niet direkt zo belangrijk. Wat wel duidelijk is, is dat de psychische impotentie, met het madonna-hoer-complex en de aantrekking van verboden liefdesverhoudingen als noodoplossingen ervoor, optreedt omdat men nog te zeer vasthangt aan het harmonie-ideaal. Men beleeft geen lust meer wanneer men enkel de lust als rust nastreeft.

Wordt het lustprincipe onderdrukt door het realiteitsprincipe? Volgens Freud niet! Het lustbeginsel kan volgens hem slechts gemodificeerd worden, maar niet opgeheven; het kan niet overwonnen worden. (93) Het realiteitsbeginsel is een noodzakelijke modificatie van het lustbeginsel. Wanneer het lustprincipe onbelemmerd zou heersen, zou dit de vernietiging van het individu betekenen: "... een onmiddellijke en niets ontziende bevrediging der driften, ... , zou nogal dikwijls tot gevaarlijke conflicten met de buitenwereld en tot de ondergang leiden." (94) "Wij weten dat het lustprincipe eigen is aan een *primaire* werkwijze van het psychische apparaat en dat het voor de zelfhandhaving van het organisme onder de zwarigheden van de buitenwereld al vanaf het eerste begin onbruikbaar, en zelfs in hoge mate gevaarlijk is. Onder invloed van de driften tot zelfbehoud van het Ik wordt het door het *realiteitsprincipe* afgelost, dat zonder de intentie van uiteindelijke lustverwerving op te ge-

ven toch het opschorten van de bevrediging, het afzien van velerlei mogelijkheden tot die bevrediging en het tijdelijke dulden van onlust op de lange omweg van de lust eist en gedaan krijgt." (95) Het realiteitsprincipe staat volgens Freud dus in dienst van het lustprincipe. "In werkelijkheid betekent de vervanging van het lustprincipe door het realiteitsprincipe niet dat het lustprincipe van zijn troon wordt gestoten, maar alleen dat het gewaarborgd wordt. Een kortstondige, in zijn gevolgen onzekere lust wordt opgegeven, maar enkel om via de nieuwe weg een later komende, gegarandeerde lust te verkrijgen." (96) Soms treden er volgens Freud tussen het Nirwanaprincipe, het lustprincipe en het realiteitsprincipe wel conflicten op : "Strikt genomen wordt geen van deze drie principes door een van de andere buiten werking gesteld. Ze weten elkaar in de regel te verdragen, hoewel de verschillen tussen hun doelstellingen - aan de ene kant de kwantitatieve vermindering van de prikkelbelasting, aan de andere kant een kwalitatitieve eigenschap van deze prikkelbelasting en ten slotte een tijdelijk uitstel van de prikkelafvoer en een voorlopig intact laten van de onlustspanning - soms tot conflicten moet leiden." (97°) De lust als uiteindelijk - even opgeschort - doel van het realiteitsbeginsel is natuurlijk ook dubbel : lust-als-rust - wat dus het doel van het Nirwanaprincipe is - en lust-in-spanning. De lust-als-rust wordt door het realiteitsbeginsel opgeschort : de mens moet namelijk zijn rust doorbreken en zich engageren in werkzaamheden om zijn leven te behouden en onderhouden. De lust-in-spanning blijft echter werkzaam. Hier zijn nu twee mogelijkheden : ofwel bevredigt men toch nog deze lust - al was het maar in de geëngageerde activiteit zelf -, ofwel probeert men deze te verdringen. Indien men de rust wil bewaren, zou ze best bevredigd worden : "De lust mag niet binnen in het lichaam zijn, daar is hij kennelijk te gevaarlijk en onvoorspelbaar, daarom moet hij eruit en verzadigd,

bevredigd, gestabiliseerd en geneutraliseerd worden, zodat je weet waar hij is en liefst meteen, want anders is het namelijk ongezond ! De lust wordt kennelijk als een ziekte gezien, aangezien hij niet binnenin mag zitten ! Ja, de lust wordt aangezien voor zo'n monster dat als hij er niet uitkomt via de geslachtsgemeenschap met rijkskeurmerk, de betrokkene, die deze lust bevat, zeker zal gaan moorden of andere asociale handelingen begaan 'om de behoefte op een andere wijze te bevredigen'." (98) Indien men de rust wil bewaren, dan zou deze spanningslust best bevredigd worden. Een harmonisch seksueel leven is dan ook gemakkelijk combineerbaar met een onderdrukkend politiek systeem. (99°) Indien men deze spanningslust niet bevredigt, dan zou deze afgeremde lust-in-spanning zich immers gesublimeerd kunnen uiten in een soort vervolmakingsdrang, die volgens Freud van Eros afgeleid zou moeten zijn. (100°) De individuele en politieke rust is dan niet gegarandeerd. Het realiteitsbeginsel kan maar als onderdrukkend voor het lustbeginsel optreden, als men lust als rust opvat. Het realiteitsprincipe doorbreekt het lust-als-rust-principe dat nauw verwant is met het 'baarmoederverlangen'. Het lust-in-spanning-principe botst wel met de realiteitseisen die harmonie en rust proberen te garanderen, maar dit principe schuwt echter de uitdaging en het konflikt niet. Wanneer men lust enkel als rust opvat, verdwijnt door psychische impotentie zo goed als de lustbeleving zelf, en kan het realiteitsprincipe als onderdrukkend overkomen.

*

4. *Besluit* :

Het harmonie-ideaal speelt een nefaste rol in het menselijk liefdeleven. Het is een thanatisch ide-

aal dat zich manifesteert in het 'baarmoederverlangen' waardoor liefdesrelaties kapotgaan. Erotische relaties, die noodzakelijk konfliktueel zijn, zijn onder de heerschappij van het harmonie-ideaal tot mislukken gedoemd. De menselijke lustbeleving komt door het harmonie-ideaal sterk in het gedrang. Wie de konfliktgeladenheid van het menselijk bestaan niet aangaat en aanvaardt, kan niet echt liefhebben.

Het is niet de of het andere dat een amoureuze, erotische of seksuele relatie vernietigt. Wie vooral troost en geborgenheid, veiligheid en warmte, harmonie en rust zoekt in een liefdesrelatie, treedt repressief op en brengt zelf de liefde, de erotiek en de seksualiteit in gevaar.

"*L'Amour est à réinventer*" - Rimbaud (101)

*

Noten :

° Voorafgaande opmerkingen : Noten die meer bevatten dan een loutere plaatsverwijzing, worden in de tekst aangeduid door een ° na het verwijzingsgetal. Ik moet ook nog opmerken dat de thematiek die ik hier bespreek, binnen het Genootschap voor fenomenologie en kritiek ook door anderen behandeld wordt. Dit artikel kan dan ook terecht beschouwd worden als een neerslag van nadenken over beweringen die door verschillende mensen naar voren zijn gebracht, ook al bestaan er min of meer grote verschillen. Vanuit een ander - mijns inziens te harmonieus - perspectief worden thema's die hier ter sprake komen gedurende een tiental jaren door Luc Vanneste het meest expliciet verwoord. Aan hem, maar ook aan andere groepsleden, ben ik dan ook dank verschuldigd.

1. Suzanne Brøgger, "*Brøgstukken*. Reportages en essays" (Verder afgekort als Brøg) (Nederlandse vertaling door Ulla Jansz van een selectie uit de verzamelbundel "Brøg", 1980), Meulenhoff, Amsterdam, 1982, p. 152.
2. Benjamin Constant, "*Adolphe*. Een anecdote aange troffen in de paperassen van een onbekende." (Nederlandse vertaling door George Pape en Cees van der Zalm van "Adolphe", 1816), Het Spectrum, Utrecht - Antwerpen, 1978, p. 91.
3. Benjamin Constant suggereert dat de maatschappelijke druk enkel die liefdesrelaties doet mislukken die zij niet als wettig hoeft te erkennen en dus niet goedkeurt. De nefaste invloed van de maatschappij is mijns inziens ook uit te breiden tot de huwelijksrelaties, omdat het huwelijk het maatschappelijk middel is om de liefde kapot te maken. (De monogamie is de institutie die overeenkomt met ons liefdesideaal.) De relaties waarbij formeel en publiek de wederzijdse betrokkenheid en liefde nog wordt gesuggereerd maar die intern gekenmerkt zijn door wederzijdse of eenzijdige onverschilligheid, zijn volgens mij qua liefdesrelatie ook mislukt.
4. Susie Orbach en Luise Eichenbaum, "*Wat willen vrouwen eigenlijk ?* De definitieve afrekening met het sprookje van de afhankelijkheid van de vrouw." (Nederlandse vertaling door Dorien Veldhuizen van "What do women want ?", 1983); Bert Bakker, Amsterdam, 1983, p. 102.
5. Benjamin Constant, o.c., p. 93.
6. Dikwijls wordt als oorzaak voor het mislukken van liefdesrelaties de gewezen partner aangevoerd die zich niet aan het harmonisch liefdesideaal hield. De eens zo geliefde partner, die dikwijls zelf

met de beste wil van de wereld aan de liefdesrelatie begonnen is, wordt na het mislukken van de relatie als de personifiëring van al het mogelijke kwaad voorgesteld. Met dit soort revanchistisch denken tracht men het harmonie-ideaal te redden.

7. Freud wordt geciteerd aan de hand van "*Sigmund Freud - Nederlandse editie*" (Boom, Meppel en Amsterdam). Deze vertaling deelt Freuds werk op in verschillende categorieën die elk nog verschillende boekdelen omvatten. Bij mijn verwijzingen maak ik gebruik van de binnen deze editie gebruikelijke afkortingen :

P.T. : Psychoanalytische theorie

K.B. : Klinische beschouwingen

C.R. : Cultuur en religie.

C.R. 3 betekent dus : het derde boek uit de categorie "Cultuur en religie".

Ook verwijs ik bij de citaten naar de *Gesammelte Werke* van Freud (S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main).

Daar ik bij het citeren niet steeds het artikel of boek van Freud vermeld, som ik hier de gebruikte werken van Freud op met de verwijzing naar hun plaats binnen de Nederlandse Freud-editie. Aan de hand van de pagina-aanduiding kan de geïnteresseerde zo goed als moeiteloos de titel van het werk terugvinden. Na het werk vermeld ik ook de publicatiedatum - als deze verschilt van de ontstaansdatum wordt deze laatste daarna vermeld.

P.T. 1 :

pp. 9 - 24 : "Formuleringen over de twee principes van het psychisch gebeuren" (1911)

pp. 25 - 64 : "Ter introductie van het narcisme" (1914)

pp. 65 - 91 : "Rouw en melancholie" (1917 / 1915)

pp. 93 - 163 : "Aan gene zijde van het lustprincipe" (1920)

pp. 165 - 185 : "Het masochisme als economisch probleem" (1924)

K.B. 1 :

pp. 47 - 177 : "Drie verhandelingen over de theorie van de seksualiteit" (1905)

K.B. 2 :

pp. 101 - 110 ; "Enkele algemene opmerkingen over de hysterische aanval" (1909 / 1908)

pp. 165 - 179 : "Bijdragen tot de psychologie van het liefdeleven I : Over een bijzonder type van objectkeuze bij de man" (1910)

pp. 181 - 198 : "Bijdragen tot de psychologie van het liefdeleven II : Over de meest verbreide vernedering in het liefdeleven" (1912)

C.R. 3 :

pp. 77 - 173 : "Het onbehagen in de cultuur" (1930 / 1929)

pp. 175 - 196 : "Waarom oorlog ?" (1933 / 1932)

Buiten de Nederlandse Freud-editie is de Nederlandse vertaling van "Abriß der Psychoanalyse" : "Hoofdlijnen van de psychoanalyse" (1940 / 1938) verschenen.

8. André Nicolas, "*Herbert Marcuse*" (Nederlandse vertaling door F. Oomes van "Marcuse", 1970), Het Spectrum, Utrecht - Antwerpen, 1972, p. 155.
9. Sigmund Freud, K.B. 1, p. 155; G.W. V, p. 123.
10. Lou Andreas-Salomé, "*Terugblik op mijn leven*" (Nederlandse vertaling door Thomas Graftdijk van "Lebensrückblick"; geschreven in 1931 - '32, gepubliceerd in 1952), Amsterdam, De Arbeiderspers, 1979, p. 9.
11. Kiki Amsberg en Aafke Steenhuis, "*Denken over*

- liefde en macht*", Amsterdam, Van Gennep, 1982, p. 39 - 40.
12. Colette Dowling, "*Het Assepoestercomplex. De verborgen angst van vrouwen voor onafhankelijkheid*" (Nederlandse vertaling door O. Salzmann van "The Cinderella complex", 1981), Amsterdam, Bert Bakker, 1983 (4° druk), p. 142.
 13. Erich Fromm, "*Liefhebben, een kunst, een kunde. Over de ontplooiing tot creatief mens-zijn.*" (Nederlandse vertaling door A. Treurniet van "The art of loving", 1956), Utrecht, Erven J. Bijleveld, 1976 (8° druk), p. 33 - 35. (cursiveringen zijn door mij weggelaten)
 14. Maarten 't Hart, "*De vrouw bestaat niet*", Amsterdam, De Arbeiderspers, 1983 (9° druk), p. 29.
 15. Dit citaat laat vermoeden dat het 'baarmoeder-verlangen' aan een rechtse levenshouding ten grondslag ligt.
 16. Germaine Greer, "*De vrouw als eunuch*" (Nederlandse vertaling door Henny Scheepmaker van "The female eunuch", 1970), Amsterdam, Meulenhoff, 1973 (9° druk), p. 124.
 17. Lillian B. Rubin, "*Intieme vreemden*" (Nederlandse vertaling van Stanneke Wagenaar en René van de Weijer van "Intimate strangers", 1983), Baarn, Ambo, 1983, p. 11.
 18. Benjamin Constant, o.c., p. 34.
 19. Guy de Maupassant, "*Sterk als de dood*" (Nederlandse vertaling door Clara Eggink van "Fort comme la mort", s.d.), Bussum, Agathon, s.d., p. 134.

20. Lou Andreas-Salomé, o.c., p. 48. (cursivering door Andreas-Salomé)
21. Germaine Greer, o.c., p. 239 - 243, wijst op het denigrerende van het mannelijk woordgebruik over vrouwen.
22. Sigmund Freud, P.T. 1, p. 60; G.W. X, p. 166.
23. Lou Andreas-Salomé, o.c., p. 34.
24. Germaine Greer, o.c., p. 86. Freud wijst hier ook enigszins op : "In de twee tegengestelde situaties van extreme verliefdheid en zelfmoord wordt het Ik, zij het op volstrekt uiteenlopende manieren, door het object overweldigd." (P.T. 1, p. 84; G.W. X, p. 439)
25. Germaine Greer, o.c., p. 220 - 221.
26. Colette Dowling, o.c., p. 201.
27. Anna Blaman, "*Op leven en dood*", Amsterdam, Meulenhoff, 1981 (16° druk), pp. 50, 82 en 149. Freud attendeert op het "verschijnsel dat de bereidheid tot liefde, hoe intens ook, voor fysieke stoornissen op de vlucht slaat en plotse-ling plaats maakt voor volkomen onverschilligheid, ..." (P.T. 1, p. 42; G.W. X, p. 149)
28. Shulamith Firestone, "*De dialectiek van de sekse. Het argument voor de feministische revolutie*" (Nederlandse vertaling door Liesbeth Teixeira de Mattos van "The dialectic of sex", 1970), Amsterdam, Bert Bakker, 1979. Ik citeer uit het zesde hoofdstuk.
29. Volgens Firestone, die woordvoerster wil zijn van het radikaal feminisme, moet de man de vrouw eerst degraderen om haar te onderscheiden van zijn moe-

der, - om zo het incesttaboe te ontlopen - en zich seksueel-emotioneel betrokken te kunnen voelen bij de vrouw. De man moet dus actief de vrouw onder zich houden. Firestone vervalt dus in de "Freudiaanse" opsplitsing tussen de seksueel-actieve man en de seksueel-passieve vrouw - een opsplitsing waartegen veel feministische kritiek op Freud zich richt. Freud zelf blijkt echter deze opsplitsing in twijfel te trekken : "Wij zeggen gewoonlijk dat iedere mens zowel mannelijke als vrouwelijke driftimpulsen, behoeften en eigenschappen vertoont, maar dat de anatomie wèl een mannelijk en een vrouwelijk karakter kan aantonen, de psychologie niet. Voor de laatste verbleekt de seksuele tegenstelling tot die tussen activiteit en passiviteit, waarbij wij al te gemakkelijk activiteit met mannelijkheid en passiviteit met vrouwelijkheid laten samenvallen, wat in het dierenrijk geenszins algemeen wordt bevestigd." (Sigmund Freud, C.R. 3, p. 129, fn. 32; G.W. XIV, p. 465 - 466, fn. 2). Zie ook : Sigmund Freud, K.B. 1, p. 152 - 153, fn. 16; G.W. V, p. 121, fn. 1.

30. Sommige auteurs menen dat er verbanden te leggen zijn tussen de opkomst van de corrupte romantische liefde en de opkomst van de moederliefde, - een historisch fenomeen dat niet altijd bestaan heeft. Dit is een interessante problematiek, maar hier gaat het echter op de eerste plaats over de aard van de relatie die tussen het kind en de eerste verzorger(s) ervan bestaan heeft, en over het al of niet terugverlangen van deze relatie. (Als de moederliefde een historisch-cultureel bepaald fenomeen is, en de door deze auteurs gesuggereerde verbanden juist zijn, dan zou het 'baarmoederverlangen' niet zo sterk in de liefde moeten aanwezig zijn. Kan men echter voorbijgaan aan het ontstaan van het menselijk leven in de moederschoot ?)

31. Germaine Greer, o.c., p. 15.
32. Claude Lévi-Strauss wijst erop dat de monogamie, die toch het instituut is van deze symbiotisch en economisch gebonden menselijke relaties, "niet alleen vaker wordt aangetroffen dan" de polygamie, "maar zelfs veel vaker dan een snelle inventarisatie van de menselijke samenlevingen zou doen vermoeden." (Zie Claude Lévi-Strauss, "*Het gezin*", (Nederlandse vertaling door P. Ph. J. Klinkenberg van "*La famille*", 1956 (Engels); 1971 (Frans), SUN, Nijmegen, 1983, p. 21.) Is een reden voor deze bijna universaliteit van het monogame gezin niet te vinden in het 'baarmoederverlangen', en de baarmoeder als de universele nestelplaats van het beginnend menselijk leven ?
33. Germaine Greer, o.c., p. 126.
34. Suzanne Brøgger, "*Wegen en dwaalwegen van de liefde*" (verder afgekort als WDL) (Nederlandse vertaling door Gerard Kruisman van "*Kaerlighedens Veje & Vildveje*", 1975), Amsterdam, Meulenhoff, 1977, p. 35.
35. Colette Dowling, o.c., p. 29 - 30 (ontcursivering door mij).
36. Suzanne Brøgger, "*Verlos ons van de liefde*" (Verder afgekort als VL) (Nederlandse vertaling door Gerard Cruys van "*Fri os fra kaerligheden*", 1973), Amsterdam, Meulenhoff, 1976, p. 266.
37. Germaine Greer, o.c., p. 205 - 206.
38. Germaine Greer, o.c., p. 85. Bij dit motto moet wel de eeuwigheid van Eros in vraag gesteld worden. Freud noemt Eros ook eeuwig. (C.R. 3, p. 173; G.W. XIV, p. 506)

39. Sigmund Freud, "*Hoofddlijnen van de psychoanalyse*" (verder afgekort als Hoofddlijnen) (Nederlandse vertaling door Thomas Graftdijk van "Abriß der Psychoanalyse"; geschreven in 1938, posthuum uitgegeven in 1940), Amsterdam - Meppel, Boom, 1983, p. 13. (Het voorwoord is niet gepubliceerd in G.W.)
40. Sigmund Freud, Hoofddlijnen, p. 20 - 21; G.W. XVII, p. 70 - 71; cursivering door Freud.
41. Sigmund Freud, C.R. 3, p. 144, fn. 46; G.W. XIV, p. 477, fn. 1.
42. Sigmund Freud, P.T. 1, p. 156 - 157; G.W. XIII, p. 62 - 63; cursivering door Freud.
43. Freud onderkent natuurlijk wel de betekenis van de moeder als eerste liefdesobject voor het kind : "Het eerste erotische object van het kind is de voedende moederborst, de liefde ontstaat naar het voorbeeld van de bevredigde behoefte aan voedsel. De borst wordt aanvankelijk zeker niet van het eigen lichaam onderscheiden, wanneer zij van het lichaam losgemaakt en naar '*buiten*' verlegd moet worden, omdat zij door het kind zo vaak gemist wordt, neemt zij als '*object*' een deel van de oorspronkelijke narcistische libidobezetting mee. Dit eerste object wordt later gecompleteerd met de persoon van de moeder, die niet alleen voedt, maar ook verzorgt en zodoende de verscheidene andere, zowel genotrijke als onaangename lichamelijke gewaarwordingen bij het kind veroorzaakt. Bij de lichaamsverzorging wordt zij de eerste verleidster van het kind. In deze beide relaties wortelt de unieke, onvergelykelijke, voor het hele leven onveranderlijk gefixeerde betekenis van de moeder als eerste en sterkste liefdesobject, als voorbeeld voor alle latere liefdesrelaties - bij beide geslachten. Hierbij hebben

de fylogenetische gronden zozeer de overhand over de persoonlijke accidentele ervaring, dat het geen verschil maakt of het kind werkelijk aan de borst heeft gezogen of dat het met de fles gevoed werd en nooit de tederheid van de moederlijke verzorging heeft kunnen genieten. Zijn ontwikkeling volgt in beide gevallen dezelfde wegen, misschien neemt in het tweede geval het latere verlangen des te sterker toe. En hoe lang het kind ook aan de moederborst gevoed werd, het zal er altijd, na de spening, de overtuiging van meenemen dat het te kort en te weinig is geweest." (Sigmund Freud, Hoofdlijnen, p. 67; G.W. XVII, p. 115; cursivering door Freud) Freud moet mijns inziens geen fylogenetische gronden aanvoeren om de universele geldigheid van de 'moeder als eerste liefdesobject' te behouden. Ik meen dat hij slechts een stap verder moet gaan en het groeien van het prille menselijke leven in de veilige, warme baarmoeder als grond van 'de moeder als eerste liefdesobject' in rekening moet brengen. Dit zou ook verklaren waarom het kind dat niet aan de borst gezoogd is en nooit de tederheid van de moederlijke (?) verzorging heeft kunnen genieten, misschien sterker naar de liefde als 'baarmoederverlangen' verlangt dan een kind dat dit wel ervaren heeft. Freud onderkende wel zelf het 'baarmoederverlangen' (zonder deze term te gebruiken) : "Men kan met recht zeggen dat er met de geboorte een drift is ontstaan om tot het opgegeven intra-uteriene leven terug te keren, een slaapdrift. De slaap is een dergelijke terugkeer naar het moederlijf." (Sigmund Freud, Hoofdlijnen, p. 39; G.W. XVII, p. 88) Tussen de 'moeder als eerste liefdesobject' en het 'baarmoederverlangen' blijkt Freud echter geen verband te hebben gezien.

44. Het 'verlangen aaneen te groeien' verwijst na-

tuurlijk ook naar de seksualiteit en meer bepaald de seksuele coïtus. Het verband tussen seksualiteit en 'baarmoederverlangen' komt later (onder punt 3) nog ter sprake.

45. Sigmund Freud, P.T. 1, p. 134; G.W. XIII, p. 38, ontcurisivering door mij.
46. Sigmund Freud, P.T. 1, p. 158; G.W. XIII, p. 64, ontcurisivering door mij.
47. Sigmund Freud, P.T. 1, p. 117 - 118; G.W. XIII, p. 21.
48. Sigmund Freud, C.R. 3, p. 189 - 190; G.W. XVI, p. 20.
49. Sigmund Freud, C.R. 3, p. 146 - 147; G.W. XIV, p. 480.
50. Sigmund Freud, C.R. 3, p. 132 - 133; G.W. XIV, p. 467.
51. Germaine Greer, o.c., p. 132.
52. Suzanne Brøgger, WDL, p. 23; cursivering door Brøgger.
53. Suzanne Brøgger, VL, p. 156 - 157.
54. Sigmund Freud, C.R. 3, p. 126 - 127; G.W. XIV, p. 462 - 463.
55. Sigmund Freud, Hoofdlijnen, p. 21, G.W. XVII, p. 71. Zie ook C.R. 3, p. 189; G.W. XV, p. 20.
56. Susie Orbach & Luise Eichenbaum, o.c., p. 113. De auteurs spreken mijns inziens ten onrechte over een 'volwassen' relatie.

57. Lillian B. Rubin, o.c., p. 59. "Huwelijk" is mijns inziens een ongelukkig gekozen term.
58. Zie Rudolf Boehm, "*Aan het einde van een tijdperk*. Filosofisch-economische aantekeningen", Het Wereldvenster, Weesp en EPO, Berchem, pp. 87 - 88.
59. Suzanne Brøgger, Brøg, p. 89.
60. - Geweld, agressie is niet gelijk aan konflikt, maar is juist konfliktmijding. Men wil het konflikt met de tegenstander vermijden door hem te vernietigen of tenminste toch te onderdrukken. Zie Rudolf Boehm, o.c., p. 82 - 84. Voor het onderscheid tussen structureel en revolutionair geweld, en terreur, zie mijn artikels: "Principiële overwegingen voor een nieuw politiek alternatief" in *Kritiek 8*, Gent, november 1984, pp. 104 - 114; en "Exterminisme en klassenstrijd" in *De Nieuwe*, Brussel, 26 januari 1984, nr. 1027, pp. 19 - 20.
- Ruzie als hevige woordenstrijd is ook een poging om harmonie in een gezamenlijke beslissing te realiseren.
61. Ik zie hierbij af om dit uitgebreid aan te tonen aan de hand van Freuds geschriften, omdat dit een nauwgezette - en binnen dit kader dus te uitgebreide - interpretatie van en discussie met Freud impliceert. Toch wens ik hierbij nog volgende, op het eerste gezicht contradictoire zaken aan te stippen, gebaseerd op gegevens die men in *Das Unbehagen in der Kultur* kan vinden:
- het cultuurproces dat een door Eros gestelde taak is, vereist de *inperking van het seksuele* (C.R. 3, p. 167 en 133; G.W. XIV, p. 499 en 467 - 468)
 - de cultuur die aan een *immanente erotische aandrift* gehoorzaamt, die haar gebiedt de men-

sen tot een innig verbonden massa te verenigen, kan dit doel alleen bereiken door het schuldgevoel voortdurend te versterken; het schuldgevoel dat als oorspronkelijk motief de *angst voor liefdeverlies* heeft, wordt versterkt door *onderdrukking van agressieve driften* (C.R. 3, p. 150, 159 en 165; G.W. XIV, p. 483, 492 en 498).

- "het is altijd gemakkelijk een groot aantal mensen in *liefde* aan elkaar te binden, mits er maar genoeg anderen overblijven op wie zij hun agressie kunnen uitleven." Dit is een *gemakzuchtige* en betrekkelijk onschuldige *bevrediging van de agressieve neiging*, die het de leden van de gemeenschap gemakkelijker maakt elkaar trouw te blijven. (C.R. 3, p. 138 - 139; G.W. XIV, p. 473 - 474)

- het cultuurproces dat als belangrijkste doel het tot een *eenheid* samensmeden van de menselijke individuen heeft, lijkt het best te slagen als men zich niet hoeft te bekommeren om het *geluk* van de mensen. (C.R. 3, p. 168; G.W. XIV, p. 500)

(Alle cursiveringen zijn van mijn hand.)

62. Zie mijn artikel "Konflikt en kultuur. Een kritiek op 'Brave New World'-voorstellen van C.W. Rietdijk" in Luk De Vos en Marc Moens (red.) : "*Nieuw Rechts. Filosofie en praktijk*" (Exa, Antwerpen - Oregon, 1983) (*Restant*, X, 4) p. 134 - 136.
63. Ibidem, mijn cursivering. Voor het verband tussen het konfliktuele en de links-rechts-onderscheiding, zie mijn artikels : "Links en objectiviteit. Een repliek op Rietdijks antwoord" in *Restant*, XI, 1 (Antwerpen, 1983), p. 275 - 286; en "Tolerantie en fascisme" in *Vlaams Marxistisch Tijdschrift* (Gent, 1983), 17° Jg, nr. 1, p. 40 - 44.

64. Heel wat kritiek op het kapitalisme vertrekt - mijns inziens verkeerd - vanuit dit aanvoelen. Zie mijn notitie "Over twee soorten onbehagen (in het kapitalisme)" in *De Nieuwe*, 17 juni 1982, nr. 947, p. 14.
65. Vandaar het grote succes van het kapitalisme, de euforie voor de nieuwe technologieën, en het uitblijven van de proletarische revolutie. Zie mijn "Principiële overwegingen voor een nieuw politiek alternatief", o.c., p. 80 - 114.
66. Suzanne Brøgger, *Brøg*, p. 151.
67. Sigmund Freud, P.T. 1, p. 99; G.W. XIII, p. 3.
68. Sigmund Freud, P.T. 1, p. 100; G.W. XIII, p. 4.
69. Sigmund Freud, P.T. 1, p. 101; G.W. XIII, p. 5.
70. Sigmund Freud, P.T. 1, p. 154; G.W. XIII, p. 60, cursivering door Freud.
71. Sigmund Freud, P.T. 1, p. 101; G.W. XIII, p. 4 - 5.
72. Deze term wil ik hier invoeren ter onderscheiding van het latere "lust-in-spanning-principe".
73. Sigmund Freud, P.T. 1, p. 162; G.W. XIII, p. 68. Freud zou hier beter spreken van orgasme, dat ook niet coïtaal kan zijn, in plaats van geslachtsdaad.
74. Sigmund Freud, P.T. 1, p. 17, fn. 8; G.W. VIII, p. 232, fn. 1.
75. Ibidem.
76. Sigmund Freud, P.T. 1, p. 172, G.W. XIII, p. 372.

77. Freud thematiseert deze twee soorten lustprincipes niet, maar in zijn *Abriß der Psychoanalyse* (Hoofdlijnen, p. 80 - 81; G.W. XVII) schrijft hij : "De overweging dat het lustprincipe een vermindering, en au fond misschien een verdwijning van de behoeftespanningen (*Nirwana*) eist, mondt uit in vooralsnog miskende relaties tussen het lustprincipe en de beide oerkrachten Eros en doodsdrijf." (cursivering door Freud) Een onderscheid tussen een erotisch lustprincipe (lust-in-spanning-principe) en een thanatisch lustprincipe (lust-in-rust-principe) dringt zich mijns inziens op.
78. Sigmund Freud, K.B. 1, p. 145, p. 145, fn. 6; G.W. V, p. 114, fn. 1.
79. Sigmund Freud, K.B. 1, p. 61, fn. 2; G.W. V, p. 33, fn. 2.
80. Sigmund Freud, K.B. 2, p. 186 - 187; G.W. VIII, p. 79 - 81, cursivering door Freud.
81. Onder punt 2 hebben we in de mythe van Aristophanes uit Plato's *Symposium* het "verlangen aaneen te groeien" geïnterpreteerd als 'baarmoederverlangen'. Freud haalt echter deze mythe aan om het ontstaan van de seksualiteit in de mens te belichten. Tussen seksualiteit en 'baarmoederverlangen' moet er dus wel een verband zijn. Zie ook Lillian B. Rubin, o.c., p. 111.
82. Sigmund Freud, K.B. 1, p. 110; G.W. V, p. 80 - 81.
83. Sigmund Freud, K.B. 1, p. 110, fn. 10; G.W. V, p. 81, fn. 1. Een bewustzijnsverlies valt volgens Freud "op het hoogtepunt van elke intense seksuele (ook auto-erotische) bevrediging te bespeuren ..." (Sigmund Freud, K.B. 2, p. 109; G.W. VII, p. 239)

84. Sigmund Freud, K.B. 1, p. 110 - 111, fn. 12; G.W. V, p. 81, fn. 2.
85. Sigmund Freud, K.B. 1, p. 111; G.W. V, p. 82. De lust-als-rust heeft volgens mij nog een eerdere belevenis als herinnerde lusttoestand, namelijk het verblijf in de moederschoot.
86. Sigmund Freud, K.B. 2, p. 195; G.W. VIII, p. 89. Arnold Böcklin (1827 - 1901) was een Zwitsers schilder en beeldhouwer.
87. Suzanne Brøgger, Brøgg, p. 157.
88. Sigmund Freud, P.T. 1, p. 133; G.W. XIII, p. 37.
89. Sigmund Freud, K.B. 2, p. 194; G.W. VIII, p. 88.
90. Sigmund Freud, K.B. 2, p. 190 - 191; G.W. VIII, p. 84. Freud stelt dat - afgezien van de talrijke vormen van angst - de psychische impotentie de aandoening is waarvoor het meest de psychoanalytische hulp wordt ingeroepen (K.B. 2, p. 185; G.W. VIII, p. 78). Ook de angst is echter nauw verweven met het verlaten van de baarmoeder. "De geboorte is niet alleen het allereerste gevaar, maar ook het prototype van alle latere gevaren waarvoor wij angst gevoelen, en aan de geboorte-ervaring hebben wij waarschijnlijk de affectieve uitdrukking overgehouden die wij angst noemen. *Macduff* uit de Schotse sage, die niet door zijn moeder was gebaard maar uit het moederlijf werd gesneden, heeft daarom ook de angst niet gekend." (Zie Shakespeare, *Macbeth*, vijfde bedrijf, zevende toneel) (K.B. 2, p. 178; G.W. VIII, p. 76; cursivering door Freud) Het 'baarmoederverlangen' zou dus wel eens het centrale begrip moeten zijn in de psychoanalytische praktijk.

91. Sigmund Freud, K.B. 2, p. 189; G.W. VIII, p. 82 - 83.
92. Sigmund Freud, K.B. 2, p. 193; G.W. VIII, p. 86 - 87.
93. Sigmund Freud, Hoofdlijnen, p. 80; G.W. XVII, p. 129.
94. Ibidem.
95. Sigmund Freud, P.T. 1, p. 102; G.W. XIII, p. 6 (cursivering door Freud)
96. Sigmund Freud, P.T. 1, p. 21; G.W. VIII, p. 235 - 236.
97. Sigmund Freud, P.T. 1, p. 173; G.W. XIII, p. 373. Uit het feit dat Freud hier van een onlustspanning in plaats van lustspanning (of lust/onlust-spanning) spreekt, blijkt dat hij zijn standpunt uit 1920 in 1924 nog niet volstrekt verlaten heeft.
98. Suzanne Bréger Bréger n 152.

aturaal beschreven
 erdedigde "Brave New
 ij die onderdrukt en
 un seksuele behoeften
 rtikels : "Konflikt en
 ave New World'-voor-
 o.c., en "Links en
 op Rietdijks antwoord",

34 - 135 en p. 139 -
 44 - 45. Freud uit
 het bestaan van deze
 blimeerde erotische

spanningslust, omdat hij wil vasthouden aan het regressieve of conservatieve karakter van elke drift. Daar ik - onder punt 2 - de algemeen-geldigheid van dit conservatief of regressief karakter van elke drift in twijfel trek, meen ik dat zo'n erotische vervolmakingsdrang wel kan bestaan.

101. Geciteerd door Suzanne Brøgger, WDL, p. 125, cursivering door Brøgger.

*

* *

WAT MOETEN VROUWEN MET IVAN ILLICH ?

Gerda Van den Enden

Wie zich maatschappij- en cultuurkritisch engageert, zich inlaat met het denken omtrent de emancipatie van de menselijke verhoudingen en de voorwaarden voor een beter of gelukkiger 'samen-leven', kon tot op heden moeilijk voorbijgaan aan de figuur van Ivan Illich. Ongetwijfeld heeft hij op dit terrein - via een niet aflatende stroom van opmerkelijke publikaties gedurende de voorbije 15 jaar - zijn sporen verdiend. Zeker niet 'au sérieux' genomen in traditioneel-wetenschappelijke kringen - en overigens door vele sympathisanten weleens 'met-een-korreltje-zout-genomen' - vond elk van zijn toch minstens 'kontroversiële' geschriften, telkens weer de weg naar een breed geïnteresseerd lezerspubliek. Hij was ook één van die mannelijke cultuurcritici die reeds vroeg aanvoelden dat een denken omtrent een gelukkiger samen-leven geen abstractie kan maken van de cultureel-maatschappelijke verhoudingen tussen mannen en vrouwen - zij het dan ook dat dit besef aanvankelijk eerder deel uitmaakte van zijn bredere interesse voor het lot en de rol van minderheidsgroepen in onze moderne geïndustrializeerde maatschappij. In 1973 reeds - in zijn boek 'Naar een nieuwe levensstijl' - stak hij een waarschuwende vinger uit naar vrouwen en de groeiende vrouwenbeweging ... volgens hem 'gedoemd om door hun eigen intentie verslagen te worden'.

- *cit.p.108* : 'Zolang een minderheid optreedt om haar aandeel in een op expansie gerichte maatschappij te vergroten, zal het eindresultaat een sterker gevoel van minderwaardigheid voor de meeste van haar leden zijn'.

Weinig hoopgevend voor vrouwen, begaan met het lot van hun medevrouwen, maar duidelijk was het laatste woord hier niet gezegd en was veel afhankelijk gesteld

van de mogelijke incorporatie van een 'cultuurkritische reflex' in de strategie van de vrouwenbeweging. Illich had toen nog niet tevéél gezegd ... de grondintuities die hij had waren bij verre na niet uitgekristalliseerd ... vrouwen vroegen zich af 'waarheen met I. Illich' en legden hem (voorlopig althans) terzijde.

In 1983 dan - 10 jaar later - verschijnt '*GENDER*', een boek uitsluitend gewijd aan de cultureel-maatschappelijke verhoudingen tussen mannen en vrouwen. De draad weer opgenomen? Een *MUST* zou je zo zeggen voor al wie - na meer dan 15 j. engagement en het over bijna alle Westerse universiteiten geïnstitutionaliseerd zijn van 'vrouwenstudies' - een beetje beteuterd en moe een bepaalde periode voelt aflopen. Een extra 'must' voor mij ook, wellicht mede omdat de verwachte reacties grotendeels uitbleven. Waarom? De lektuur van 'Gender' zou me wellicht het antwoord brengen op deze vraag, en zo geraakte ik gedurende vele uren letterlijk 'verdiept' in I. Illich.

Om eerlijk te zijn, op zijn minst een 'ongewoon' geschrift, de argeloze lezer aanvankelijk als het ware totaal verrassend en overrompend in al zijn méér dan gewoon-kontroversiële, onverwachte waardegeladenheid. Een geschrift dat niet zómaar in het verlengde ligt van Illich's vroegere uitlatingen, en er - zelfs inachtgenomen de introductie van een nieuw begrippenkader - tegelijkertijd toch ook weer niet finaal onverenigbaar mee is. Een geschrift dat de (h)erkenning en de fixatie onderstelt van een nieuwe 'gevoeligheid', uitmondend in de concentratie op een nieuw absoluut focus-point, en in een soort radikalisering die waarschijnlijk velen - die tot hiertoe weliswaar Illich's theorieën niet 'als zoektoek' hebben geslikt, maar toch wel bereid bleken hem verregaand krediet te verlenen - nu definitief zal doen afhaken.

Maar laat ik niet al te zeer vooruitlopen op het oordeel van de lezer en op een persoonlijke kritiek die alleszins de voorafgaandelijke samenvatting vergt van Il-

lich's betoog.

*

Welk is eigenlijk het opzet van Illich ? Aan welke zgn. kontroversiële inhouden, standpunten en waardegeladenheid refereer ik in voorgaande passage ? Daarover wil ik het hebben in de eerstvolgende bladzijden.

In 'Gender' komt Illich voor het eerst met volgende opzienbarende meervoudige stelling, die zegt ...

1. ...dat de meest fundamentele, onherroepelijke breuk in onze geschiedenis, tussen heden en verleden - gewoonlijk beschreven als de overgang naar een kapitalistische productiewijze (1) - wordt uitgemaakt door de teloorgang en vervanging van wat hij noemt '*vernacular Gender*' (2) door '*economic Sex*' (3);

2. ...dat deze overgang als onvermijdelijke implicatie heeft dat vrouwen tot '*2nd sex*' worden gedegradeerd;

3. ...dat iedere verdere expansie van ons modern Westers industrieel systeem onvermijdelijk leidt naar méér diskriminatie van vrouwen.

Vanuit de afwijzing van wat hij noemt 'het centralistisch perspectief' van de historische wetenschap, gebaseerd op een verzameling van 'key-words' (4), beoogt hij het schetsen van een background, de elaboratie van concepten en categorieën die moeten toelaten binnen een 'geschiedenis van de *schaarste*' (5) het onderscheid te maken tussen 'gender' en 'sex', om aldus op een meer bevredigende manier te kunnen spreken over heden en verleden.

Deze summiere omschrijving van Illich's theorie en opzet is ongetwijfeld ontoereikend om de goedwillige lezer van dit artikel in staat te stellen zich een toch minimum adequaat beeld te vormen van het precieze 'wat', 'hoe' en 'waartoe' van dit boek. Daarvoor is het nodig de auteur van iets naderbij te volgen in het verloop van zijn uiteenzetting.

- "*History of 'GENDER' // 'History of 'SCARCITY'*" :

Illich kontesteert dus de opvatting van onze geschiedenis als een continu proces, waarbij verleden en heden breukloos in elkaar zouden overgaan. Hij meent een fundamentele diskontinuiteit of breuk te ontwaren, die antropologisch samenvalt met het definitief teloorgaan van 'gender', en waardoor onze geschiedenis wordt opgesplitst in een verleden 'History of Gender' (tot ± eind 18de, begin 19de eeuw), gekenmerkt door de heerschappij van 'vernacular gender', en een moderne 'History of Scarcity', ingaand op datzelfde moment met de instauratie van een 'regime of economic sex' onder de assumptie van schaarste (6). Met deze diskontinuiteitsstelling kontesteert Illich de eerste van wat hij noemt twee grote mythen van onze industriële samenleving (7), nl. deze omtrent haar 'seksuele' voorgeschiedenis.

Gender en *Sex* zijn onderling onvergelijkbaar, onvertaalbaar naar elkaar toe, behalve in dié zin dat voor beide termen, anatomie de grondstof heeft geleverd, echter getransformeerd tot sociale realiteit.

- '*Vernacular GENDER*' :

'Vernacular gender' - alhoewel in zijn konkrete incarnatie steeds specifiek aan een bepaalde tijd en plaats gebonden - is als verschijnsel universeel kenmerkend voor alle pre-industriële samenlevingen. Het maakt deel uit van de 'subsistence'-gerichte leefstijl van een gesloten gemeenschap, waar ieder recht heeft op het gebruik van de 'commons' (8) om te voorzien in het eigen levensonderhoud en dat van de zijnen, gaande tot en met de productie van eenvoudige waren ('simple commodities'). Een levensstijl dus, gekenmerkt door de afwezigheid van opsplitsing tussen productie en consumptie, gebaseerd op een ambigue-asymmetrisch-complementaire dualiteit (9) van twee strikt onderscheiden mannen- en vrouwenwerelden ('gender domains'), waar telkens ingevolge de eigen, specifieke 'gender divide' minutieus bepaald is :

- wie-wat-waar-hoe-en-wanneer-doet-denkt-en-zegt, en
- waar-wanneer-en-hoe mannen en vrouwen elkaar ontmoeten.

De wijze waarop en de mate waarin de twee genders door elkaar vervlochten zijn en/of opgesplitst, maakt het eksklusieve karakter uit van elk 'Wij-hier-en-nu' afzonderlijk.

- '*Economic SEX*' :

'Economic sex' daarentegen is - als typisch modern en uniek westers historisch verschijnsel - inherent aan een geïndustrializeerde samenleving, geënt op de onderstelling van schaarste en het principe van ongelimiteerde industrieel-ekonomische groei. M.a.w., aan een open systeem,

- gekenmerkt door de overheersend ekonomische bestaanswijze van 'homo oeconomicus' (10),

- waar de vroegere 'commons' zijn omgevormd tot publieke of private hulpbronnen voor de intensieve industriële productie van kapitalistische marktwaren (goederen & diensten), waarvan overigens productie en konsumptie strikt gescheiden zijn en schaars, want beperkt en in ongelijke mate toegankelijk,

- waar 'mannen' en 'vrouwen' - voor het eerst in de geschiedenis niet in eerste instantie als dusdanig (h)erkend, maar geïdentificeerd als theoretisch gelijke 'menselijke wezens' (achteraf ingevolge een optredende polarisering van gemeenschappelijke kenmerken weliswaar 'geseksueerd') - als hebzuchtige, elkaar benijdende individuen of 'economic neuters' met elkaar in competitie treden, als tegelijkertijd 'subject' en 'klant' voor de bevrediging van hun basisbehoeften in stijgende mate afhankelijk van de productie en konsumptie van marktwaren.

En hier zijn we dan meteen op het punt gekomen, waar we naar het tweede deel van Illich's stelling kunnen overgaan, inhoudend dat een regime gebaseerd op 'economic sex' onvermijdelijk de degradatie van de vrouw tot 'tweede sekse' met zich brengt.

- '*Economic SEXISM*' :

Even onterecht als het voor Illich is 'gender' en 'sex' in elkaars verlengde te zien, is het volgens hem on-

History of Gender

- Aegis of Gender :

men women
(masculine) (feminine)

= 'ambiguous asymmetric complementary duality'

- 'Vernacular', 'subsistence' life-style :

(production = consumption)
(closed community)
('commons')

- 'patriarchal dominance' :

= 'a relative Power Imbalance under conditions of asymmetric gender complementarity'

- vernacular gendered speech

- 'metaphor'/analogy/poetry

- complex kinship relations between families.

eind 12de e. →

begin 13de e. →

'Broken Gender'

period

← production of
+ 'simple commodities'

- continued reliance on gendered subsistence

of witchcraft !

- household model :

= 'conjugal couple'

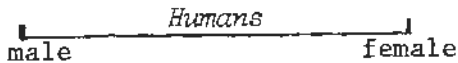
↓
Surplus (simple comm.p.)

(=geschikte productie-eenheid)

History of Scarcity

eind 18de e. →
 begin 19de e.

- Regime of Sex :



= result of *polarization* in common characteristics of all '*human beings*'.

-*Economic, industrial* life-style

= intensive commodity production
 (production // consumption)
 (open universe)
 (public or private '*resources*')
 - '*economic sexism*' :

= hierarchic *power* distribution

→ women = 2nd sex ! :

1. — male paid *wage-labor*

↘ female unpaid *shadow-work*

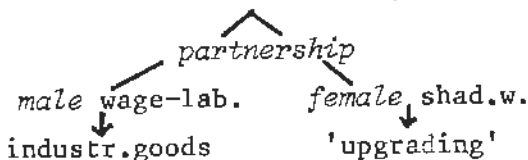
2. inside wage labor s. : - reported
- unreported

3. inside nether s. of
 shadow work

- taught sexed '*mother tongue*' (key-w.)

- '*science*' : centralistic perspective

- *household model* : = conjug.ec.unit



(= geschikte *konsumptie-eeenheid*)

Loss of gender

juist patriarchale onderdrukking van vrouwen en modern seksisme te beschouwen als slechts verschillende incarnaties van éénzelfde universeel euvel. Overigens is het volgens hem zó dat, waar dominantie van mannen over vrouwen in op gender gebaseerde samenlevingen *mogelijk* is, diskriminatie van vrouwen onder een economisch regime in alle omstandigheden *onvermijdelijk* is. Cfr. volgende uitspraken :

- *cit.p.34* : 'Sexism is clearly not the continuation of patriarchal power relations into modern societies'.

en - *cit.p.178* : 'While under the reign of gender woman *might* be subordinate, under *any* economic regime they are *only* second sex'. (mijn cursivering !)

Waar 'gender' heerst en Illich het heeft over een mogelijke 'power imbalance under conditions of asymmetric gender complementarity', of nog, over 'relative dominance of male, domains over that of females', gebruikt hij de term 'patriarchaat', als synoniem voor een 'patroon van mannelijke dominantie'. Ten aanzien van geïndustrializeerde samenlevingen spreekt hij over 'economic sexism' in de zin van toenemende diskriminatie of achterstelling van vrouwen, als noodzakelijk gevolg van de geseksueerde polarisering van 'genderless work' van 'economic neuters'. Of m.a.w., van de gepolarizeerde *humanisering* van individuele mannen en vrouwen, en de *neutralisering* van arbeid. Als verklaring voor deze diskriminatoire uitwerking, ziet Illich de onvermijdelijk 'hiërarchische' distributie van genderloze, homogene 'macht' tussen theoretisch gelijke individuen (in tegenstelling tot de weliswaar asymmetrische, maar 'complementaire' machtsverdeling op grond van gender), en het feit dat daar waar mannen en vrouwen in competitie treden op zgn. gemeenschappelijk-neutraal terrein, mannen systematisch en onvermijdelijk de bovenhand halen (!).(11)

Bij de beschrijving dan van het proces van groeiend economisch seksisme, vertrekt Illich van de opsplitsing van de industriële economie in 3 sectoren, nl. 'reported' en

'unreported' economy (verenigd door het kenmerk van 'betaalde' arbeid en oorspronkelijk en nog steeds hoofdzakelijk gereserveerd voor mannen), versus wat Illich noemt 'the nether economy of shadow work', tot nog toe overwegend arbeidsterrein van vrouwen. Ter verduidelijking van deze opsplitsing, hanteert Illich het metaforisch beeld van de drijvende ijsberg, waarvan de boven het water uitstekende, zichtbare piek (overigens slechts van één kant waarneembaar - 'reported' economy - terwijl de andere kant - 'unreported' economy - kan verondersteld worden) slechts een klein gedeelte uitmaakt, vergeleken bij de veel grotere massa die - verborgen onder het wateroppervlak - het geheel drijvende houdt (= 'shadow work') (12). Dit geheel is gekristalliseerd uit het water, uit 'gendered subsistence'. Geen enkel van de 3 delen komt voor - behalve marginaal dan - in pre-industriële samenlevingen.

Uitgaande van deze vergelijking, komt alvast de eerste grote concrete betekenis van economisch seksisme in zicht, nl. de praktische seksuele opsplitsing of seksuele polarisering van theoretisch-economisch-neutrale arbeid in 'betaalde' *loonarbeid* voor mannen, en 'onbetaald' huishoudelijk werk als *schaduwwerk* voor vrouwen. Op dit punt gekomen, beklemtoont Illich nogmaals nadrukkelijk het volledig nieuwsoortig karakter van de huishoudelijke arbeid van moderne vrouwen :

- *cit.p.46* : 'They (women) were ... to be bound with even greater inequality to work that did not exist before wage labor came into being'.

Terwijl de huishoudelijke bezigheden van vrouwen in een traditionele samenleving het eenvoudige resultaat zijn van de toewijzing en verdeling van cultureel bepaalde concrete taken, heeft het huishoudelijk werk van de moderne vrouw een nieuwe 'economische' betekenis, in eerste instantie te verstaan vanuit de tegenstelling betaald/onbetaald werk, maar ook vanuit het nieuwe gegeven dat door de industrie speciale apparatuur geproduceerd wordt voor de uitvoering van dit schaduwwerk.

Verdere expansie van het bestaande systeem betekent ver-

dere uitbreiding van de 'nether sector'. Overigens is volgens Illich het onbetaald verrichten van schaduwwerk (in zijn totaliteit evenwel niet uitsluitend terug te voeren tot 'huishoudelijk' werk van 'vrouwen') de meest fundamentele voorwaarde voor de toenemende afhankelijkheid van het gezin van de konsumptie van industriële goederen en diensten. Zelfs mits toenemende productie van deze waren door robots, is geen industriële samenleving denkbaar zonder schaduwwerk. In een dergelijk systeem, waar economische waren - bekomen via de opbrengst van loonarbeid - 'upgraded' moeten worden voor konsumptie, is het moderne huishouden, gebaseerd op het heteroseksuele buwelijksverbond tussen 2 geseksueerde partners ('a woman keeping a home for a married wage earner'), duidelijk *de* geschikte eenheid.

Naast en tegelijkertijd nu met deze eerste en waarschijnlijk meest fundamentele uiting van economisch seksisme - die individuele mannen en vrouwen tegenover mekaar stelt als respectievelijk *betaalde* 'loontrekkers' en *onbetaalde* 'schaduwwerksters' - manifesteert de diskriminatie zich ook op het specifieke terrein van de loonarbeid zelf.

Voor wat betreft de empirische gegevens die deze stelling moeten bevestigen, verwijst Illich naar het uitgebreide, meer dan afdoende bewijsmateriaal dat gedurende de voorbije 2 decennia werd verzameld en gepubliceerd, vooral mede onder druk van de vrouwenbeweging, en ingevolge de theoretisch-wetenschappelijke activiteiten van de geleidelijk overal op gang gekomen en geïnstitutionaliseerde zgn. 'vrouwenstudies' (13). Uit deze gegevens kan worden afgeleid dat - voor wat betreft de 'reported' sector (14) - nog steeds geldt dat :

- zeer dikwijls ongelijk loon voor gelijk werk wordt uitbetaald;
- méér vrouwen tewerkgesteld zijn in lage dan in hogere functies;
- het aandeel of de participatiegraad van vrouwen in de totaliteit van de bestaande loonarbeid, kleiner is dan die van mannen.

Overigens is voor Illich de enig relevante konklusie die

uit alle studiemateriaal naar voren komt, deze van de steeds breder wordende inkomenskloof tussen mannen en vrouwen, vergelijkbaar met de kloof binnen de Noord-Zuid relatie (15), en gelijke tred houdend met de stijgende institutionalisering van anti-vrouwendiskriminatieve tendenzen (zij het in de vorm van wetsbepaling, opvoeding (16) of via acties uitgaande van een georganiseerde vrouwenbeweging). De verwijding van deze inkomenskloof - zo beoogt Illich - kan inderdaad overal worden vastgesteld na de Tweede Wereldoorlog (17). En op dit ogenblik is het overigens zó dat - in vergelijking met 100 jaar terug - er op wereldvlak nog steeds geen wijziging is opgetreden in de verhouding tussen het gemiddelde jaarloon van de gemiddelde full-time werkster en dat van haar mannelijke tegenhanger (verhouding nl. van 3 tot 5). De zgn. 'voortuitgang' bewerkstelligd onder druk van een anti-diskriminatoire beweging, heeft weliswaar lotsverbetering gebracht voor een beperkte elite van vrouwen, maar méér diskriminatie voor de meerderheid. De illusoire belofte van 'steeds meer gelijkheid voor meer vrouwen' ontmaskerd : 'nowhere are women establishing a female regime ... no Amazonia in sight !'. Op dit punt gekomen wordt duidelijk, dat Illich's principe van de 'contra-productiviteit' - reeds jaren als spil van zijn cultuurkritiek fungerend en uitvoerig beschreven i.v.m. het functioneren van enkele grote industriële instituties als bv. onderwijs, geneeskunde, vervoer, maatschappelijke dienstverlening (18) - ook hier weer opduikt, en als evenzeer toepasselijk wordt geacht m.b.t. de gevolgen van de recente institutionalisering van feministische tendenzen.

Ten slotte voorziet Illich een derde, nieuwe manifestatie van economisch seksisme, deze keer vrouwen bedreigend op het eigenlijke terrein van schaduwwerk zelf, en te verklaren vanuit de toename van dat werk naarmate de hoeveelheid beschikbare loonarbeid afneemt en nog steeds verder zal afnemen. Deze nieuwe aanval op de positie van vrouwen is volgens Illich andermaal mogelijk (en zelfs onvermijdelijk) door het neutraal-economisch karakter van arbeid.

Alhoewel schaduwwerk tot op heden hoofdzakelijk de zorg van vrouwen was ingevolge de secundaire, geseksueerde polarisering van onbetaald werk, blijft het even fundamenteel genderloos als loonarbeid. Bovendien beklemtoont Illich nogmaals, dat de sector van de 'nether economy' niet beperkt blijft tot alleen maar huishoudelijk werk, en bijgevolg niet als exclusief vrouwelijk terrein kan beschouwd worden. Ter illustratie van niet-huishoudelijk schaduwwerk, uitgevoerd ook door mannen, haalt Illich het voorbeeld aan van de man die iedere dag op en neer pendelt naar zijn werk, aldus zijn eigen marktwaarde van economische arbeidskracht opvoerend tot op het niveau vereist voor consumptie.

Illich voorziet voor de toekomst dat meer en meer werkloze mannen zullen veroordeeld worden tot de 'nether sector', waar zij met vrouwen de konkurrentieslag zullen aangaan om het minst zware en meest ego-bevredigende zgn. 'self-help' werk. Hetzelfde fenomeen zal zich ook voordoen (19) binnen het gezin, op het vlak van de zorg voor kinderen en de specifiek huishoudelijke taken, met als gevolg een nieuwe verschuiving of verdringing van de vrouw naar de onzichtbare 'marge' van een eentonig werkterrein.

Seksisme dus alom en ten top gevoerd ... als onvermijdelijk korrelaat van een expansionistisch economisch systeem.

- *Het principe van 'NEGATIEVE GROEI' :*

Voor Illich is de konklusie duidelijk : seksisme kan alleen 'gereduceerd' worden onder volgende noodzakelijke - alhoewel weliswaar onvoldoende - voorwaarden, nl.

- economische inkrimping;
- de expansie van niet-economische, niet-markt-gebonden vormen van 'subsistence' (= 'the recovery of the commons').

Als motief voor het bepleiten van een politiek van negatieve groei, komt het streven naar reductie van seksisme bij Illich in derde instantie, naast 2 andere motieven, nl. :

- het voorkomen van verdere degradatie van het milieu, en
- de opheffing van het effect van contraproductiviteit.

Illich richt zich dan ook met zijn uiteenzetting tot diegenen, wier handelen geïnspireerd wordt vanuit één van deze motieven (cfr. de vredesbeweging, ekologische of milieugroeperingen, de vrouwenbeweging), in de hoop op een mogelijke strategische krachtenbundeling in de toekomst.

- *'Broken GENDER'* :

Illich's stelling is nu wel duidelijk. De geschiedenis vertoont een grote breuk. Deze breuk wordt uitgemaakt door de teloorgang van 'gender'. Voor altijd verloren ... onherroepelijk verlies ... begin, zo lijkt het wel, van alle kwaad !

Hoe is deze breuk er gekomen ? Een plots, overrompend gebeuren ? Een geleidelijk proces misschien ? Vanuit welke kontekst te verstaan ? Welke beïnvloedende factoren hebben meegespeeld, hebben de definitieve breuk voorbereid ? Deze vragen bleven tot hiertoe onbeantwoord. Illich wijdt er een passage aan, handelend over de periode gaande van de 12de/13de eeuw tot aan de definitieve breuk, en gekenmerkt door het fenomeen van 'broken gender'.

Alhoewel nog steeds hoofdzakelijk 'subsistence'-georiënteerd, is deze periode toch gekenmerkt door de toenemende productie van eenvoudige, verhandelbare waren ('simple commodities' (20)), 'surplus' dat geëxtraheerd kon worden uit 'gendered wedlock', een nieuw type van huwelijk dat voor het eerst verschijnt tijdens de 11de eeuw, met als aanvankelijk oogmerk het creëren van een band tussen twee 'gendered' co-producenten van rente. De Kerk verheft deze wederzijdse overeenkomst tot sacrament en aldus wordt het echtpaar tot gewijde institutie. Met het voortschrijdend civilisatieproces wordt dit wettelijk huwelijk opgelegd aan de lagere klassen, tegelijkertijd plaatselijke gewoonten en normen vervangend door christelijke fatsoensregels, als criterium

voor 'gendered' gedrag. Dit gendered echtpaar functioneerde historisch gezien als een unieke economische onderneming; meer aangepast aan nieuwe en veranderende technieken, geschikt voor het produceren van een hoog niveau aan verhandelbare waren, en tegelijkertijd toch relatief onafhankelijk van op de markt verhandelde konsumptiewaren, vermits nog steeds verder steunend op complex 'gendered subsistence'. Het dient overigens zorgvuldig onderscheiden te worden van het genderloos economisch partnership tussen een loonarbeider en een schaduwwerkster, kenmerkend voor een beschaving gebaseerd op 'economic sex'.

Uit wat voorafgaat kan reeds worden opgemaakt dat de Kerk ongetwijfeld geen neutrale plaats heeft ingenomen in een evolutie 'weg-van-gender'. Illich aarzelt dan ook niet de universalizerende Kerk - ontstaan in de late middeleeuwen - mede verantwoordelijk te stellen als voorbereidster van de uiteindelijke breuk. Deze Kerk - haar oorspronkelijke gedaante van behoedster van de zuiverheid en de juiste interpretatie van haar leer ontgroeid - gaat zich meer en meer richten op de *universalisering* van bepaalde 'gedragsregels', en bijgevolg op de controle van de naleving daarvan, door een 'curate' of 'pastor'. Deze voorloper van de moderne priester - en van de moderne professionele dienstverlener in het algemeen - werd 'zorgdrager' van huishoudens samengesteld uit *individuele* gelijke zielen. Bedoelde controle op de kennis en naleving van een *unisex* kerkelijke *wet* werd - via de institutionalisering van de periodieke 'biecht' in de 12de eeuw - mede mogelijk gemaakt door de invoering van het begrip *geweten* (21), als beoogd resultaat van 'opvoeding' of interiorisering van kerkelijke voorschriften en verboden, en zich richtend tot '*de mens*'. Cfr. volgend citaat p. 153 :

- 'Church law *did* pioneer sexism by ruling on the consciences of equally immortal souls capable of committing the same sin with different bodies. By equating in terms of sin; the transgressions of the same law

by both men and women, it laid the foundation for sexist codes'.

Dat hierdoor - samen met het cultiveren van de heteroseksuele huwelijksband van het nieuwe 'echtpaar' -

1) verschuivingen veroorzaakt werden van de grenzen, telkens bepaald door de bestaande lokale 'gender divide',

2) onverenigbaarheden en spanningen optraden tussen de respectieve imperatieven van 'gender probity' enerzijds, en het vervangende moderne 'christelijke geweten' anderzijds - lijkt onvermijdelijk.

Deze trend van universalizerende, genderloze humanisering meent Illich ook te ontwaren in het eveneens uit de late middeleeuwen daterende nieuwe beeld van Maria, als nieuw universeel symbool van *de* vrouw toegesproken als 'de enige van haar sekse' tegenover vroeger 'de gezegende onder alle vrouwen'. Het meest kenmerkende resultaat van al deze pogingen tot manipulatie en inbreuken op de lokale gender-cultuur, is dan ook het fenomeen van de 'heksenvervolging', Europa teisterend vanaf de Renaissance tot de late Verlichting. Voor Illich kan de *heks* niets anders zijn dan het 'epitome' van de vrouw die het verlies van vernaculair gender kontesteert, de inkarnatie van een nieuw soort angst, de 'priesteres-van-het-tijdperk-van-gebroken-gender' !

Tot hier dan de samenvatting van Illich's betoog, bedoeld als uitgangspunt voor een kritische evaluatie. Hierbij valt mij op :

- hoeveel gemakkelijker dergelijke evaluatie zou zijn, indien men alleen maar voorgaande synthese ter beschikking had ...

- hoeveel moeilijker het daarentegen wordt om het geheel van de zich tijdens de lectuur van de tekst zelf opdringende, relevante kritische aanmerkingen, op een tegelijk bondige en eenvoudig-systematisch-voortschrijdende manier tot een eenheid te verwerken.

Een dergelijke globale evaluatie is mogelijk, maar tegelijkertijd onvoldoende, indien men een toch minimum

adekwate weergave beoogt van het voortdurend zich opdringen van - zeggen we maar ... openlijke 'partijdigheid', gevoelsmatige 'vooringenomenheid', gecamoufleerde 'dubbelzinnigheid', subjectieve 'waardengeladenheid', het *ad hoc* en niet onfrequent willekeurig hanteren en selecteren van bepaald feitenmateriaal ter ondersteuning van zijn stelling, het eenvoudig 'poneren' soms zonder enige poging tot verantwoording. Deze tekortkomingen, deze soms onversluiserde 'onwil' tot het leveren van een logisch-konsistente 'bewijsvoering', of van een toch op zijn minst 'redelijk-verantwoorde-argumentatie', deze intellectuele *nonchalance* ... maken het boek tot een kluijfe voor wie verlekkerd is op een van pagina tot pagina kritisch-gedetailleerde-doorname, hetgeen natuurlijk binnen het kader van ons opzet hier onmogelijk is. Het is duidelijk :

- structuur en klaarheid van het woord, impliceert structuur en klaarheid van het wederwoord;
- het on-af zijn of de slordige onvolkomenheid van Illich's betoog, induceert versnippering van een mogelijk tegenbetoog, hetwelk ongetwijfeld de aantrekkingskracht van 'Gender' als inzet van een kritische evaluatie, niet ten goede komt. Een eerste, gedeeltelijke verklaring wellicht voor het uitblijven van veel reacties ?

Alvorens echter over te gaan tot konkretere staving van voorgaande verwijten, wil ik graag even terug inpikken bij mijn inleiding, waar ik reeds het eigenaardige karakter van 'Gender' aanstipte, erin bestaand oud en nieuw op een totaal verrassende manier aan mekaar te lijmen. Ja, Illich heeft de draad weer opgenomen, en wél in een dubbele betekenis. Vrouwen weten nu (?) 'waarheen met Illich' - het thema van de post-industriële contraproductiviteit en het pleidooi voor een negatieve-groei-politiek wordt verder doorgetrokken ... twee opgesplitste draden uiteindelijk hervlochten tot één, zo zou men kunnen stellen. Nochtans kon waarschijnlijk 10 jaar geleden - op het ogenblik dat Illich de draad t.a.v. de vrouwenproblematiek losliet,

maar dat toch ook de incorporatie van deze problematiek in zijn globale theorie reeds vaststond - niemand vermoeden via welke *kronkel* die draad verder zou worden doorgetrokken. Deze kronkel was slechts mogelijk t.g.v. het onverwacht-emergerend op het toneel verschijnen van een tot dan toe 'vergeten' (?) acteur, wiens zichtbare inschakeling slechts mogelijk werd via de introductie van een nieuw begrippenkader. Nieuw focuspoint is niet langer de oude, empirisch-waarneembare inefficiëntie van een contraproductieve postindustriële productiewijze, maar wel de teloorgang van gender, als *de* kersvers ontdekte grote verantwoordelijke voor al het in vroegere geschriften aangeklaagde euvel. Deze nieuwe fixatie op 'het verlies van gender' is het nu precies die ik hier - als vrouw immers onmiddellijk mee tot betrokken partij gemaakt - wens ter discussie te stellen.

Ik zal het dus duidelijk niet hebben over Illich's aanhoudende kritiek op onze geïndustrialiseerde samenleving, waar ik me overigens in belangrijke mate kan achterstellen, ware het niet dat ik van oordeel ben dat Illich daarbij nog teveel dubbelzinnigheid en wellicht onvoldoende radikaliteit aan de dag legt t.a.v. de centrale rol van de wetenschap en het daaraan ten grondslag liggend zgn. 'objectiviteitsideaal'. Eerder dan een oorzakelijke verklaring mede in dié richting te zoeken, is Illich terechtgekomen in totaal ander, gevaarlijk vaarwater, nl. dit van 'gender'.

Ook ligt het niet in mijn bedoeling de juistheid te kontesteren van het overvloedige feitenmateriaal dat door Illich wordt gebruikt of waarnaar hij refereert. In 1985 zal hopelijk wel niemand meer overtuigd hoeven te worden van de realiteit van vrouwendiskriminatie. Tenslotte wens ik ook niet het historisch nut te ontkennen van de identificering, de situering en analyse van het verschijnsel 'gender'. Waarover ik het daarentegen wél wil hebben is de manier waarop al deze inhouden met mekaar verbonden worden tot een uiteindelijke 'theorie' (sic !). M.a.w., ik wil het voornamelijk hebben over de specifieke *link* die gelegd wordt :

- tussen de teloorgang van gender/het ontstaan van een geïndustrialiseerde samenleving/onvermijdelijk seksisme enerzijds, en de humaniserende individualisering van mannen en vrouwen (met seks als secundair attribuut) anderzijds;
- tussen voorgaand verband en het merkwaardige slotperspectief, dat ongetwijfeld voor vrouwen *onverteerbaar* zou zijn geweest *indien* Illich had weten te overtuigen ! (zie verder)

Wanneer ik het zojuist al heb gehad over een eigenaardige 'kronkel' en een diskutabele 'link' tussen de centrale componenten van Illich's betoog, dan wil ik dit nu verduidelijken door van naderbij de centrale gedachtingang van Illich te volgen.

Op een gegeven ogenblik dus doet zich in de loop van de geschiedenis een fundamentele, onherroepelijke breuk voor, nl. de definitieve teloorgang van 'gender' en de vervanging daarvan door 'economic sex'. Daarbij staat 'teloorgang van gender' en instauratie van 'economic sex' synoniem voor afschaffing van een systeem waar iedereen in eerste en laatste instantie 'MAN' of 'VROUW' is, ten voordele van een ander systeem wier leden in eerste instantie gelijke individuele *mensen* of 'mense-lijke wezens' zijn ... van ofwel mannelijk of vrouwelijk geslacht. Of nog : synoniem voor vervanging van een samenleving waar mannen en vrouwen gebonden zijn aan strikt gescheiden territoria, door een samenleving waar mannen en vrouwen samen neutraal maatschappelijk terrein betreden. Dit laatste houdt in dat mannen en vrouwen als individuele mensen of 'economic neuters' met elkaar moeten concurreren, hetgeen dan volgens Illich *onvermijdelijk* moet resulteren in een mannelijk overwicht.

Op dit punt gekomen wil ik alvast halthouden om het manke karakter van deze basisredenering - op grond waarvan het helé betoog noodzakelijk staat of valt - te beklemtonen :

1. Ingevolge Illich's specifieke betekenistoewijzing - o.a. door onomwonden te stellen dat het resultaat van economisch genderloos werk gelijk staat met productie van

(kapitalistisch-)industriële goederen en diensten - is een samenleving waar mannelijke en vrouwelijke *mensen* gemeenschappelijk terrein betreden *onvermijdelijk* een economisch-*geïndustrializeerde* samenleving, gericht dus op intensieve warenproductie. Troosteloos vooruitzicht voor al diegenen die het verregaand eens waren men Illich's negatieve evaluatie van zulk industrieel systeem, aangezien zij zich plots genoodzaakt zien dan logischerwijze ook het principe van prioritaire 'humanisering' van mannen en vrouwen te verwerpen, en vooral aangezien het enige alternatief (zijnde dat van gescheiden werelden of 'gender') als meer dan waarschijnlijk niet recupereerbaar moet aanzien worden.

2. Dat concurrentie tussen mannen en vrouwen *onvermijdelijk moet* uitdraaien in het voordeel van mannen en het nadeel van vrouwen, is *de* grote, centrale *vooropstelling*, die op een ergerlijke manier steeds *wéér geponeerd* wordt, zonder ook maar *één* enkele poging tot invulling van een 'waarom'. Cfr. volgende citaten :

- p. 178 : 'In this essay I have not tried to explain why society places the man on top and the handicap on the woman'.

- p. 125 : 'I have avoided any attempt to explain why a sexist regime ultimately and consistently works against women ... why the loss of gender does and must degrade women even more than man, ...'.

Wat gaat er schuil achter dit stilzwijgen ? Welke stille evidentie of onuitgesproken vermoeden ? Of is Illich zo weinig 'intellectueel' om niet te weten dat de overgang van zgn. 'feit' naar 'norm' of naar de 'onvermijdelijkheid' van een wetmatigheid, niet zomaar onder alle omstandigheden foutloos kan gebeuren ? Is het dan een zinnige redenering te stellen dat het morgen onvermijdelijk *zal* regenen, omdat het de voorbije 10 dagen onophoudelijk geregend heeft ?!

Wat er ook van zij, het lijkt mij in ieder geval duidelijk dat een redenering, gefundeerd op een dergelijke onverantwoorde vooropstelling, op zijn minst als intel-

lectueel 'onwelvoeglijk' en in het algemeen genomen als waardeloos kan beschouwd worden.

Het verdere verloop van de redenering kan als volgt gerekonstrueerd worden :

- De *oplossing*, nl. de herdefiniëring van mannelijke en vrouwelijke 'humans' in termen van 'mannen' en 'vrouwen', of nog, de wederopsplitsing van één open, gemeenschappelijk menselijk terrein in twee gesloten en gescheiden mannelijke en vrouwelijke werelden, m.a.w. de terugkeer naar 'gender', is onmogelijk.

- Indien dan een werkelijke oplossing niet mogelijk is, blijft er niets anders over dan onze aandacht toe te spitsen op een mogelijke *reductie* van het euvel, nl. via een politiek van 'negatieve groei' en de 'recovery of the commons', waarbij dan *mogelijk* een *leefbare* levensstijl zal kunnen herwonnen worden. Voorwaarden daarbij zijn :

1) het opgeven van alle 'sentimentaliteit' (nl. de treurnis om gender (!) en al wat bijgevolg daarmee als onherroepelijk verloren dient beschouwd te worden), gaande tot en met de aanvaarding van wat Illich noemt het dubbele getto van 'economic neuters';

2) het openstaan voor het onverwachte (22). Cfr. volledige slotpassage die nu volgt :

- p. 179 : 'I have no strategy to offer. I refuse to speculate on the probabilities of any cure. I shall not allow the shadow of the future to fall on the concepts with which I try to grasp what is and what has been. As the ascetic and the poet meditate on death and thus gratefully *enjoy* the exquisite aliveness of the present, so we must face the sad loss of gender. I strongly suspect that a contemporary art of living *can* be recovered, so long as our austere and clear-sighted acceptance of the double ghetto of economic neuters then moves us to renounce the comforts of economic sex. The hope for such a life rests upon the rejection of sentimentality and on openness to sur-

prise'.

Bij wijze van kritiek op deze verdere afwikkeling van Illich's gedachtengang en de uiteindelijke uitmondning ervan in het zopas geciteerde 'onthutsend' slotperspectief, wil ik het volgende stellen.

Dat 'gender' niet recupereerbaar is, wordt door Illich blijkbaar erkend. Ten aanzien echter van het *waarom* daarvan, hult hij zich andermaal in het grootste stilzwijgen. Dit laatste is des te verwonderlijker, aangezien het fundamenteel antropologisch statuut dat Illich aan het begrip 'gender' toekent. Voor hem betreft het hier immers *het* universeel cultureel kenmerk bij uitstek, inherent aan alle menselijke beschavingen (met uitzondering weliswaar van de onze), waardoor deze zich fundamenteel onderscheiden van zowel vormen van dierlijk samenleven, als van het rijk van 'homo oeconomicus'.

- cfr. p. 66 : 'The paradigm of *homo oeconomicus* does not square with what men and women actually are. Perhaps they cannot be reduced to humans, to economic neuters of either male or female sex'.

Als dit dan al zo is, als 'gender' inderdaad zo essentieel is t.a.v. 'het menselijke' als Illich beweert, waarom dan toch zou het voorgoed verloren moeten zijn ? Aangenomen dat voorgaand citaat dan al de oprechte weergave is van Illich's vaste overtuiging, hoe kan hij er dan toe gebracht worden zich zo gelaten aanvaardend op te stellen als in zijn slotwoord, dat mensen veroordeelt tot levenslange opsluiting in een misvormend keurslijf ? Wellicht, waar geen oplossing mogelijk lijkt, blijft slechts de *hoop* op verlichting van het lijden - door het 'onverwachte' ! Wat betekent dan die hoop ? Waarom ons daarmee sussen ? Of stoten we hier - achter het mysterieuze zwijgen van Illich - andermaal op iets dat telkens weer onuitgesproken blijft ? En zal dat iets zich misschien verder uitkristalliseren in Illich's volgende geschriften, of is het van die aard dat het niet *kan* uitgesproken worden ... een 'sentimentaliteit' wellicht, of iets dat indruist tegen mogelijk-

ke andere - evenzeer als 'specifiek' voor de mens ervaren behoeftigheden ... en zal het dan blijven bij het vage '*Treurnis om Gender*' ?!

★

Tot hiertoe hebben we het gehad over :

1) wat ik heb durven noemen de 'manke' globale gedach-
tengang van Illich, niet overtuigend want bij lange na
niet beantwoordend aan de eisen van een systematisch
gestructureerd, logisch-konsistent en coherent betoog;
2) het absoluut onbevredigend, frustrerend eindperspec-
tief waarmee de lezer opgezadeld, zeggen we maar 'aan-
zijn-duister-lot-overgelaten' wordt.

Het is echter evident, dat de frustratie - alhoewel
geldend voor iedereen - onmogelijk dezelfde kan zijn
voor mannen als voor vrouwen, veroordeeld om 'tot-het-
einde-der-tijden (?)' niet alleen het slachtoffer te
zijn van een *alle* mensen van het 'geluk' berovend sys-
teem (in het beste geval herschepen tot 'leefbare' kon-
tekst), maar om binnen dat systeem dan nog eens extra
gekonfronteerd te worden met onophefbaar mannelijk sek-
sisme.

Over deze betekenis van 'Gender' voor vrouwen wil ik
het nu verder hebben, daarbij vertrekkend van de analyse
van enkele van Illich's meest controversieel-dubbelzini-
ge uitlatingen of stellingnamen, achtereenvolgens
i.v.m. de relatie 'patriarchaat'/'seksisme', en het dub-
bel racistisch-seksistisch determinisme van de moderne
socio-biologie.

'PATRIARCHAAT'/'SEKSISME' :

- Op p. 114 in FN 84 verwijst Illich naar een werk van
Susan Carol Rogers, getiteld 'Female Forms of Power and
the Myth of Male Dominance : A model of Female-Male In-
teraction in Peasant Society'. Bij de verklarende tekst
die daarop volgt, wordt het ten minste 'onduidelijk' om-
trent wie er nu eigenlijk aan het woord is : alleen maar

Rogers, of (wat meer waarschijnlijk lijkt) ook Illich via Rogers. De onomwonden konklusie is in ieder geval, dat de veralgemening van universele mannelijke dominantie een *mythe* is, want gebaseerd op 'male-oriented definitions', een uitspraak die als volgt wordt toegelicht :

- 'Much of the literature on peasant modernization rests on false assumptions regarding the role of women. Men are said to wield *formal* and women *informal* power. Only when we stop looking at male roles and forms of power as the norm and begin to look at female arrangements and perceive them as equally valid and significant - though perhaps different in form - can we see how male and female roles are intertwined - and begin to understand how human societies operate.'

Kommentaar :

Is Illich zich dan niet bewust van het feit dat het precies via de weg van de *formele* macht is, dat uitgemaakt wordt welke de norm is ? Dat die zgn. 'formele' en 'informele' vormen van macht waarover hij het heeft, niet zomaar *toevallig* zijn gekoppeld aan respectievelijk 'mannen' en 'vrouwen' ? Dat toekenning en verdeling van macht een agerend 'subject' onderstelt, dat vanuit een breder, overkoepelend *wij* - gelijk aan mannen + vrouwen - het specifieke karakter van 'gender' bepaalt ? Dat mannen zelf - aangewezen op formele macht als enige mogelijkheid tot verlenging/vervanging van hun fysieke kracht - vanuit hun oorspronkelijke positie van 'de sterksten', zich de formele macht hebben toegeëigend, aldus mede de macht en onmacht van vrouwen bepalend ? M.a.w. dat macht zichzelf met macht bekleedt en zichzelf tot norm maakt ? Dat overigens de vrouwenbeweging al jaren bezig is te ijveren voor 'mêêr feminisering' van onze masculinistische samenleving, zich daarbij nochtans wel bewust van de noodzakelijke (alhoewel weliswaar onvoldoende) voorwaarde van een 'gaan-over-publieke-geïstitutionaliseerde-wegen' ? Een beetje verder, in dezelfde voetnoot, vervolgt Illich nog :

- 'Women working and living within the realm of their households seem to consider their domain more important than the public sphere of men',

en elders, op p. 88 :

- 'In a life-style centered on the household, the power that counts seems to be the power in the house'.

Kommentaar :

Hoe zou dit - ingevolge overigens Illich's eigen uiteenzetting - ook anders kunnen, gegeven het bestaan van 2 gesloten, afzonderlijke werelden, waarbinnen mannen en vrouwen van bij de geboorte 'geëncultuureerd' opgroeien ? (23) Hebben we dan in het eerste deel niet gezien dat 'gender' zich ook uitstrekt tot de symbolische orde, m.a.w. dat 'gender' ook inhoudt dat mannen en vrouwen op een verschillende manier denken, spreken en de wereld rondom zich percipiëren ? Zegt Illich op p. 81 zelf niet :

- 'One can blame parents or society for an 'assigned' sex role or a taught mother tongue, there is no way to complain about vernacular speech or gender'.

Hoort het dan precies niet tot de strategie van de onderdrukker, ervoor zorg te dragen dat de slaaf niet beter weet ? Is er een betere (huis)vrouw dan zij die heeft leren zwijgen, en haar plaats kent ? En staat afwezigheid van 'betwisting' of 'konflikt' dan garant voor een *gelijke* machtsverdeling ?

Worden we misschien ondersteld een systeem te bejubelen of te betreuren, dat kritiek en het verlangen naar 'het andere' fundamenteel *onmogelijk* maakt of in de kiem smoort ? En doet overigens dit onvermogen iets af aan het *potentieel* begerenswaardig karakter van datgene wat de sterkere de zwakke misgunt ?

Wat verder te zeggen ook over bv. het fenomeen van al die duizenden Iranese vrouwen, die de voorbije jaren de straat zijn opgetrokken om getuigenis af te leggen van hun tevredenheid (!) met het hen opgelegd lot van ge-

sluierde en geclitoridectomieerde (lees : seksueel verminkte) slavinnen ? En tenslotte, wekt het citaat van p. 88 niet onvermijdelijk de associatie met het blijkbaar nog steeds niet afgedane cliché van de moderne 'huis-tuin-en-keuken-prinses' ?

- Elders dan weer beklemt toont Illich :

1) het verschil tussen het eventueel lager prestige van 'vrouwen-als-groep' in 'gendered society', en de sexistische onderdrukking van 'individuele vrouwen' in onze moderne samenleving :

- *cit. p. 34* : 'The lower prestige assigned by patriarchal societies ... must therefore be carefully distinguished from the personal degradation of each individual woman who, under the regime of sex, is forced to compete with men'.

2) de betekenis van dit verschil t.a.v. de in sociologische kringen ruim verbreide, foutieve analyse van universele onderdrukking van vrouwen als zijnde de uitdrukking van een conflict tussen 2 klassen van individuele mannen en vrouwen.

- *cit. p. 34* : 'Blindness to the distinction between social gender and social sex leads most of these sociologists to analyze the conflict now, as in past ages, as one that sets 2 classes of individuals against each other : women and men'.

Kommentaar :

Wat moeten vrouwen met dergelijke uitspraken ? Eerst en vooral was onderdrukking van de *individuele* vrouw - in de symbolische orde althans - niet mogelijk onder de heerschappij van 'gender', aangezien 'het individu' toen blijkbaar nog niet was uitgevonden, en vrouwen zowel als mannen alleen maar bestonden als 'groep'. Verder stel ik mij ernstig de vraag naar het uiteindelijk praktische onderscheid tussen :

- de onderdrukking van 'vrouwen-als-groep', 'in the plural and collectively', hetgeen in laatste instantie

toch moeilijk iets anders kan inhouden dan ook de onderdrukking van ieder lid van deze groep afzonderlijk; - de onderdrukking van de meerderheid van *alle*, alhoewel feitelijk *individueel* optredende vrouwen, uiteindelijk toch slechts geïsoleerd als vertegenwoordigsters van een bestaande abstracte categorie van 'vrouwen'.

Blijft het uiteindelijke verschil dan niet beperkt tot het resultaat van ingenieuze (?) Wortspielerei of intellectuaalistische mannelijke spitsvondigheid, waarbij de volgorde van bepaalde begrippen of hun in eerste instantie meer abstracte dan wel konkretistische betekenis, bepalend wordt? Of we nu vertrekken bij 'individueel' of bij 'groep' ... of we het hebben over 'een concreet aanwijsbaar getto' of over een abstracte 'categorie', verwijzend naar de verzameling van alle vrouwen, steeds blijft het gemeenschappelijk resultaat de individueel ervaren onderdrukking van 'vrouwen', als dusdanig onderscheiden en gedefinieerd op grond van een biologisch onderscheid. Of moeten we nog verder gaan in onze interpretatie van Illich, zijn uitspraak p. 34 wellicht helemaal letterlijk nemen en de totaliteit van vrouwen-diskriminatie slechts zien als het resultaat van de uiteindelijke 'optelsom' van zoveel afzonderlijke - telkens in het nadeel van vrouwen eindigende mini-strijdjes tussen 'individuele' mannen en vrouwen? En moeten we Illich aldus verdenken van zoveel laatzinnigheid t.a.v. vrouwen, dat hij de nederlaag van de overgrote meerderheid onder hen in hun concurrentiestrijd met mannen, wel degelijk bekijkt als zijnde gebaseerd op 'objectieve' gronden, vertaalbaar in termen van 'capaciteit' en 'potentieel'? Met als gevolg dat er eigenlijk zelfs geen sprake meer kan zijn van het bestaan van enig mannelijk diskriminatief opzet of van het 'viseren' van vrouwen, en dat het enige middel ter voorkoming van de onthulling van deze frustrerende waarheid, en ter beveiliging van het eigen geluk van de potentiële 'losers', er slechts een kan zijn van afzondering in een collectief getto. Dit middel, ooit daadwerkelijk gekoncretiseerd in 'gender', kan dan nu - als spijtig genoeg voorgoed verloren - door ons slechts 'betreurd'

worden (?).

- Met het oog op het verder doortrekken van deze lijn van positieve evaluatie van gescheiden geslachtelijke werelden als preventieve oplossing voor te verwachten conflicten tussen vooraf gegeven winnaars en verliezers, wens ik nog enkele andere uitspraken van Illich onder de aandacht van de lezer te brengen. Daarbij lijkt telkens weer de schragende redenering terug te voeren tot hetzelfde stramien van :

- conflict dient geweerd
- gelegenheid tot conflict = conflict
- dus : oplossing = uit de weg gaan van gelegenheid
= afwezigheid van conflict

... waarbij 'conflict', al naargelang het geval, kan worden vervangen door 'klagen', 'emancipatiestreven', 'kompetitie' of 'konkurrentie', 'verkrachting', 'dominantie', 'onderdrukking' enz. Cfr. *cit. p. 134* :

- 'In vernacular cultures, occasions at which men and women speak to each other are rare. As a result, the occasions for dominance are rare.'

Kommentaar :

De boodschap is klaar : gelegenheid tot onderdrukking is onderdrukking - gender is reductie tot een minimum aan gelegenheid - dus, gender wordt het verloren ideaal. Nogmaals : als het dan al zo ideaal was, waarom dan geen poging ondernomen tot recuperatie ? En vooral : als een lagere graad van mannelijke dominantie - althans volgens Illich - alleen maar te danken is aan de reductie van de gelegenheid, m.a.w. aan afwezigheid van kontakt, taal, dialoog tussen mensen ... of nog, aan een geïnstitutionalizerende vorm van geslachtelijke 'aparteit', wat moeten we dan andermaal met heel Illich's betoog en weemoed om 'gender' ?

Welke gemaskeerde motieven kunnen Illich hebben geïnspireerd, om hem te doen geloven dat het kan volstaan een voldoende aantal empirische data te debiteren, die zouden moeten aantonen dat een gezamenlijk zich bege-

ven van mannen en vrouwen op gemeenschappelijk-menselijk terrein steeds maar weer in de praktijk neerkomt op het installeren van een mannelijk overwicht, om vrouwen te doen kiezen voor het getto van de apartheid ... voor de afwezigheid van een samen-spraak en samen-leven met mannen, overigens helemaal niet synoniem voor de verloochening van een 'ailleurs-des-femmes', zoals beschreven door Irigaray (24).

Het vervolg van hoger citaat overigens, mag nogmaals afdoende illustreren welk voor Illich het centrale moderne euvel is dat, tezamen met verval van 'vernacular gender' heeft geleid tot de vervanging van 'vernacular speech' door een officiële, via studie te verwerven taal, nl. de individualiserende humanisering van mannen en vrouwen.

- *cit.* : 'One reason for standardizing speech is the creation of one language with which men and women can talk to each other as *humans*. In practice, mixed conversation in unisex language turns each exchange into an occasion for dominance'.

Hetzelfde stramien van uit-de-weg-gaan van de gelegenheid wordt o.a. ook aangehouden t.a.v. 'verkrachting', door Illich beschouwd als een typisch en onvermijdelijk, modern-seksistisch verschijnsel.

- *cit. p. 31* : '...the more money earned, the more women earn less - and experience rape'.

- *FN 20* : 'The social history of rape still remains to be written, in part because *modern, sexist rape under assumptions of general conditions of scarcity* still has not been clearly distinguished from age-old forms of physical, genital violence against women'.

en - *p. 32* : 'I argue that this modern rape is implicitly fostered by the obliteration of gender'.

Kommentaar :

Wat moeten vrouwen andermaal met dergelijke uitspraken, getuigend van steeds dezelfde bedenkelijke onderliggen-

de redenering, dat het volstaat mogelijke onschuldige slachtoffers uit de buurt te houden van potentiële misdadigers, om de oplossing te kunnen claimen van het probleem ? Kan dan het praktisch uit-de-weggaan of ontwijken van een probleem volstaan als waardig alternatief voor het opnemen van de vereiste morele verantwoordelijkheid inzake het lokaliseren, toewijzen en beantwoorden van 'schuld' ? M.a.w., kan het nog welvoeglijk genoemd worden de dubbele morele problematiek van diegene die verkracht, en diegene die de verkrachting moet beoordelen en sanctionneren, te willen reduceren tot een puur-praktische aangelegenheid van efficiënt preventief organiseren ? Ligt de vergelijking hier niet voor de hand met die talloze zgn. 'common sense' reacties van bepaalde mensen, waarbij verkrachte vrouwen ervan beschuldigd worden het euvel te hebben uitgelokt door zich op dat ogenblik, op dié bepaalde plaats te hebben begeven, of zich in dié al te uitdagende kledij aan mannen te hebben vertoond ? En is tenslotte de spitsvondige finesse van het verhaal niet dat het verloren ideaal of 'gender', vrouwen weliswaar geen veiligheid kan garanderen, maar hen integendeel als alternatief voor 'modern rape' slechts kan onthalen op wat Illich zelf noemt 'age old forms of physical, genital violence'. Laten we zeggen dat de keuze duidelijk wordt, nl. 'sexist rape' versus 'clitoridectomie' !?

SOCIOBIOLOGIE EN DETERMINISME :

Mogelijk toch niet zó gerust omtrent het onthaal van zijn nieuwe theorie, en daarom wellicht vooruitlopend op het eventuele verwijt van parallellisme met de filosofie van de moderne sociobiologen, zet Illich zich nogal virulent af tegen het dubbele, 'racistisch-seksistisch' biologisch determinisme van deze laatsten. Zelf zou ik het theoretisch verschil tussen beide filosofieën willen lokaliseren in het onderscheid tussen het biologisch gedetermineerd *inhoudelijk* cultuur-*essentialisme* van de sociobiologie enerzijds, versus het zogezegd niét biologisch gedetermineerd *vormelijk*

cultuur-*essentialisme* van Illich anderzijds. In het eerste geval is het biologisch geslachtsverschil bepalend voor *hoe* mannen en vrouwen zich noodzakelijk verschillend gedragen - in het tweede geval is het een bepaalde culturele vereiste, gesteld t.a.v. het normaal functioneren van een samenleving, die bepalend is voor het feit *dat* mannen en vrouwen zich anders gedragen, zonder dat daarbij ook maar iets gezegd is omtrent de concreet-inhoudelijke invulling van het onderscheid. M.a.w., wat gedetermineerd is volgens Illich, is dus niet een universeel geldende 'inhoudelijke bepaling' van het cultureel-geëffectueerd biologisch geslachtsverschil, maar wél het feit dat zich steeds een culturele vertaling van dat biologisch verschil voordoet ... als concrete, specifiek aan een bepaalde plaats en tijd gebonden incarnatie van de universeel konstante 'symbolische dualiteit van gender'. Of dit theoretisch onderscheid uiteindelijk relevant of irrelevant zal blijken te zijn m.b.t. de praktische consequenties voor vrouwen, dan wel of slechts sprake is van een subtiel onderscheid in het gebruik van woorden - en meer nog, in de 'stijl' waarin beide filosofieën worden gebracht, daarover wil ik het mede hebben in volgende passage.

Reeds eerder is naar voren gekomen dat Illich zijn eigen theoretische activiteit niet beschouwt als deel uitmakend van het officiële, moderne wetenschapsbedrijf. Konsekvent daarmee, is hij het oneens met de 2 grote, tegenover elkaar staande strekkingen binnen de actuele sociologie, te weten de marxistische en de sociobiologie. Met de eerste wil hij niet in discussie treden, aangezien iedere discussie met marxisten volgens hem *onmogelijk* is. De tweede *weigert* hij gewoon van antwoord te dienen, weliswaar niet 'omwille van de zwakte van haar redenering' (25), maar wel omwille van de 'stijl'.

- Cfr. *cit.* p. 78 : 'It is not, however, because of the weakness of the argument that I consider a controversy with academic sexism out of place ...' (tege-

lijktijd 'verdacht' en begrijpelijk, vermits zijn eigen argumentatie zeker al niet minder zwak is ... en in ieder geval niet bij machte wat dan ook te bewijzen of te weerleggen !), 'but rather because of the style in which the claims of the theoretical *biocrats* are presented'.

Deze stijl heeft volgens Illich veel gemeen met het racisme van 'Gobineau tot Rosenberg', en wordt gekenmerkt door 'a "scientific" argumentation that addresses itself only to the true believer'.

Kommentaar :

Is dan werkelijk de 'stijl' zo bepalend ? Of gaat het toch in eerste instantie wezenlijk om 'de zaak' zelf die erachter schuilgaat, en die onvermijdelijk slechts bepaalde konklusies toelaat en andere weer uitsluit ? En is verder Illich's aantijging i.v.m. deze zgn. 'wetenschappelijke' argumentatie die zich uitsluitend zou richten tot de ware gelovige, niet in de eerste plaats geldig t.a.v. zijn eigen betoog ? Zal niet diegene, wie bij de aanvang van dat betoog de vooringenomenheid en vooropstellingen van de auteur vreemd waren, aan het eind van het verhaal niet-overtuigd achterblijven ? En kunnen daarentegen de 'geloofs'- of gevoelsgenoten van de auteur (bestaan deze overigens wel - wie zijn ze - en hoe talrijk zijn ze vertegenwoordigd ?) iets anders doen dan zich vermeien om zoveel 'gedurfde' explicitering van een in de grond, minder of meer bewust, steeds reeds aanwezig perspectief ?

Het racisme dat Illich viseert, en dat hij omschrijft als een 'early homologous groping for sexism' - want beide uit hetzelfde hout gesneden - is volgens hem beperkt tot en kenmerkend voor een systeem van moderne 'genderless humans', 'acting under conditions of growing scarcity'. De onbeperkte ontwikkeling van dergelijk systeem, gaat noodzakelijk ten koste van de toenemende imperialistische kolonisering van steeds grotere gebieden van het maatschappelijk leven, waar-

bij steeds méér behoeften worden toegekend aan individuen, gedegradeerd tot verbruikers van diensten en therapieën. Zo wordt stilaan duidelijk dat Illich via zijn aantijgingen aan het adres van de sociobiologie (zijnde de uiteindelijk konsekwente doortrekking en ontsluiting van gecamoufleerd racisme/seksisme), in feite het hele Westerse apparaat van geïnstitutionaliseerde 'professionals' viseert.

- *Cfr. cit.* : 'The professional and the racist ethos converge'.

Het is zonneklaar, Illich heeft ervoor gezorgd de 'racistisch-seksistische-bal' in het andere kamp te doen belanden, op grond van een overigens niet talentloos hanteren van een begrippenarsenaal, bestaande uit een eigen-aardige mengeling van zowel oude en nieuwe, als 'geherdefinieerde' termen. Of de bal echter zo moeilijk valt terug te kaatsen, is een onzekere zaak. Zeker, Illich's 'stijl' is anders dan deze van de moderne sociobiologen, ondanks bepaalde gelijkenissen die reeds aan de orde waren, en ondanks het feit dat ook hij - zoals waarschijnlijk de sociobiologen - voelbaar gedreven wordt door 'politiek-strategische' en 'emotionele' drijfveren.

- *Cfr. cit. p. 77 FN58* : 'In part, at least, science is a gusty and faddish intellectual enterprise that focusses on issues that trouble scientists emotionally or politically'.

Zijn stijl is anders in dié zin dat hij - blijkbaar zeer gevoelig t.a.v. de zware negatieve belasting van beide termen - iedere gelegenheid te baat neemt om op expliciet-nadrukkelijke wijze lucht te geven aan zijn *anti*-racisme/seksisme, of m.a.w. om zich steeds weer op te werpen als de oprechte vriend en verdediger van zwakken en onderdrukten. En toch? En hier komen we dan wellicht dichterbij de kern van zowel *verschil*, als *gelijkenis*. Want inderdaad, wellicht is Illich ook de oprechte verdediger en 'beschermmer' van de zwakken ... van vrouwen. Maar ver-

wijst dergelijke instelling niet ook precies naar datgene wat Illich met zijn vijanden gemeen heeft, nl. de onwrikbare overtuiging van de *onvermijdelijke* 'zwakte', het onvermijdelijke 'losers'-karakter van vrouwen ?

Wat blijft dan in werkelijkheid over van het theoretisch verschil tussen zijn 'essentialisme' en het 'determinisme' van de sociobiologie ? Blijft dit verschil niet beperkt tot de evaluatie en beantwoording van 'zwakte' ? Daar waar fascistien weliswaar slechts in staat blijken 'minachting' of 'verachting' op te brengen voor de zwakken - hen daarbij precies omwille van hun zwak-zijn zeer dikwijls nog eens extra visserend, of hen in het beste geval rustig aan hun miserabel lot overlatend - kunnen de zwakken bij Illich daarentegen ongetwijfeld rekenen op ontziend 'medelijden' en 'patriarchale bekommernis', leidend naar de veilige afzondering van het getto ... ver van iedere mogelijke bedreiging ... onder het immer wakend oog van de 'mannelijke' *supervisor*.

In beide gevallen wordt uitgegaan van de *vooropstelling* van vrouwelijke zwakte, alhoewel Illich de pil zal pogen te vergulden door alle euvel te lokaliseren in het scheppen van de 'gelegenheid' tot *vergelijken*, er aldus de voorkeur aan gevend het probleem uit de weg te gaan, en door liever te spreken in termen van 'anders-zijn', naar het bekende voorbeeld van de appel en de peer, onvergelijkbaar zolang het woord 'fruit' niet is uitgevonden. En of nu vrouwen - binnen een systeem bestaande uit de verzameling van alle individuele mensen - als minderwaardige wezens of tweederangsburgers worden vastgepind op het vrouwelijk-geseksueerde uiteinde van een gemeenschappelijke lijn van 'menselijke kenmerken', dan wel of ze binnen een overkoepelend patriarchaal systeem worden samengedreven in een konkreet bestaand getto, steeds blijft gelden dat vrouwen - op grond van hun *biologische* geslachtskenmerken, en onafhankelijk van hun wil - een op voorhand ingevuld gedragspatroon krijgen opgedrongen ... of we dit laatste

nu uitdrukken in termen van 'vrouwenrol' of van 'feminine *gender*' !

Toch vrouwen-onderdrukkend biologisch determinisme dus ... zowel bij Illich als bij zijn racistisch/seksistische vijanden.

*

Aldus stilaan gekomen aan het eind van mijn analyse, en daarom terugblikkend op 'Gender', rest mij niets anders dan de oude vraag - reeds 10 jaar eerder gesteld - weer op te nemen, nl. 'Wat moeten vrouwen nu eigenlijk met I. Illich ?'.

Toen was het *waarheen* niet ingevuld, en liet zich moeilijk raden. Nu, nadat deze invulling duidelijk wél is gebeurd, kan het *daarheen* van Illich vrouwen slechts voorkomen als een wansmakelijke grap, en zien zij zich - wellicht een paar illusies armer - teruggeworpen op zoveel uitzichtloosheid. Immers :

- zich collectief-feministisch inzetten voor gelijke berechtiging van mannen en vrouwen, betekent méér diskriminatie voor méér vrouwen ...
- zich niet inzetten, betekent ook méér diskriminatie (26) ...
- 'terug-naar-gender' blijkt als alternatief even onaanvaardbaar als onmogelijk ...
- blijft - zo zou je denken - de individuele ontsnapping, maar die gaat dan weer noodzakelijk *ten koste van andere vrouwen* ...
- *dus* : dan maar pogingen ondernomen tot reductie van het onheil, en dat betekent afremming van de industriële groeimachine, maar ook dat houdt nog steeds in 'dat vrouwen *gediskrimineerd* worden' ...
- *en* : als het dan al té onverdraaglijk wordt - ook al heb je reeds alle 'sentimentaliteit' overboord gooid - dan rest uiteindelijk toch *de hoop* ... op het *onverwachte* !

Een wreedaardig, onmenselijk verdicht t.a.v. vrouwen : op een onverdraaglijke manier desoriënterend en para-

lyserend, zo zou je bijna zeggen. Maar nee hoor !
Wie zich bij de aanvang van de lectruur dan al bekro-
pen voelde ...

1) door de angst dat Illich zijn theorie zou gaan waar-
maken, en

2) door een niet-te-omzeilen uitdaging, roepend om
een wederwoord - kan zich voorlopig gerustgesteld we-
ten en zich beperken tot een schouderophalend 'zich
afvragen ...'. Want, Illich heeft niets aangetoond,
en wat niet werd aangetoond, hoeft niet te worden weer-
legd. En zo hervinden vrouwen zich waar ze reeds ston-
den, t.t.z. :

- ondanks Illich, op korte termijn (binnen de actueel
gegeven maatschappelijke kontekst) verder ijverend voor
meer gelijkberechtiging;

- ... verder nadenkend over het '*why* society always
places man on top and the handicap on woman';

- op langere termijn tenslotte ijverend (samen met
Illich ?) voor de omschakeling van onze postindustrië-
le maatschappij, naar een meer leefbare samen-leving,
waar *individuele mensen* (ongeacht van welk geslacht,
huidskleur enz.) - op redelijk en moreel verantwoorde
wijze, en als alternatief voor een geslachtelijk
'apartheidssysteem' - *samen* zullen blijven werken aan
de 'ontginning' van *gemeenschappelijk maatschappelijk*
terrein, en waar zij - uitgaande van datgene wat hen
onderling bindt - zullen blijven praten over datgene
wat hen scheidt.

*

Tot slot, bij wijze van globale afronding dan, graag
volgende recapitulerende evaluatie.

'Gender'... : een geschrift dat - in al zijn wreedaar-
dige effectiviteit t.a.v. vrouwen-slechts uit een man-
nelijke pen kan zijn gevloeid. Een intellectueel zo-
wel als moreel *onwelvoeglijk, onzindelijk* geschrift,
dat *niet* kan overtuigen, falend in zijn uitdaging.
Dat niet kan overtuigen - zeg ik dus - van de juist-

heid van volgende beweringen :

1. Dat zich in de geschiedenis dan al een *fundamentele breuk* zou hebben voorgedaan, waardoor een belangrijk aantal fenomenen als onderling totaal onvergelelijkbaar zouden dienen beschouwd te worden. Dit laatste dan zeer in het bijzonder geldend voor de duo's 'gender/sex' en 'patriarchale dominantie/seksisme'.
2. Dat bovendien het méést *decisieve criterium* op grond waarvan oud en nieuw (vóór en nã de breuk) dienen onderscheiden te worden, zou gelegen zijn in *gender* (27).
3. Dat 'gender' - zijnde een geslachtelijk apartheidssysteem - een aantrekkelijker en waardig alternatief zou zijn voor vrouwen, zelfs ware het niet onherroepelijk verloren, en zelfs zonder vormen van patriarchaal geweld.
4. Dat de 'individualizerende *humanisering* van mannen en vrouwen' als *het* (centrale) *ewel* verantwoordelijk zou zijn voor alle kwaad dat de mensheid sindsdien is overkomen.
5. Dat deze humanisering overigens noodzakelijk synoniem is voor de geboorte en ontwikkeling van een op intensieve warenproductie gericht industrieel-technologisch systeem.
6. En dat deze humanisering ook *onvermijdelijk* moet leiden tot een steeds groter wordend mannelijk overwicht op vrouwen.
7. Tenslotte : dat het nieuwe conceptenkader van Illich betrouwbaar en ondubbelzinnig zuiver zou zijn i.p.v. - ingevolge het dubieus hanteren van een slordige mengeling van oud en nieuw - precies gericht op het perciepiëren van geforceerd aandoende onderscheiden/opsplitsingen en breuken.

Een boek dat zijn publiek heeft gemíst ... zijn doel is voorbijgeschoten. Tevéél heeft gezegd ... tévéél ook verzwegen. Met als enige makabere boodschap, een

van alle illusies schoongewassen heilsverwachting van het *onverwachte*.

Een boek, dat ongetwijfeld v erder zal worden opzij gelegd dan het geval was met Illich's werk van 10 jaar geleden ... en dat weinig theoretische reactie heeft uitgelokt binnen vrouwenstudies.

Een boek tenslotte, waarvan de uiteindelijke relevantie mij ontgaat ... de lezer wellicht slechts  en overtuiging latend, nl. dat hoogdringend iets dient gedaan tegen de verdere nefaste ontwikkeling van een op hol geslagen industrieel-ekonomisch systeem ... en daartoe had Illich ons al veel eerder en beter gesensibiliseerd in zijn vroegere geschriften.

*

* *

Noten :

1. - *Cit.* : 'The break with the past, which has been described by others as the transition to a capitalist mode of production, I describe here as the transition from the aegis of gender to the regime of sex'.
 2. - '*gender*' : a)-*grammatical* gender : (OED 1932) 'one of three grammatical kinds corresponding more or less to distinctions or absence of sex...' (masculine - feminine - neuter gender) ;
 b)-*social* gender : p.3 'I have adopted this term to designate a distinction in behavior, a distinction universal in vernacular cultures. It distinguishes places, times, tools, tasks, forms of speech, gestures and perceptions that are associated with men from those associated with women. This association constitutes *social* gender because it is specific to a time and place'.
- '*vernacular*' : a) *oorsprong* : technische term, af-

komstig uit Romeins Recht : '='...the inverse of a commodity (homemade/homespun/home-grown)...not destined for the marketplace ...for home use only'.

b) *Engels* : = moedertaal ;

c) *Illich* : FN 51 : '...the whole of any set that is made up of 2 gendered subsets' (cfr. vernacular speech ≠ taught mother tongue / vernacular values /...)

Zie ook *I. Illich - 'Vernacular Values' - 1983 - Pantheon - New York.*

3. - '*sex*' : p.4 '...the result of a polarization in those common characteristics that, starting with the late 18 th century, are attributed to all human beings' (male - female).
4. Volgens Illich is het a) een waanvoorstelling van de *wetenschap* dat de geschiedenis kan beschreven worden vanuit een *centraal* punt, als uitvalshoek van de objectieve buitenstaander ;
 b) wordt dat *perspectief* bepaald door het gebruik van een set van '*key-words*', kenmerkend voor de moderne geïndustrializeerde talen ... de geïnterpreteerde realiteit overal dezelfde zijnde. Voorbeelden ervan zijn : vervoer/arbeid/rol/sekse/energie/productie/konsumptie/opvoeding/proletariaat/geneeskunde/mensheid... Zij dienen onderscheiden te worden van de zgn. 'technische termen' als bv. auto/jet. Zij hebben als karakteristiek dat zij meestal de indruk weten te wekken op 'common sense' te berusten in hun productie van een uniek perspectief op de socio-ideologische realiteit van de hedendaagse wereld.
5. - '*schaarste*' : FN 11 'In this sense, scarcity defines the field in which the laws of economics relate (1) *subjects* (possessive, invidious, genderless individuals - personal or corporate), (2) *institutions* (which symbolically foster mimesis), and (3) *commodities*, within (4) an environment in which the commons have been transformed into *resources*, private

or public ... Historically, the regime of scarcity was introduced through the proliferation of money as a scarce means of exchange.'
 = vooronderstelling dus voor ieder regime gebaseerd op 'economic sex'.

6. Zie ook schema p.174-175.
7. Die 2 grote mythen zijn (1) de voorstelling van 'sex' als een *normale* ontwikkeling uit 'gender', (2) de belofte van een evolutie in de richting van uiteindelijke 'gelijkheid' voor allen.
Cit.p.4 : 'But the fact that gender might be irrecoverable is no reason to hide its loss by imputing sex to the past, or to lie about the entirely new degradations that it has brought to the present.'
8. - '*commons*' : *cit.p.18* : ' "Commons" referred to that part of the environment that lay beyond a person's own threshold and outside his own possession, but to which, however, that person had a recognized claim of usage - not to produce commodities but to provide for the subsistence of kin.'
9. - Waarbij het éne niet te herleiden tot 'spiegelbeeld' of 'schaduw' van het andere.
 - Zie verder passage i.v.m. patriarchale overheersing.
10. '*economics*' : 'science of values under the assumption of scarcity'.
11. Op het *waarom* van dit stelselmatig overwicht van mannen op vrouwen weigert Illich in te gaan. Zie mijn kritiek verder.
12. '*shadow work*' : p.48 'I call shadow work any *labor* by which the consumer transforms a purchased commodity into a usable good.' Voegt dus waarde toe aan een economische waar, zodanig dat deze laatste geschikt wordt voor gebruik of consumptie.
13. Door Illich overigens niet vrijgepleit van hier en daar oprispend '*omgekeerd* seksisme' en van 'seksisme' tout court, eigen aan onze moderne, gender-

blindheid genererende taal en wetenschap.

14. Illich vermeldt de kwasi afwezigheid binnen vrouwenstudies, van onderzoek naar mogelijke diskriminatieve tendenzen en effecten binnen de niet-gerapporteerde sector van de geldeconomie.
15. Deze parallel wordt door Illich elders verder doorgetrokken, waar hij het heeft over de 'Verhausfraulichung' van de Derde wereld, in de betekenis van wat hij noemt 'het exporteren daarheen van schaduwwerk'. De relatie tussen de rijke geïndustrialiseerde - en de arme ontwikkelingslanden wordt hierdoor geherformuleerd in termen van :
 - een mannelijk noordelijk halfrond dat produceert tegen betaling, versus
 - een vrouwelijk zuidelijk halfrond dat het onbetaalde 'upgrading' werk verricht, noodzakelijk voor consumptie.
16. '*opvoeding*' : volgens Illich moderne behoefte = '*..name for learning to live under an assumption of scarcity, where men and women must compete for Work and Goods and Services*' (= genderless values).
17. Met uitzondering van Japan, waar echter een toename van de *sociale* diskriminatie van vrouwen kan gekonstateerd worden.
18. Op een gegeven ogenblik belanden betreffende instituties op een 'negatief keerpunt', waarop zij niet langer bij machte zijn tegemoet te komen aan die specifieke behoefte die ze zelf kunstmatig hebben opgewekt en waaraan ze bijgevolg hun betekenis ontleenen. M.a.w. op een bepaald ogenblik wordt een contraproductief stadium bereikt, waarin het marginaal positief nut ophoudt te bestaan bij verdere professionalisering.
19. Of beter gezegd, verder 'uitbreiden', want het beeld van de behulpzame echtgenoot en vader, die de 'steaks' wel voor zijn rekening neemt en ook

graag eens met de kinderen speelt, heeft reeds geruime tijd zijn revolutionair karakter verloren.

20. Cfr. ≠ '*capitalist commodities*' als resultaat van economisch genderloos werk.
21. Cfr. ≠ '*probity*' : door Illich gebruikt als vertaling van het Franse 'honnêteté', met verwijzing naar een studie die Yves *Castan* maakte van het gebruik van deze term door de bevolking van Languedoc tussen 1715 en 1780.
'I propose using this term to designate the subject's perception of the gender line as a norm relevant for him or her.'
22. T.a.v. dit 'onverwachte' demonstreert Illich ook de grootst mogelijke terughoudendheid. Herhaaldelijk stelt hij, niets af te weten of te willen zeggen i.v.m. 'de toekomst' (cfr. p.21 : 'About the future, I know and say nothing').
23. Illich maakt onderscheid tussen 'opgevoed' worden tot inpassing in de moderne mannelijke of vrouwelijke *seksrol* - op grond van interiorisering of inprenting van bepaalde gedragsregels - en 'opgroeien' in 'gender' (te vergelijken met het verschil tussen het 'aanleren' van de officiële moedertaal, en het 'spontaan gebruiken' van vernaculair speech).
24. - Op p.73 verwijst Illich lovend naar de teksten van Luce Irigaray, die hij beschouwt als een magistrale verwoording van 'gender' of wat daarvan overblijft (cfr. *cit. FN 56* : 'For me, the most impressive modern texts exposing the near impossibility of using twentieth-century language to speak about gender (and what survives of it) is Luce Irigaray !).
Ik ben het absoluut oneens met deze interpretatie van Irigaray, en ben van oordeel dat een dergelijke misvatting slechts het gevolg kan zijn van ofwél het feit dat Illich de teksten niet zelf (aandachtig)

heeft gelezen, ofwél dat hij zijn wensen voor werkelijkheid neemt. Iedereen die de teksten van Irigaray wél aandachtig gelezen en begrepen heeft, weet dat er integendeel geen sprake kan zijn van een vergelijking tussen vrouwelijk-'gender' van Illich en het 'ailleurs-des-femmes' van Irigaray. Daar waar 'gender' zou kunnen gerepresenteerd worden door 'een *dit*' naast 'een *dat*' (of nog : 'deze éne *orde*'), is het specifieke van het 'ailleurs-des-femmes' precies daarin gelegen dat het zich niet tot het éne dit of dat laat terugvoeren (dat het geen nieuwe, vrouwelijke *orde* naast deze van mannen wil zijn), m.a.w. dat het slechts kan worden omschreven als 'het-niet-tot-het-éne-reduceerbare, veelvuldig-mogelijke'.

- Voor verdere uitweiding rond dit thema, zie mijn artikel : 'Luce Irigaray : het "éne" versus "het menigvuldige" ' - in tijdschrift *Kritiek* nr. 4/dec. 1982 - seminarie voor moderne filosofie RUG - Gent.

25. Deze redenering kan volgens Illich worden teruggevoerd tot volgende simpele argumentatie : reeds bij de primaten kan men het 'male-adaptive'-zijn van vrouwtjes vaststellen//in primitieve samenlevingen domineren mannen hun vrouwen//geavanceerde culturen gaan over tot institutionalisering van mannelijke dominantie//dus : de verklaring dient gezocht in de 'genen', bepalend voor het primaatschap van mannen en de onderschikking van vrouwen.
26. Inderdaad, want geeft Illich niet zelf toe dat - naar analogie met resultaten van de geneeskunde - *zonder* de voorbije emancipatorische inspanningen, in de gegeven kontekst van toenemende expansie van een industrieel-technologisch systeem, de toestand nog veel erger zou zijn geweest ?
27. De prioriteit die Illich wenst te geven aan 'loss of gender' als oorzakelijke voorwaarde in de relatie met het ontstaan van een (kapitalistisch-)industriële

productiewijze, kan slechts worden bekomen ten koste van op zijn minst dubbelzinnig te noemen bewoordingen, waaruit slechts kan blijken dat Illich zelf niet bij machte is zonder dreigende kleerscheuren los te komen uit de bedrieglijke probleemstelling van 'de-kip-of-het-ei ?'.

- Cfr. nog *cit.p.3* : 'I argue that the loss of vernacular gender is the decisive condition for the rise of capitalism and a life-style that depends on industrially produced commodities.'

*

* *

"De passies hebben de mensen de rede geleerd."
Vauvenarges

Het gaat er in deze tekst niet om een oordeel uit te spreken over Fichtes oeuvre in globo, noch over de rol die Fichte in de geschiedenis van de filosofie heeft gespeeld. Ook hier kan men de *gemeenschapsverhoudingen* in acht nemen. Deze bijdrage wordt voorgesteld in een colloquium van het *Genootschap voor Fenomenologie en Kritiek*, een colloquium gehouden naar aanleiding van een voorstel van Rudolf Boehm. Het colloquium wordt georganiseerd door een gemeenschap die een beginselverklaring huldigen wil die kritiek en fenomenologische analyse met elkaar verbindt in een eis geïnspireerd door de *Kritiek der grondslagen van onze tijd* (1974). Dit is belangrijk als algemeen referentiekader, en in het bijzonder met betrekking tot Fichte, omdat aan Fichte, naast Marx en Pascal, een zeer centrale plaats wordt toegekend in dit boek. Fichte wordt er voorgesteld als een kritische ziener, die in *De gesloten handelsstaat* met grote scherpzinnigheid de perversie van de moderne tijd doorprikt. Het is tegen de achtergrond van dit beeld dat we hier een analyse ondernemen van enkele centrale passages uit de *Reden aan de Duitse natie* (1807).

De *Reden aan de Duitse natie* vormen een tekst die in naam van het *volk*, een zekere idee van de gemeenschap behandelt : de natie (1). In deze *Reden* tracht Fichte de Duitsers te mobiliseren tegen Napoleon, en, in een breder per-

spectief, tracht hij te verhelpen aan Duitslands decadentie in die tijd. Deze toestand is volgens Fichte te wijten aan het heersende egoïsme dat hij reeds twee jaren vroeger scherp aan de kaak stelde in *De hoofdtrekken van de tegenwoordige tijd* (1806). Het heilmiddel dat Fichte zal voorstellen is de opvoeding. Enkel de opvoeding zou het Duitse volk kunnen redden. De heropstanding van Duitsland zou mogelijk zijn, aldus Fichte, indien men zich zou ontdoen van het gangbare opvoedingssysteem. Dit systeem is gebaseerd op het geheugen, dat een *passie*, een *affectie* van de ziel is. Daartegenover plaatst Fichte een opvoeding door *activiteit*, deze van de verbeelding onder de heerschappij van de rede. Enkel zij zou de Duitsers toelaten de ware gemeenschap te stichten, de redelijke gemeenschap. Maar om zich van de identiteit van de Duitsers rekenschap te kunnen geven, zal Fichte zelf een beroep moeten doen op hun "erfenis", op hun "geheugen", op hun "geschiedenis". Fichte zal op de eerste plaats moeten appelleren aan de *affecties* van zijn "landgenoten", vooraleer hij meer kan en zal te *weten* komen. Eigenaardig genoeg is Fichtes oproep opgehangen aan een waarborg die precies datgene uitmaakt wat hij in het bestaande opvoedingssysteem wil zien verdwijnen, namelijk de geschiedenis als een *passie* van de ziel.

De *Reden aan de Duitse natie* werden geredigeerd tijdens de bezetting van Duitsland door Napoleon. In feite zijn ze een poging om de balans op te maken van de situatie waarin het land verkeert en zijn landgenoten aan te moedigen hun lot in eigen handen te nemen. Zoals gezegd ziet Fichte hiervoor slechts één middel : de opvoeding. Het is het enige middel dat de Duitsers de kans kan geven hun autonomie terug te winnen. De opvoeding zoals ze in die tijd (begin XIXe eeuw) wordt ge-

geven is gebaseerd op het geheugen (289) (2). Op zich is het geheugen echter helemaal niet interessant, integendeel, op zich is het slechts een *lijden*. Het is enkel met betrekking tot iets anders dat het geheugen ons kan interesseren. Dat andere is de "zinnelijke gelukzaligheid". Daarin komt de opvoeding overeen met de kunst van het regeren zoals ze tot nog toe wordt gedacht, zegt Fichte. Deze veronderstelt dat iedereen altijd vóór alles zijn eigen zinnelijke gelukzaligheid wil, en op een kunstmatige wijze de goede wil daaraan verbindt. Zó maakt men het egoïsme tot principe van de socialiteit. Hiertegenover stelt Fichte het principe van de geest, de *verbeelding*. De mens wil enkel datgene wat hij liefheeft. De leerling die zijn verbeelding wil vormen vindt hierin zijn grootste plezier. Het is de onbezonnen spontaneïteit. Fichte legt haar echter beperkingen op. Doorheen de verbeelding kan de mens de gemeenschap denken in functie van het goede op zich, en niet enkel in functie van eender welke zinnelijkheid. De inhoud, de referentie naar het andere (3), is hier slechts een voorwendsel voor de oefeningen van de verbeelding. Het "vrije" oefenen van de verbeelding waarover Fichte het hier heeft, betekent vóór alles een oefening vrij van elke *passie*, m.a.w. een oefening zonder eender welke passie behalve deze voor de oefening zelf. In werkelijkheid blijft dit echter een zeldzaamheid. Mensen houden vóór alles nog van andere activiteiten (3'). Maar Fichte zal beslissen dat men hen de keuze niet mag laten, anders kan men immers nooit zeker zijn of ze toch niet handelen uit eigenbelang. Zijn oplossing zal de opsluiting zijn - de opvoeding *in vitro*. Uiteraard leidt elke opvoeding niet noodzakelijk tot de transluciede gemeenschap van het rijk der doelen. Fichte ziet zich hier geconfronteerd met de verwijzing naar het andere in de vorm van de *geschiedenis*. Fichte hecht veel belang

aan de geschiedenis; is hij niet de eerste om van het standpunt van de wording (de genesis of de daadhandeling; cf. X, 194) het standpunt van de waarheid te maken? Het is dan ook aan de hand van de geschiedenis dat Fichte zal trachten te onderscheiden tussen de Duitse natie en de andere volkeren.

Hoe gaat hij te werk? Hoe zal hij de geschiedenis benaderen? Hoe kan hij haar begrijpen?

Fichte doet een beroep op de taal, op de geschiedenis van de taal, t.t.z. op de literatuur (4).

De literatuur of de taal is de uitdrukking van de geschiedenis van de volkeren en meteen een middel om hen van elkaar te onderscheiden.

Het onderscheid dat hij aanbrengt kan moeilijk groter: het is het verschil tussen een levende en een dode taal. Hij geeft enkele voorbeelden.

Het betreft drie Duitse latinismen: *Humanität* (menselijkheid), *Popularität* (populariteit) en *Liberalität* (vrijgevigheid) (5). In feite, zegt Fichte, moeten deze woorden volstrekt onbegrijpelijk zijn voor een Duitser die nooit een vreemde taal leerde, vermits hij zich niet eens op een auditieve analogie kan steunen om ze met iets te associëren dat hij kent. Het enige wat hij kan doen is zich hun betekenis laten uitleggen en dit blindelings geloven. Kortom, het onderwijssysteem dat Fichte bekritiseert.

Daartegenover stelt hij drie woorden die hun oorsprong hebben in de Duitse leefwereld:

Menschenfreundlichkeit (menslievendheid), *Leutseligkeit* (vriendelijkheid), en *Edelmuth* (edelmoedigheid). Het verschil zit in het

verband tussen het zinnelijke en het bovenzinnelijke in de taal. De levende taal verwijst naar het bovenzinnelijke (het intelligibele) in een levendige uitdrukking. Deze

verwijst naar de bovenzinnelijke (de intelligibele) wereld, vanuit een verband dat in de zinnelijke wereld aanwezig is (316-317). De betekenis van

de intelligibele dingen regelt zich overeenkomstig de klaarte en de uitgestrektheid van de zintuiglijke ervaring (318) (6). In de dode taal daarentegen is de band met de wereld van de zintuigen verbroken. De bovenzinnelijke betekenissen kunnen hoogstens worden overgeleverd of verteld, maar als dusdanig blijven ze steeds ondoorzichtig (321). Men kan ze immers niet meer begrijpen in het zinnebeeldelijke verband dat ze onderhielden met de zinnelijke wereld. De levende wortel van de taal werd doorgesneden. Hier kan enkel de geschiedenis van enige hulp zijn, zegt Fichte (321). Maar hij voegt er onmiddellijk aan toe : "blosse Geschichte" (321), of nog "flache und todte Geschichte einer fremden Bildung" (321) - "de dode en oppervlakkige geschiedenis van een vreemde cultuur".

Het onderscheid tussen verschillende gemeenschappen, tussen volkeren, tussen verschillende naties, zou dus te zoeken zijn in de *bijzondere* band met de geschiedenis die tot stand komt in de taal die ze hanteren, in de aard van dit verband, of ook in een zekere houding in dit verband ("blind glauben", 322, maar ook een perversie, 324).

Het fenomeen van de dode talen zou dan te wijten zijn aan de onmogelijkheid (321) zich in te wijden in de leefwereld van de ander(en) (omdat ze er niet meer zijn en omdat het geheugen hier niets baat), of aan de weigering erin te komen (320). De levende taal daarentegen, zou een zinnebeeldelijke (325) en noodzakelijke band onderhouden met de geschiedenis van de natie waarvan ze de eenheid uitmaakt.

Bekijken we dit onderscheid wat naderbij.

Het bestaat uit de tegenstelling van een zinnebeeldelijk, noodzakelijk verband en een onbestaand, verdrongen of verwrongen verband. Welk is in de levende taal dit allegorisch noodzakelijke verband met de zinnelijke wereld? Onderzoeken we vooreerst de noodzaak van het verband. De taal, zegt

Fichte, is geenszins afhankelijk van beslissingen of arbitraire conventies. Er is een fundamentele wetmatigheid die elk begrip met een bepaald geluid verbindt en niet met een ander (314). De taal is een fenomeen dat volledig door de natuur wordt bepaald, en ze zou nooit anders kunnen zijn dan ze de facto geworden is (7). Beschouwen we vervolgens het zinnebeeldelijke of symbolische karakter van het verband. Fichte maakt een duidelijk verschil tussen enerzijds dat deel van de taal (uitdrukking) dat de objecten "van de zinnelijke waarneming" (316) viseert, en anderzijds dat deel dat de objecten van de "intelligibele wereld" (316) op het oog heeft (8). Met betrekking tot het zinnelijke deel van de taal zijn er volgens Fichte geen verschillen tussen levende en dode talen, vermits het leren van de taal in elk geval langs het toekennen van willekeurige tekens verloopt. Willekeurige tekens worden aan de objecten toegekend die ze moeten betekenen (9). Dit is niet het geval voor het intelligibele deel van de taal, en het is hier dat het onderscheid tussen levende en dode talen haar eerste fundament moet krijgen.

Het is de vraag hoe intelligibele betekenissen zich in de taal kunnen vormen en welke band ze onderhouden met de zintuiglijke betekenissen. Volgens Fichte kan dit slechts op één manier: vermits de *intelligibele* betekenissen slechts in de ziel voorkomen zal men moeten teruggrijpen naar de zintuiglijke betekenissen om per analogie de bijzondere verbanden aan te wijzen; vooreerst moet men een zelfde ("ein Selbst" 316) dat een instrument is van de intelligibele wereld (de ziel, de geest,...) opponeren aan dat zelfde ("demselben Selbst" 316) als instrument van de zintuiglijke wereld (het lichaam), dan duidt men aan dat de verhouding van de zinnelijke dingen tot het lichaam dezelfde is als

de verhouding van de intelligibele dingen tot de ziel (10). Het verband wordt gekenmerkt als een gelijkenis ("sey also, wie"316), een beeld ("Bild"317) - maar ook niet meer ("bloss mit der Bemerkung, dass es ein solches Bild sey"317). De taal duidt dus een zintuiglijk beeld aan van het intelligibele, terwijl het tegelijk aangeeft dat dit slechts een beeld is, een analogie (11). Degene die het intelligibele bereiken wil moet dit in zijn verbeelding vatten aan de hand van de regel die besloten is in het beeld. Het is hier dat Fichte de wortel ziet van het onderscheid en de hiërarchie die hij tussen de levende talen en de dode talen wil aanbrengen. Inderdaad, het is duidelijk dat er verschillen kunnen bestaan tussen talen wat betreft hun mogelijkheden het intelligibele aan te duiden. Het zal meer bepaald de graad, de klaarte, de gevoeligheid of de fijnzinnigheid van de zintuiglijkheid van een volk zijn die het vermogen van zijn taal in dit verband zal bepalen. Ik zeg dat dit afhankelijk kan zijn van de graad, de klaarte, de gevoeligheid of de scherpzinnigheid van de zintuiglijkheid van een volk, maar Fichte spreekt slechts van de graad ("Stufe"317) en de klaarte ("sinnlichen Klarheit"318), want zijn besluit staat vast, het gaat er om ze te onderscheiden en te rangschikken, t.t.z. plaatsen toe te kennen. Inderdaad, nadat hij een Grieks voorbeeld heeft gegeven ter illustratie van zijn stelling, gaat hij verder (320) met een veroordeling van de talen die hij "dood" noemt.

Keren we na deze preciseringen terug naar het onderscheid tussen levende en dode talen. Het bestond in een tegenstelling tussen een noodzakelijk allegorisch verband, en een onbestaand, een verdrongen of een

verwongen verband. We hebben ook gezegd dat in het geval van de zogenaamde dode talen, hun dood haar oorzaak vond in een onmogelijkheid of een weigering zich in te wijden in de zintuiglijke wereld (de leefwereld) van de anderen. Daarbij ging het om een specifiek verband van de taal met de geschiedenis : om een soort verband of om een houding in dit verband. Inderdaad, nadat Fichte het genie van het Griekse volk heeft betoond, en het heldere en motiverende karakter van de levende talen (12) , begint hij zijn analyse van de dode talen met historische beschouwingen. De dode taal is steeds, aldus Fichte, de geschiedenis van de nederlaag van een volk en een cultuur tegenover de steeds groter wordende kracht van andere volkeren en andere culturen. Doorgaans wordt die cultuur vervangen door deze van de overwinnaars. Nochtans kan het ook gebeuren dat de nieuwe meesters de taal van het volk dat ze veroverden, overnemen, in het bijzonder wanneer deze taal gecultiveerder is. Dan ontstaat echter onvermijdelijk een probleem m.b.t. de symbolische betekenissen , aldus Fichte. Zelfs indien de overwinnaar zich gehoorzaam laat inwijden in de leefwereld van deze andere cultuur, dan nog zal hij niet in staat blijken de intelligente betekenissen van deze taal *waarlijk* te vatten. Het enige wat hij kan doen is zich laten inlichten. Op die manier zal hij echter enkel maar de dode en oppervlakkige geschiedenis van deze cultuur bereiken die hem in wezen vreemd blijft. Haar symbolen kunnen voor hem nooit onmiddellijk duidelijk en motiverend zijn (13). Wanneer de geschiedenis de tolk moet worden van de taal, dan is haar symbolische kracht dood en haar verloop onderbroken. Blijft natuurlijk de mogelijkheid de zinnebeelden te interpreteren vanuit de eigen leefwereld, een wereld die vreemd is aan de taal

in kwestie (334-335). Dit kan haar nieuw leven inblazen, maar enkel voor een korte tijd, vermits de levende wortel van de taal is doorgesneden (namelijk haar band met de leefwereld waaruit ze is ontstaan). Daarenboven, zegt Fichte, is het aanzien van de dode talen en hun verloren gegane culturen aanleiding tot allerlei misbruiken. Het laat immers toe dat alsoortige ondeugden in de begrippen binnensluipen zonder dat men er zich rekenschap van geeft (324). Zo bvb. dringt aan de hand van het begrip *Humanität* heimelijk een gebrek aan ernst binnen, met *Popularität*, de neiging op alles in te gaan, en met het woordje *Liberalität* wordt ook losbandigheid ingegeven. Het onderscheid tussen een levende en een dode taal zou dus daarin bestaan, dat de eerste nooit de band zou gebroken hebben met het vaderland (14), met de "oorspronkelijke", "authentische" leefwereld, terwijl een dode taal enkel zou kunnen dwalen doorheen de woestijn van een "gesubstitueerde" zintuiglijkheid - een *ersatz* - in een poging de intelligibele wereld te bereiken, die hem hoe dan ook ondoorzichtig (15) zal blijven. Een wereld die hem slechts tegenwoordig kan zijn door de bemiddeling van de anderen, t.t.z. helemaal niet.

Welnu, hoe staat het dan met deze verwijzing naar de oorspronkelijke en steeds aanwezige leefwereld in de levende talen? Fichte spreekt weliswaar van een specifieke verhouding tot de geschiedenis voor de zogenaamde dode talen (het zou altijd de geschiedenis van een breuk of een vervreemding zijn), maar de levende talen hebben ook een geschiedenis en het is evident dat de leefwereld waarnaar ze verwijzen in veel van hun begrippen eveneens is verdwenen. In zekere zin is het duidelijk dat we allen "vervreemd" zijn t.a.v. de leefwereld van onze voorvaders. Fichte heeft aan deze tegenwerping gedacht en

verdedigt zich als volgt. Hij zegt : "Laat na enkele eeuwen de nakomelingen de taal van hun voorvaders niet begrijpen, omdat voor hen de overgangen verloren zijn gegaan, toch is er van in het begin een gestadige overgang zonder sprong, steeds onmerkbaar in het heden, en enkel door toevoeging van nieuwe overgangen (...) als een sprong verschijnend." (316). Het is duidelijk dat dit argument niet aan een analyse weerstaat. Inderdaad, wanneer men deze redenering volgt, dan is een overgang van één stadium (een tijdperk bvb.) van de leefwereld naar een ander (een volgend tijdperk) slechts mogelijk op twee manieren : in een continue overgang of met een sprong. Het eerste geval is dit van de levende talen, het laatste dat van de zogenaamde dode talen. De sprong wordt, zoals we hierboven zagen, gedacht als een breuk (16), een verdringing (17), of een verwringing (18) in de evolutie van de leefwereld. Beslissend hierbij is de radikale scheiding die bestaat of zich installeert tussen de verschillende leefwerelden in kwestie. Het is deze radikale scheiding die de sprong, de *salto mortale*, hier opdringt. De levende taal, daarentegen, kent een evolutie zonder fatale sprongen, en wanneer men, terugblikkend op haar verleden, sprongen meent te moeten bekennen, dan is dit enkel een optische illusie, aldus Fichte. Wanneer de evolutie van een levende taal "sprongen" lijkt te maken, dan is dit enkel omdat de continue evolutie (de overgang) in het heden onopgemerkt plaatsvindt en enkel na verloop van tijd (door accumulatie) zichtbaar wordt als een "sprong". We zien dus de evolutie van de levende taal niet, omdat we niet goed genoeg zien. Dit geldt echter niet voor de zogenaamde dode talen. Bij hen gaat de overgang (de sprong) niet ongemerkt voorbij, omdat de leefwereld, die het correlaat is van de intelligibele begrippen, voor de dode talen niet aanwezig is. Het absolute weten heeft geen grond

meer onder de voeten, geen voeling meer met de werkelijkheid. Het (goddelijke) leven (19) is in zijn wortel doorgesneden. De vraag dient echter gesteld in hoeverre dit ooit het geval is, ook in de zogenaamde levende talen. Het is het probleem van de letter en de geest. De taal als teken voor een verband tussen zintuiglijke en bovenzinnelijke wereld, is zelf geen garantie voor dit verband (20), dat is enkel de evidentie (uitdrukking van het goddelijke leven) (21). De taal is niet de aanwezigheid van dit verband of van één van zijn termen, maar enkel de verwijzing ernaar (22). Het onderscheid tussen dode en levende talen is bijgevolg onhoudbaar. In zekere zin zijn alle talen dood, namelijk voor zover het enkel tekensystemen zijn. Dat betekent echter dat de taal zelf een *salto mortale* is, namelijk deze van de uitdrukking. Het is bijgevolg duidelijk dat ook de zogenaamde levende talen "sprongen" maken, sterker : dat elke uitdrukking reeds zo'n sprong (tussen twee leefwerelden) is. In dit vacuüm vormt de taal onze enige houvast. Op dit niveau aangekomen zorgt Fichtes fenomenologische inspiratie voor verrassingen. Zijn onderscheid tussen dode en levende talen gold wel degelijk het verband tussen het bovenzinnelijke en het zintuiglijke. Het bovenzinnelijke bleek in de dode taal onbereikbaar, omdat het zintuiglijke ontbrak. M.a.w. de bovenzinnelijke betekenissen waren niet zozeer onbereikbaar door een gebrek van het denkvermogen, maar door een ongevoeligheid van de zinnen (23), geconcentreerd in de geschiedenis van het zelf(de) (24). Is de intelligibele wereld dan voorgoed onbereikbaar (als het waar is dat in zekere zin alle talen dood zijn) ? Neen, hier biedt de uitdrukking ons enige hulp. Ze is een verwijzing naar deze gevoeligheid - een vingerwijzing (25), een inspiratie.

Na het voorgaande moet het duidelijk zijn dat Fichte zich vergist, wanneer hij beweert dat de retrospectieve indruk van een sprong (m.b.t. de levende talen) een optische illusie van verkorting is. Hij geeft zich geen rekenschap, noch van de overgang, noch van de sprong. Maar Fichte wil tegen elke prijs de continuïteit aantonen van de evolutie van de zogenaamde levende talen. Met dit doel stelt hij een linguïstiek in het werk die de continuïteit moet garanderen. We hebben echter gezien dat deze linguïstiek contradictorisch is. Het teken is nooit een garantie (ten bewijze het bestaan van de zogenaamde dode talen, die óók tekensystemen zijn). Welnu, deze linguïstiek zal nog meer tegenstrijdigheden voortbrengen en een bres slaan in Fichtes constructie. Ze zal een verhouding tot de geschiedenis en tot het andere in het algemeen aanduiden die niet past in de ("noodzakelijke") rationalisaties van zijn auteur. In een commentaar van deze passage uit de vierde *Rede* wil Alexis Philonenko Fichtes eer ad hoc redden (26), maar dit brengt hem tot steeds meer toegevingen aan de vooroordelen die Fichte in deze *Reden* ontwikkelt.

Inderdaad, Fichte stelt dat de levende taal "steeds dezelfde blijft" (316), omdat ze beheerst is door een "fundamentele wet" (314, "Grundgesetz") die elk begrip verbindt met een bepaald geluid en met geen ander. De taal is van nature één en noodzakelijk, zegt Fichte: "Die Sprache ist eine einzige und durchaus notwendige." (315). Belangrijke elementen wijzen echter op het tegendeel, vermits de eenheid van de (oorspronkelijke) taal getroffen wordt door allerlei externe invloeden: klimatologische voorwaarden, demografische invloeden ("veelvuldiger of zeldzamer gebruik" (315) van het vocale orgaan) en historische voorwaarden: "de opeenvolging van de geobserveerde en bete-

kende dingen" (315). Zodoende vormen zich afwijkingen van de ene en onveranderde oertaal, die als dusdanig nooit heeft bestaan, zoals Fichte zelf toegeeft (27). Dan rest hem nog slechts één mogelijkheid : haar deze eenheid opdringen. Dat is wat hij doet door zijn definitie van het *volk*. Fichte stelt voor een volk te definiëren als een gemeenschap van "mensen wiens vokaal orgaan dezelfde invloeden ondergaat, mensen die samenleven en hun taal in voortdurende mededeling verder vormen." (315) (28). Fichte veronderstelt hier wat aangetoond moet worden. Het is namelijk geenszins evident dat een linguïstische eenheid *één* volk vormt (29), noch omgekeerd, dat de gemeenschap van een volk *één* linguïstische eenheid vormt (30). Overigens hebben we zojuist gezien dat de taal onderhevig is aan invloeden die haar veranderen en die haar eenheid kunnen breken. Fichte ziet zich dus genoodzaakt te veronderstellen dat deze invloeden dezelfde zijn voor de hele gemeenschap. Dit is echter slechts een veronderstelling. Inderdaad, zo'n uniformiteit van invloeden is niet eens reëel op het niveau van een gemeenschap van twee personen, en speciaal m.b.t. de geschiedenis en de geschiedenis van de gevoeligheden waarover we het hierboven hadden.

Herinneren we ons nog eens het onderscheid dat Fichte wilde maken tussen levende en dode talen. Dit onderscheid bepaalt dat het verschil tussen de Duitse taal en andere talen zou te zoeken zijn in het "feit" dat zij op geen enkel moment in haar geschiedenis (314) zou gebroken hebben met de oorspronkelijke bron ("bis zu ihrem ersten Ausströmen" - 325) (31). Ze zou er steeds in geslaagd zijn de eenheid van de Duitse leefwereld te behouden; andere volkeren, daarentegen, zouden hun "navelstreng" verloren zijn door een vreemde taal over te nemen en ze stilaan op hun

manier om te vormen (313).

Maar we zegden het al, Fichte kan dit onderscheid slechts maken door te *weigeren* de geschiedenis van de Duitse taal te denken, t.t.z. door te weigeren rekening te houden met de sprongen of breuken, de barsten of de verschuivingen, die de geschiedenis vormen van haar evolutie. Dit betekent dat hij, om dit onderscheid hoog te houden, precies dát moet doen wat hij verwijt aan de Neo-Latijnen. Hij weigert in te zien dat hij niet is ingewijd in de leefwereld van zijn voorvaderen, dat deze wereld niet bij hem aanwezig is, en dat hij er per slot van rekening niets van afweet dat hem niet ter ore kwam langs de geschiedenis, t.t.z. door de bemiddeling van het collectieve of het individuele geheugen. Maar zodoende haalt hij dátgene binnen wat hij juist vermijden wou, namelijk de ervaring van de anderen, die we slechts delen, omdat ze ons werd medegedeeld (overgeleverd), doorheen de taal (als vocabularium en syntaxis), maar ook in het bijzonder als "verhaal van mensen, als vertellingen en geschiedenissen" (Levinas). En indien het waar is dat de woorden *Humanität* (*humanitas*), *Popularität* (*popularitas*) en *Liberalität* (*liberalitas*) slechts kunnen begrepen worden in het Latijn en ten aanzien van de Romeinse leefwereld, waar deze woorden hun betekenis kregen, dan geldt ook hetzelfde voor de Duitse woorden t.a.v. de Duitse leefwereld van weleer. Fichte bevindt zich t.o.v. de principes die hij zelf opstelt, in dezelfde situatie tegenover het Duitse verleden als een Fransman tegenover diens Franse of Neo-Latijnse verleden. Dit is belangrijk. Want het was aan de hand van (de continuïteit en dus de oorspronkelijke eenheid van) de taal dat hij de gemeenschap van het volk wou definiëren. Immers, waar gaat het om in deze tekst? Het gaat erom de "Duitsers" te doen begrijpen dat ze een gemeenschap vormen,

een *oorspronkelijke* gemeenschap, die ondanks de interne verdeeldheid in kleine vorstendommen sinds de vrede van Westfalen en, recenter, de Franse bezetting, haar eenheid doorheen de geschiedenis heeft weten te bestendigen; dat ze precies daardoor de enige levende gemeenschap is, de ware gemeenschap, en dat ze dit kan blijven niettegenstaande het grote gevaar dat ze precies op dit moment loopt, door zich aan een Duitse nationale opvoeding te wijden, t.t.z. aan een oorspronkelijke, levendige en rationele opvoeding. Deze gemeenschap die Fichte het volk of de natie noemt, krijgt in de *Reden* twee definities. De eerste omlijnt haar als een linguïstische eenheid tegenover de externe invloeden (315), de tweede bevindt zich in de achtste *Rede* en betreft het volk in de ethische en religieuze zin van het woord. Een volk in de verheven zin van het woord, zegt Fichte, is "het geheel van mensen die in de maatschappij met elkaar verder leven en zich uit zichzelf steeds verder natuurlijk en geestelijk ontwikkelen, en samen onder een bepaalde, bijzondere wet van de ontwikkeling van het goddelijke uit dit geheel (deze gemeenschap) staan." (32). Trachten we deze moeizame definitie te begrijpen. Het volk wordt vooreerst gekarakteriseerd als een geheel ("das Ganze"), een totaliteit, een geheel van mensen die voortdurend met elkaar samenleven en zich natuurlijk en geestelijk voortdurend ontwikkelen. Tot hier herneemt deze definitie wat in de eerste definitie reeds werd gezegd. Ze gaat verder met de toelichting dat dit geheel gehoorzaamt "aan een bepaalde, bijzondere wet van de ontwikkeling van het goddelijke" in de gemeenschap. Welke is deze wet? De openbaring van het goddelijke leven is het "oorspronkelijke leven of de vrijheid" (369). De wet van deze openbaring is bijzonder, omdat het goddelijke leven

zich enkel kan uitdrukken binnen de grenzen van de "geestelijke natuurwet" (381) van de natie, die het historisch bepaalde principe is van de geestelijke (intelligibele) verschijning van de gemeenschap in kwestie. "Deze wet zelf kan wel, naar zijn inhoud, in zijn geheel gevat worden, zegt Fichte, (...) maar hij kan nooit (...) volledig met het begrip doordrongen worden" (381-382). Dat deze toch "bepaalde, bijzondere wet van de ontwikkeling van het goddelijke", die onderworpen is aan de "geestelijke natuurwet" van de natie, in zijn geheel (aanschouwelijk) gevat kan worden, maar toch niet volkomen begrippelijk doordrongen, komt omdat het absoluut onzichtbare zich manifesteert als oneindige (375-376, 370; cf. ook Levinas). Het is een "meer van de beeldigheid ("Bildlichkeit"), dat met het meer van de niet-figuratieve ("unbildlichen") oorsprong in de verschijning onmiddellijk versmelt" (382) en die voortaan in de verschijning onscheidbaar zijn. Dit "meer" krijgt vorm in de wil (371, 372, 376 : "Willensentschluss eines vernünftigen Wesens") of in de liefde (304-305, 383) voor zover deze onmiddellijke openbaringen zijn van God. Daarbij treedt dit goddelijke leven, volgens Fichte, "nooit in als een stilstaand en gegeven zijn, maar als iets dat moet worden", als een *moeten worden* "in alle eeuwigheid", een goddelijk leven dat zichzelf continueert "in de vorm van het (steeds) voortvliedende leven." (304). We vinden hier op een hoger niveau de tegenstelling tussen leven en dood terug. En hier zal nog beter blijken hoe Fichte niet bij machte is, maar ook weigert, de geschiedenis in acht te nemen. Dood en leven worden nu respectievelijk geïdentificeerd met stilstand en beweging, eindig objectbewustzijn (herinnering) en oneindige activiteit van de verbeelding (370). Beide principes vindt men terug in de eerste fundamentele wet van de verschijning,

deze van de menigvuldigheid. Deze menigvuldigheid is voor het objectbewustzijn een gesloten geheel, en voor de aktieve verbeeldingskracht een oneindige. Terecht merkt Fichte op dat men in determinisme vervalt, indien men het wilsbesluit (onmiddellijke openbaring van het goddelijke) enkel opvat als een verschijning, t.t.z. als een object van ons bewustzijn. Omgekeerd echter vervalt hij in een ander euvel door het wilsbesluit in de zuivere activiteit van de verbeelding te plaatsen. Immers, hierdoor verdwijnt de passiviteit (33) en dus ook de gevoeligheid die constitutief is voor de leefwereld. Meer in het bijzonder is het deze niet-figuratieve oorsprong die hier meteen "verdwijnt" achter de activiteit van ons beeldend vermogen. Een oorsprong die ons enkel nog kan of mag aangrijpen binnen het systeem van de ware wereld (305). En precies hier ligt de verdienste van de herinnering (als oerfeit en veroudering), die dit apriorisme doorbreekt. Niet enkel deze van het determinisme (die deze reductie voor een goed stuk op de weg helpt), maar alle herinnering. We zien nu beter waarom Fichte zich zo verzette tegen de leerschool van de herinnering. De herinnering stelt immers steeds een onherleidbaar gegeven voor, een a posteriori. Het is niet zozeer omdat ze een andere zinnelijkheid *vergeet*, maar integendeel omdat ze er het bestaan van aantoot. Dit wil zeggen dat Fichte helemaal geen andere zinnelijkheid in acht wenst te nemen, of dan enkel a priori, zoals hij ze zich verbeeldt, vooraleer de ander te ontmoeten, lang voordat hij zijn geschiedenis kent. Maar tegen zijn intenties in moet Fichte toch appelleren aan dit geheugen en aan de gevoeligheden van de anderen. Hij doet dit doorheen de notie van de erfenis. Hij appelleert aan het geheugen van de generaties, hij beroept zich op de nalaten-

schap van de voorvaderen (383-384) en op de Duitse geschiedenis (34), omdat het de enige manier is om de gemeenschap aan te duiden. A priori zou hij dit nooit kunnen doen. Het geheugen is noodzakelijk, wil men de vraag van de gemeenschap, haar eenheid en haar lot, kunnen stellen. Daarom moet hij *spreken* en *zich herinneren*, niet enkel of niet in de eerste plaats om te overtuigen, maar om de anderen de kans te geven datgene te weten te komen dat slechts verteld wordt als een geschiedenis. Maar wat doet Fichte? Hij weigert de feitelijkheid. Hij wil haar slechts in acht nemen vanuit een rationalisatie. Nochtans appelleert hij zelf aan de feiten in een dubbel spel van rede en herinnering, waar de eerste het steeds "op voorhand" haalt van de tweede.

Maar aan de herinnering kon hij niet ontsnappen. Hij leed immers aan hypermnésie.

*

Noten.

° Aan mijn ouders
Herman en Veerle
Willemarck-Pyck

- (1)- Eigenaardigerwijze wordt de sleutelterm uit de titel, de natie, nergens in de *Reden* gedefinieerd.
- (2)- *Reden an die deutschen Nation*, p.289. Ik citeer uit de verzamelde werken uitgegeven door Fichte's zoon. De *Reden* bevinden zich in volume VII. In het vervolg worden de citaten van Fichte enkel aangeduid met het paginanummer; het volume wordt slechts vermeld wanneer het niet volume VII betreft.
- (3)- Het ik dat de wereld met zichzelf in over-

eenstemming moet brengen wordt sinds *Die Bestimmung des Menschen* (1800), gedacht tegen de achtergrond van het absolute (het leven) dat in de *Wetenschapsleer* van 1804 streng gescheiden wordt van het absolute of ware ik (of zelf; X,193) dat de verschijning van het absolute ik is, "het zuivere, zichzelf eeuwig gelijkblijvende, onveranderlijke ik" - het *zelfde* waartegenover het absolute of het leven, nog steeds het *andere* blijft. .

- (3') - De oefening van de verbeelding als doel op zichzelf en als educatief programma - hetgeen we hier voorstellen als een onwerkelijke opvatting van de menselijke activiteit, en later in de tekst ook als een onwenselijke opvatting - wordt door Fichte naar voren geschoven als de oplossing voor de culturele crisis van zijn tijd. In de *Kritiek der grondslagen van onze tijd* karakteriseert Rudolf Boehm deze opvatting als de perversie (de omkering) die precies verantwoordelijk is voor deze crisis. Nochtans wordt Fichte er voorgesteld als diegene die met veel scherpzinnigheid de perversie van de Moderne Tijden aanklaagt, namelijk als een verdraaiing van doelmatige verbanden in *ludieke* activiteiten die enkel zichzelf willen bestendigen. Op basis van *De gesloten handelsstaat* kan men Fichte immers lezen als één van de weinigen die de organisatie van de gemeenschapsverhoudingen in de moderne tijd aanklaagt als een egoïstisch *spel* met desastreuze gevolgen. Hoe kan dit? Is Fichte in de acht jaren die *De gesloten handelsstaat* van de *Reden* scheiden van standpunt veranderd? Geenzins. Men zou analoge passages kunnen vinden in vroegere teksten. Hoe zijn beide interpretaties dan met elkaar in overeenstemming te brengen? De oplossing ligt in de

interpretatie van wat men doelmatig denken noemt. Wanneer Fichte de oplossing voor de wantoestanden van zijn tijd denkt te kunnen vinden in een doelmatige organisatie van de gemeenschap, dan bedoelt Fichte uiteraard in overeenstemming met wat de praktische rede voorschrijft. Precies deze praktische rede houdt echter de reductie van de zintuiglijke gevoeligheid in die Boehm in zijn *Kritiek der grondslagen van onze tijd* aan kaak stelt. In deze bijdrage trachten we aan te tonen hoe Fichte deze "afhankelijkheid" tracht weg te werken, en hoe ze zich niettemin weet te handhaven tegen Fichtes intenties in.

- (4)- Die zich hier beperkt tot Luther, Pestalozzi en de Wetenschapsleer.
- (5)- Hetzelfde leefwereldprobleem stelt zich uiteraard t.a.v. deze algemeen Nederlandse vertalingen, en dus ook t.a.v. de gemeenschap(en) waarvan deze taal de uitdrukking is. De geschiedenis van de Vlaamse Beweging is hier ter getuigenis : van het orangisme van de beginjaren (J.F. Willems), over het cultuurflamingantisme van de eeuwwisseling (A. Vermeylen en L. De Raet), de Frontbeweging en de collaboratie, tot vandaag met de blijvende twisten over de taalgrenzen (Brussel; Happart), is het dezelfde vraag naar de identiteit van de gemeenschap en haar gelding, diè hier naar voren komt. Daarbij is zeer duidelijk hoezeer de taal grenzen trekt tussen de gemeenschappen. Onze lectuur van de *Reden* wil duidelijk maken dat de taal geen basis mag zijn voor uitsluiting uit de nationale gemeenschap. Volgens Fichte is dit wel het geval, wat hij ook moge beweren in de zevende *Rede* m.b.t. de cosmopolitische dimensies van zijn conceptie. Een gelijkaardige stelling wordt door sommige extremisten als Happart vandaag

- ten onrechte in de schoenen van de nationale overheid (cf. zijn uitspraken over "l'Etat flamand") en haar instanties (cf. "le Conseil d'Etat flamingant") geschoven.
- (6)- Men kan hier werkelijk spreken van een fenomenologische eis. Fichte maakt zijn onderscheid afhankelijk van de betrokkenheid van de intelligibele wereld op de zintuiglijk waarneembare wereld. We kunnen dan ook de term "zinnelijke of zintuiglijke wereld" vervangen door de term "leefwereld" uit de husserliaanse fenomenologie (cf. *Ideen II*, 375; *Krisis der europäischen Wissenschaften...*). Beide auteurs duiden op hetzelfde fenomeen en op eenzelfde eis. Ter illustratie van Fichtes fenomenologische inspiratie, nog de volgende passage over het woord *idea*, Idee, Gesicht in de bemiddeling van de zinnelijke en de bovenzinnelijke wereld : Fichte heeft het over de superioriteit van de Grieken t.o.v. een ander volk, vermoedelijk de Duitsers zelf (Luther) of de Fransen (Descartes) : "Es würde sodann auch ihr Vorzug in geistiger Klarheit erhellen etwa vor einem anderen Volke, das den Unterschied zwischen sinnlichem und übersinnlichem nicht durch ein aus dem besonnenen Zustande des Wachenshergenommenes Sinnbild habe bezeichnen können, sondern zum Traume seine Zuflucht genommen, um ein Bild für eine andere Welt zu finden; zugleich würde einleuchten, dass dieser Unterschied nicht etwa durch die grössere oder geringere Stärke des Sinnes fürs Uebersinnliche in den beiden Völkern, sondern dass er lediglich durch die Verschiedenheit ihrer sinnlichen Klarheit, damals, als sie Uebersinnliches bezeichnen wollten, begründet sey." (318).
- (7)- We kunnen deze stelling hier niet in vraag stellen vermits dit een onderzoek van de

- gehele Wetenschapsleer zelf zou vragen.
- (8)- De zinnelijke leefwereld, de zintuiglijkheid, die Fichte introduceert als "den Kreis der Anschauungen"(320) is een menagerie van a posteriori en a priori.
- (9)- 320;cf. ook *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprunge der Sprache*, VIII, 322.
- (10)- We citeren de passage : "Ferner könnten die verschiedenen Gegenstände dieser übersinnlichen Welt, da sie insgesamt nur in jenem übersinnlichen Werkzeuge erscheinen, und für dasselbe da sind, in der Sprache nur dadurch bezeichnet werden, dass gesagt werde, ihr besonderes Verhältniss zu ihrem Werkzeuge sey also, wie das Verhältniss der und der bestimmten sinnlichen Gegenstände zum sinnlichen Werkzeuge, und dass in diesem Verhältnisse ein besonderes übersinnliches einem besonderen sinnlichen gleichgesetzt, und durch diese Gleichsetzung sein Ort im übersinnlichen Werkzeuge durch die Sprache angedeutet werde."(316-317).
- (11)- Eigenaardigerwijze maakt Fichte geen enkel gebruik van het woord *analogie* dat hier nochtans aangewezen is. Ons gebruik van de term is kritisch bedoeld om de overdeterminatie van het denken in Fichtes conceptie van de taal, voelbaar te maken.
- (12)- Waarbij het helemaal niet duidelijk is of het Grieks daartoe volgens Fichte *nog kan* behoren (de vraag van de aanwezigheid van de leefwereld) : hij suggereert immers ook dat het Duits met weinig talen kan worden vergeleken behalve dan met het Grieks.
- (13)- Dit is in overeenstemming met zijn argument over de "eerste plaats in het hart", dat Fichte gebruikt als een argument om zijn onderwijs *in vitro* te verdedigen. Anderzijds houdt het direkt verband met de thematiek

- van de waarheid als de openbaring van het absolute. Deze gebeurt zonder bemiddeling van de rede, aldus Fichte. Men ziet echter niet goed in hoe een moedertaal denkbaar is zonder bemiddeling van o.m. een onderwijs (welke vorm dit ook moge aannemen - gaande van de Griekse *paideia* t.e.m. Summerhill).
- (14)- Nochtans beweert Fichte eerst dat de *Heimat* voor de identiteit van een volk "heel onbeduidend"(313) is. Dit wordt echter tegengesproken door zijn eerste definitie van het volk (315).
- (15)- Zou het precies niet hier zijn, dat Fichte zichzelf de weg verspert, door deze toegang, dit contact als een inzicht, als een evidentie te duiden, in plaats van als een gevoeligheid, een passie of een affectie, die enkel haar weg vindt langs de zinnen en niet langs het intellect; cf. Levinas, *Autrement qu'être* ..., bvb. p. 32 : "contrairement aux prétentions de l'idéalisme. Le sujet s'ouvrant à la pensée et à la vérité de l'être auxquelles incontestablement il s'ouvre, s'y ouvre sur une voie toute différente de celle qui laisse voir le sujet comme ontologie ou intelligence de l'être. L'être ne viendrait pas de la connaissance."
- (16)- Men spreekt een taal waarvan men de overeenstemmende leefwereld niet kent.
- (17)- Men neemt de taal over onwille van de overmacht die ze vertegenwoordigt (de taal van de overwinnaar).
- (18)- Men behoudt zijn eigen taal, inclusief de vervalsende of ondeugdelijke invloeden.
- (19)- Het inzicht, de evidentie, de oorspronkelijke evidentie in husserliaanse terminologie.
- (20)- De zogenaamde dode talen zijn immers ook talen.

- (21)- Alhoewel het teken wel noodzakelijk is in dit verband - cf. J. Derrida, *La voix et le phénomène*, hoofdstuk VI.
- (22)- "bloss (...) Bemerkung"(317).
- (23)- In tegenstelling tot wat men geneigd zou zijn te denken, ook omdat Fichte een hiërarchie tussen het zintuiglijke en het intelligibele aanduidt, waarbij het zintuiglijke deel het lagere deel is, dat ook direkt in verband wordt gebracht met de kinderjaren, en de leerschool van de taal (320).
- (24)- Het ik of het wij ; met Fichtes onderscheid tussen de talen vervalst echter ook het onderscheid t.a.v. de geschiedenis.
- (25)- Die wellicht haar betekenis krijgt als gevoeligheid in de "nabijheid" (Levinas).
- (26)- Hij zegt : "On ne disconvient pas du point suivant : par beaucoup d'aspects, la théorie de Fichte ne possède aucune valeur scientifique."(*L'oeuvre de Fichte*, p. 186) en voegt eraan toe : "Mais Fichte est en présence d'un problème insoluble : ou bien une langue est morte et elle ne pose plus de problèmes, ou bien elle est vivante et expansive (à l'infini) et l'on ne peut marquer avec précision qui est Allemand, qui l'est encore, qui ne l'est plus."(*op.cit.*, 187). Bijgevolg zal men dus wel moeten onderscheiden, schijnt Philonenko te suggereren. Het is dit zogenaamde "pragmatisme" van Fichte dat de grootste problemen stelt in dit verband. Tegelijk is het echter ook het interessantste vanuit een kritisch oogpunt. In dit opzicht wil Philonenko Fichtes eer (en op politiek vlak getuigen de *Reden van veel moed*) te zeker stellen : "Les Discours - que cela soit dit une fois pour toutes - sont un livre de combat.

- (...) *L'hypothèse politique rationnelle commande cette pensée.*(...) qui résiste, qui combat pour la liberté se représente les gloires de la patrie et se représente aussi sa nation *comme immortelle*. On ne peut résister sans ces souvenirs et cette pensée, et qui oserait dire à celui qui résiste pour la liberté que sa patrie n'a ni passé glorieux ni nécessaire avenir ?"(*op.cit.*, 176-177, wij cursiveren).
- (27)- "Nun mag zwar, welches das zweite ist, die Sprache in dieser ihrer Einheit für den Menschen schlechtweg, als solchen, niemals und nirgend hervorgebrochen seyn, sondern allenthalben weiter geändert und gebildet durch die Wirkungen"(315).
- (28)- Deze definitie van het volk zal in de achtste *Rede* hernomen worden op het ethische en religieuze vlak.
- (29)- Bvb. het algemeen Nederlands.
- (30)- Bvb. het Belgische volk.
- (31)- Hansjürgen Verweyen heeft vastgesteld dat Fichte ook speelt op de etymologie van het woord *deutsch* dat afgeleid is van *diustisc* en het primitieve, het oorspronkelijke betekent (*Recht und Sittlichkeit in J.G. Fichtes Gesellschaftslehre*, München, 1975), geciteerd door Philonenko in *L'oeuvre de Fichte*, p. 89 ; cf. ook *Reden* p.359,374 : "ein Urvolk, das Volk schlechtweg, Deutsche".
- (32)- 381 ; de vertaling is bijzonder moeilijk omwille van het "aus ihm" dat we hier herschreven als "uit dit geheel (deze gemeenschap)". We citeren de Duitse tekst : "das Ganze der in Gesellschaft mit einander fortlebenden und sich aus sich selbst immerfort natürlich und geistig erzeugenden Menschen, das insgesamt unter einem gewissen besonderen Gesetze der Entwicklung des Göttlichen aus ihm steht."

- (33)- Behalve de apriorische die in de *Wetenschapsleer* wordt gededuceerd, en die zich zou moeten kunnen opdringen als de zinnelijkheid van eender welk volk (374). Eigenaardigerwijze komt dit in omgekeerde zin zeer dicht te staan bij datgene wat hij aan de Fransen verwijt. Weliswaar met dit verschil dat zij, naar zijn eigen zeggen, aan de *herinnering* gehecht zijn.
- (34)- Cf. zesde en ook achtste *Rede* (357,396). Zijn beroep op de Duitse geschiedenis is meteen een reductie ervan. In feite reduceert hij ze tot datgene wat in de uitwerking van zijn apriorisch opzet past, zelfs indien hij daarvoor een aantal gevoeligheden (passies) moet verzwijgen die in contradictie staan met deze welke Fichte hier terug oproept. Gevoeligheden die eveneens de geschiedenis van deze gemeenschappen vormen : datgene wat gemarginaliseerd werd (cf. bvb. Thomas Müntzer en de boerenkrijg) in deze geschiedenis, of datgene waarover Fichte gewoon niet spreekt (bvb. het bestaan van een grote katholieke gemeenschap in zuidelijk Duitsland).

*

* *

Call for papers

Aus Anlass des 200. Geburtstages des Philosophen **Arthur Schopenhauer** veranstaltet die **Internationale Schopenhauer-Vereinigung** einen Internationalen Schopenhauer-Kongress zum Generalthema

«Schopenhauer in unserer Zeit»

vom 18. bis 20. Mai 1988 in Hamburg.

Gegliedert nach vier Hauptthemen, sind 34 Sektionen vorgesehen, zu denen Beiträge (im Umfang bis zu 10 Schreibmaschinenseiten) angemeldet werden können:

I. Schopenhauers Quellen:

1. Geschichte der Philosophie; 2. Schopenhauer und Asien; 3. Schopenhauer und die Philosophie des 18. Jahrhunderts; 4. Schopenhauers Kantkritik; 5. Schopenhauer, Goethe und die Romantik.

II. Schopenhauers Lehre in der Diskussion:

6. Schopenhauer versus Hegel; 7. Schopenhauer, Fichte, Schelling; 8. Schopenhauer und Marx; 9. Schopenhauer und Nietzsche; 10. Schopenhauer und die Existenzphilosophie; 11. Schopenhauer und die Philosophische Anthropologie; 12. Schopenhauer und die Kritische Theorie; 13. Schopenhauer und die Kulturphilosophie; 14. Schopenhauer und die Religionsphilosophie.

III. Schopenhauers Wirkungsgeschichte:

15. Schopenhauer und die Schönen Künste; 16. Schopenhauer und die Musik; 17. Schopenhauer und die moderne Literatur; 18. Schopenhauer und Beckett; 19. Schopenhauer und die Naturwissenschaften; 20. Schopenhauer und die Sozialwissenschaften; 21. Schopenhauer und die Psychoanalyse; 22. Schopenhauer, Wittgenstein und die angelsächsische Philosophie.

IV. Schopenhauers Gegenwart:

23. Zeitgemässe Ethik; 24. Alternative Lebensformen; 25. Anthropofugales Denken; 26. Sterben und Tod; 27. Zeitkritik; 28. Sexualität; 29. Hexen und Frauen; 30. Eurozentrismus; 31. Sprache und Zeichen; 32. Moderne versus Postmoderne; 33. Gesellschaft und Individuum; 34. Schopenhauers Kritik der Geschichte.

Die Beiträge des Internationalen Schopenhauer-Kongresses werden in den **«Schopenhauer-Studien»** veröffentlicht. Kongresssprachen sind Deutsch, Englisch und Französisch. Anmeldung (bis zum 31.12.1987) bei: Präsident der Internationalen Schopenhauer-Vereinigung, Prof. Dr. Wolfgang Schirmacher, Hallerstrasse 72, D-2000 Hamburg 13.

C20

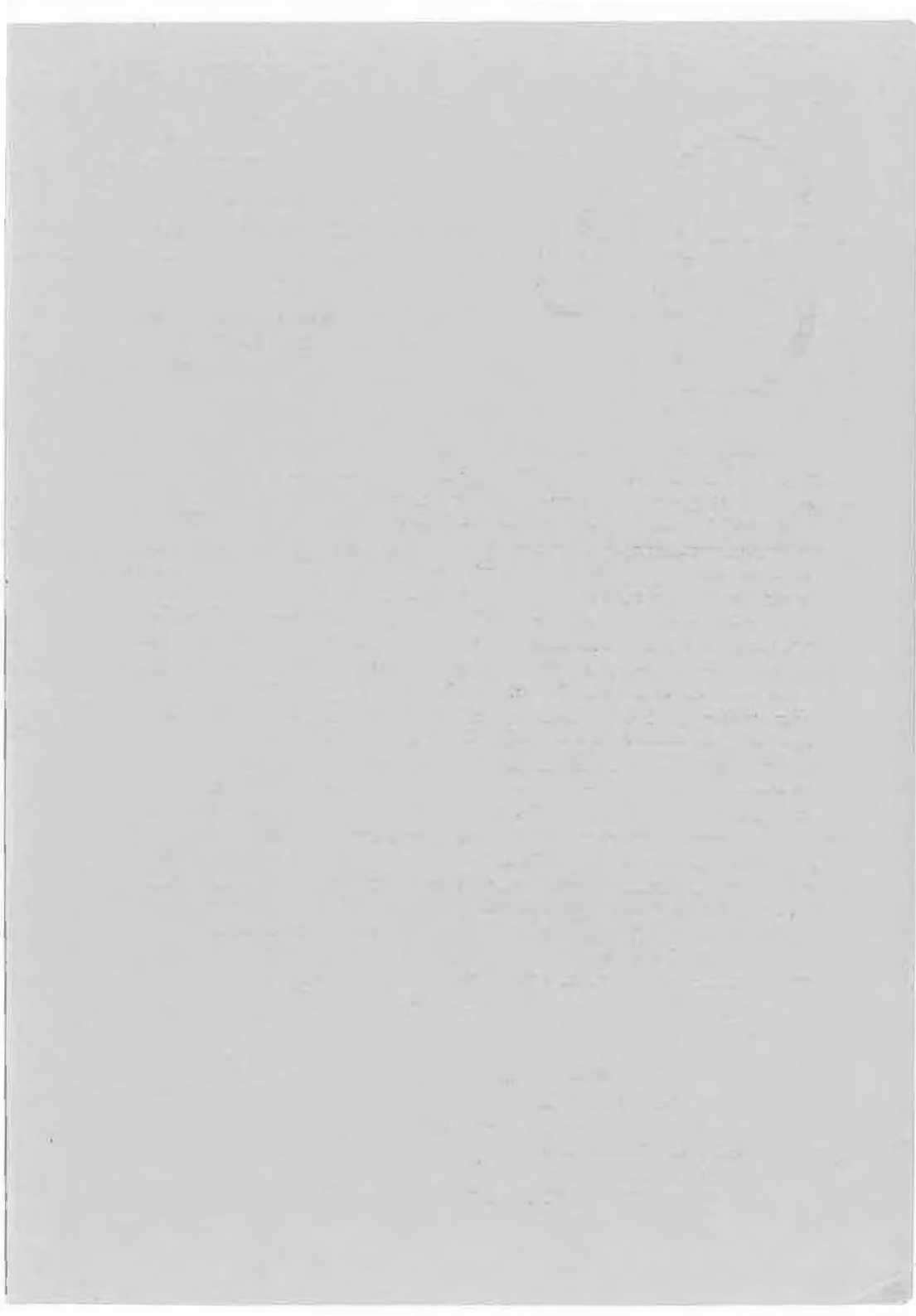
XXth Anniversary
COMMUNICATION & COGNITION

INTERNATIONAL CONGRESS
GHENT
6-8 DECEMBER 1987

Studies in Cognition, Communication, Information and Artificial Intelligence have caused important breakthroughs and successes in many other disciplines and sciences, viz. cognitive psychopedagogy; cognitive linguistics; cognitive neurology; cognitive politicology; cognitive therapy; cognitive studies of sciences: a) methodology of science, b) history of science, c) study of protosciences, d) logic of science. cognitive study of literature and stylistics; cognitive study of the origin of language; etc... The twentieth anniversary of the founding of the society COMMUNICATION & COGNITION is for us an occasion to bring together scientists for whom the communicative and cognitive perspective is a crucial factor in their work, whether influencing its direction or providing impetus for reorientation. This perspective emphasises epistemology, its relevance to the methodology of particular sciences and its importance as a heuristical basis which generates building blocks and paradigms. it has also reorientated epistemology itself. More and more attention is being given to its potential for practical application.

For further information please contact:

Jan Van Dormael
Communication & Cognition
Blandijnberg 2
B-9000 Ghent
Tel.: (091) 25.75.71 Ext. 4236



Inhoudstafel :

Politieke stellingname : Rechts en het gebruikelijke democratiebegrip.	p. 5
Christiane Boehm : Blaman. De problematiek van de menselijke verhoudingen.	p. 12
Rudolf Boehm : Schaamteloze moraal.	p. 28
Willy Coolsaet : De menselijke verhoudingen in het kader van het ideaal van de vrije activiteit of zelfgenoegzaamheid.	p. 55
Sonja Lavaert : De tijdsnotie in verhoudingen.	p. 84
Johan Moyaert : De megalopsuchia.	p. 96
Guy Quintelier : Liefde en harmonie.	p. 117
Gerda Van den Enden : Wat moeten vrouwen met Ivan Illich ?	p. 169
Paul Willemarck : Taal en gemeenschap.	p. 212