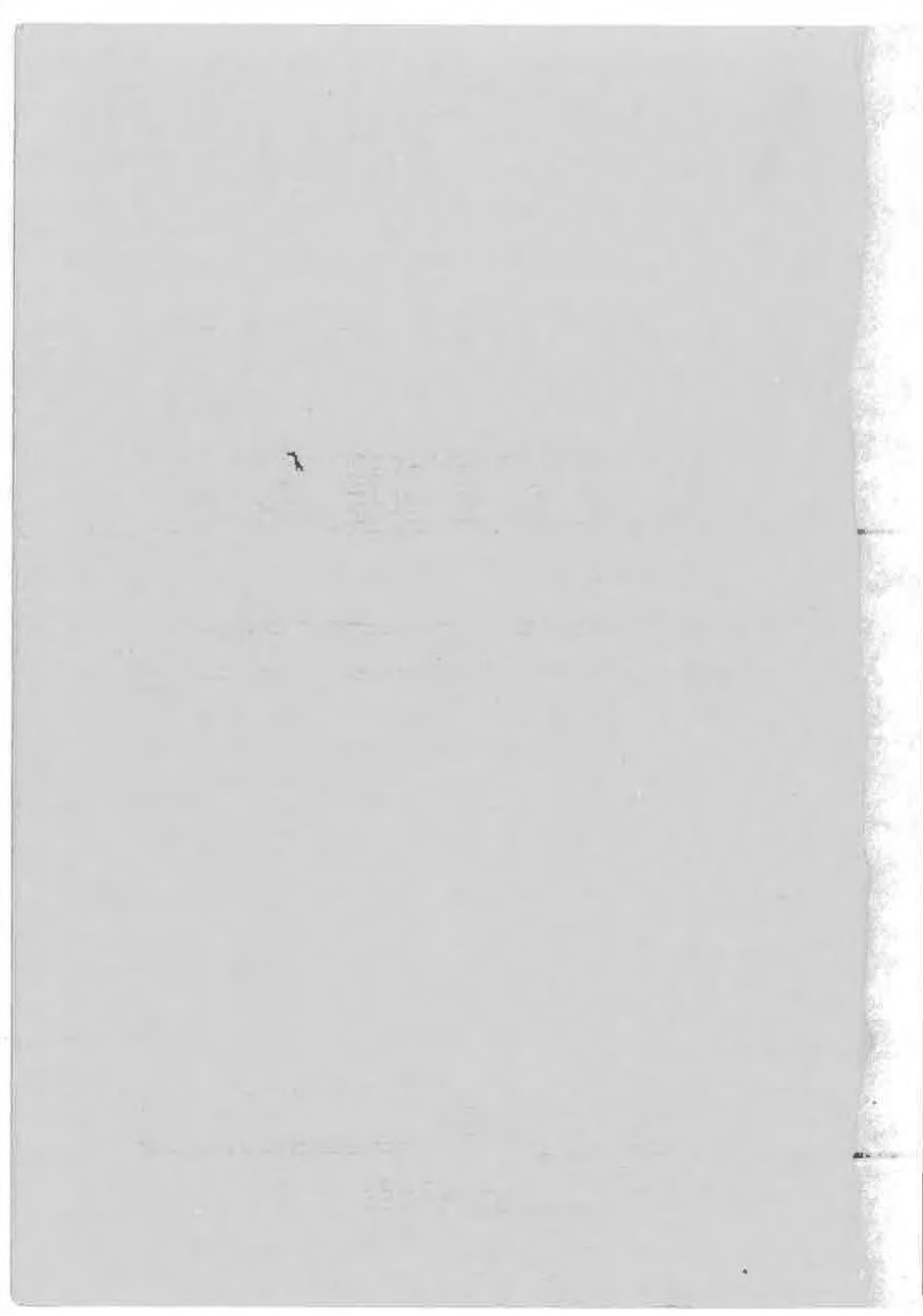


# KRITIEK

Tijdschrift van het genootschap  
voor fenomenologie en kritiek

4

december 1982



I.S.S.N. 0770-5271

# KRITIEK

Tijdschrift van het genootschap  
voor fenomenologie en kritiek

4

december 1982

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 een 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 : B.Angelet, R.Boehm, W.Coolsaet,  
J.Késenne, J.Leyers, J.Moyaert, G.Quintelier,  
L.Vanneste,

Sekretariaat : J.Moyaert en G.Quintelier.

Adres : Tijdschrift "Kritiek"  
Seminarie voor moderne wijsbegeerte  
Blandijnberg 2  
9000 Gent

\*

Jaarabonnement (2 à 3 nummers) : BF 200,-  
Enkelvoudig nummer : BF 100,-  
Studenten halve prijs.  
Betalingen op rekening Kredietbank :

448-0600001-57

met vermelding "Jaarabonnement Kritiek (en jaartal)"

MACHIAVELLI'S "EFFEKTIEVE WAARHEID" ALS POLITIEKE  
ETHIEK.

Sonia Lavaert

§ 1. *De moralistische benadering in het "machia-  
vellisme".*

Machiavelli heeft vooral geschiedenis gemaakt als amorele, om niet te zeggen immorele cynicus : het "machiavellisme", dat een begrip geworden is, stelt hem altijd impliciet voor als schrijver van een om ethische categorieën onbekommerde handleiding voor het verwerven en behouden van macht over de mensen in het algemeen, toegelicht met vuistregels ontleend aan (in ruimte en tijd) verschillende staatkundige konstellaties. In die lijn wordt hij ook meestal gezien als wegvoorbereider van Hobbes en van de politieke filosofie als wetenschap, analoog met de mechanische natuurwetenschap van de opkomende moderne tijd. Vele auteurs aarzelen niet om in het machiavelliaanse *machtsbegrip* een analogie te trekken met het *inertiebegrif* uit de natuurwetenschap, die dat begrip tot *beginself* verheft en als zodanig vooropstelt. De "macht" en de korresponderende strevingen, krachten en verhoudingen zouden op sociaal vlak even onvoorwaardelijk en principieel zonder limiet het sociale leven beheersen zoals in het "gemechaniseerd wereldbeeld" het inertiebeginself ieder bewegingsproces conditioneert. (1) Evenmin als de inertie zou de macht op zichzelf geen verdere legitimatie en fundering behoeven maar zelf al het overige (het sociale leven) funderen en legitimeren.

In die optiek moet het geenszins verwonderen, dat Machiavelli vooral bekendheid verwierf door de mo-

rele verontwaardiging die zijn beschrijvingen bij tal van zijn lezers opriep. Hoe moeten we nu die verontwaardiging verstaan? Ongetwijfeld zo, dat men hem verwijt dat hij moraal en macht volstrekt van elkaar scheidt, doordat hij de macht in al zijn aspecten (streving, verwerving, behoud en uitoefening ervan) als ontdaan van iedere moraal vooropstelt.

Inderdaad valt het geenszins te ontkennen dat, in het werk van Machiavelli de macht in al haar "verschijningswijzen" in zekere zin als gegeven vooropgesteld wordt. Hij constateert gewoon dat er zoiets als grondgegeven en grondstreving tussen individuen en groepen bestaat, en zoekt er al de implicaties van op. Alleen is de *betekenis*, het statuut van deze vooropstelling (en dus van al de implicaties) voor uiteenlopende interpretaties vatbaar. Dit blijkt niet alleen uit de aanzienlijke sekundaire literatuur over Machiavelli, maar zelfs uit de geschiedenis. Zo ziet Rousseau bijvoorbeeld een heel andere zin in Machiavelli's machtsanalyses dan dat wat Frederik in zijn *Anti-Machiavel* (met behulp van Voltaire) ervan maakte.<sup>(2)</sup> Voor- en tegenstanders van Machiavelli zien de zin en het doel van zijn analyses uiteraard in een geheel ander perspectief; een perspectief dat overigens de betekenis van zijn vooropgestelde machtsopvatting bepaalt. Op één punt komen ze echter vrijwel allen overeen: als typische Rennaissemens getuigt Machiavelli van de *inspanning de dingen te "zien zoals ze zijn"*, en dat betekent voor zijn tijd op de eerste plaats negatief, namelijk *niet* meer doorheen de *kristelijke illusie* die de machtsverhoudingen versluisde en ondoorzichtig maakte. .

We willen in deze korte studie het *aktueel* belang van deze Machiavelliaanse inspanning proberen vast te krijgen. Dit houdt in, dat we er meer in zien dan een zuiver tijdsgebonden ontzuivering van kristelijke illusies. In zekere zin is die ontzuivering

ring gemeengoed geworden en het spreekt vanzelf, dat de officieel-klerikale macht, om maar die te noemen, vandaag andere middelen aanwendt en trouwens in het algemeen een heel ander gezicht vertoont dan in de Renaissance, al was het maar in al die aspecten die juist tot de Reformatie en Contrareformatie hebben geleid. De aktualiteit die we bedoelen, gaat derhalve niet in die richting. Evenmin bedoelen we een aktualiteit in de zin die de historici eraan geven : enerzijds als een van de stappen van een politiek-historisch proces van het Westen, waar we nu de *erfgenamen* van zijn, anderzijds als *getuige* van een machtsstrijd, die met talloze geweldmiddelen gepaard gaat, zoals we vandaag, helaas, nog altijd kunnen observeren. We ontkennen geenszins zulke relevantie, integendeel, we sluiten er als vanzelfsprekend bij aan : *juist daarom* moeten we Machiavelli *kritisch herlezen*.

Blijft dus een laatste betekenis van 'aktueel belang', die we hier, om misverstanden te vermijden, heel kort als *kontrast* vermelden : de *politicologische* benadering. De politicologie of politieke wetenschap (zowel de theoretische discipline als de feitelijke toepassingen) beschrijft systematisch en historisch de dimensie van de macht tussen mensen, groeperingen, organisaties en instellingen. Daarin observeert ze regelmatigheden, die ze tot wetmatigheden poogt te herleiden, om uiteindelijk een verklaring te zoeken in een ultiem beginsel, dat zich evenmin van de "macht" als "laatste grond" kan ontdoen. In deze onderzoekingen neemt Machiavelli, al naar gelang de invalshoek, onvermijdelijk een belangrijke plaats in. Over dergelijke politieke wetenschap is nu zelf inmiddels veel reflexie gebeurd, en wel vanuit *filosofische* hoek en vanuit verschillende filosofische scholen, waaronder de Frankfurter Schule een bijzondere plaats inneemt. Om onze vraagstelling te verduidelijken zullen we kort aansluiten bij een werk dat uit die reflexie les probeert te trekken door ze toe te spitsen op de drie hoofdmomenten in de ont-

wikkeling van het politiek machtsdenken : Machiavelli, Hobbes en Rousseau. Het gaat om Pierre Manents *Naissance de la politique moderne*, uitgegeven in de programmatische reeks "Critique de la politique" van Payot te Parijs. (3) Naast het inspirerende van zulke reflexie over de paradox van een objektieve politieke wetenschap of objektieve kennis van de macht als eigen machtsmiddel, biedt Manents studie het bijkomend voordeel dat hij, in tegenstelling tot bijvoorbeeld de spaarzame verwijzingen van Habermas (4), aan herbronning van genoemde auteurs doet om een oplossing te vinden voor wat wij met hem de *paradox van een wetenschappelijke praxeologie* zouden noemen. Ook Manent vertrekt van de constatactie, dat Machiavelli vooral bekendheid verwierf door de bemoraliserende benadering van zijn werk, en dit betekent opnieuw door het "verontwaardigende" ervan. Manent zelf is door deze receptiewijze geenszins verontwaardigd, integendeel, hij *onderschrijft* ze als de andere zijde van één zelfde médaille. Ook hij beschouwt Machiavelli als voorloper van de objektief-wetenschappelijke benadering van sociale machtsverhoudingen, die culmineert bij Hobbes. Maar hij maakt zich bij de Machiavelliaanse onderneming de volgende bedenking : indien Machiavelli's werk inderdaad niets anders is dan een nuchtere beschrijving van handelingen van mensen, waaruit *noodzakelijke, onvermijdelijke wetten van dominantieverhoudingen afgeleid worden*, dan zouden de mensen (t.t.z. de lezer) geen nood hebben aan zijn lessen. In die zin zou een wetenschappelijke praxeologie een wereld veronderstellen, waarin het "zijn" en het "moeten" samenvallen. Zulke praxeologie zou derhalve een tautologische onderneming zijn. Om daaraan te verhelpen ziet Manent nu slechts een uitweg : een politieke leer, die als "indikatief" alleen maar wetmatigheden beschrijft, bewerkstelligt juist, als "herhaling van de indikatief" een imperatief van een nieuw soort type. Op Machiavelli toegepast zou dit neerkomen op een leer van gehoorzaamheid aan de noodzakelijk-



heid van de macht en de verhoudingen die eruit voortvloeien.

Op het eerste gezicht lijkt zulke interpretatie overtuigend : aangezien niets comfortabeler is dan illusies te koesteren, is een schrijver die uitgaat van wat niet anders kan, niet bepaald geliefd. Vandaar dan de morele verontwaardiging, die, indien niet illusoir of naïef, dan toch hypokriet is. Maar anderzijds kan ook Manent niet ontkennen dat de mensen talloze andere dingen doen dan enkel maar dat wat ze niet kunnen *vermijden*. Hij blijft echter consequent en trekt de conclusie, dat een politieke aktie, indien ze conform wil zijn aan de scholing van Machiavelli, de door hem geïllustreerde implicaties als regels moet proberen te veralgemenen.

In deze zienswijze valt het op, hoe gemakkelijk men van negatieve begrenzingen en onvermijdelijke voorwaarden, in dit geval voor het funktioneren van machtsverhoudingen, *imperatieven* maakt. De vraag die wij ons stellen, is, of zulke zienswijze zelf niet een opvatting van moraal inhoudt, die de verantwoordelijkheidsvlucht bevordert, en dit betekent, in ons geval, op de eerste plaats, vlucht voor *politieke* verantwoordelijkheid. Want indien zulke interpretatie geenszins Machiavelli's *moraalvrije* machtsopvatting *aanvalt*, maar integendeel *beaamt*, dan is dat enkel in naam van een opvatting van ethiek die op niets anders dan op imperatieven berust. Een soort "moraal", waarvan Machiavelli's geschriften inderdaad (en ons inziens terecht) "vrij" van blijft. Zulke politieke filosofie verwacht dezelfde noodzakelijkheid van de moraal als deze die ze in de machtsverhoudingen aan het werk ziet. Bij Machiavelli zelf daarentegen gaat alles precies in de *omgekeerde* richting. We zouden kunnen stellen dat juist omdat en voor zover hij de macht zelf als gegeven vooropstelt om er de reële implicaties van te onderzoeken, zonder de macht als gevolg van iets anders te zien waarin zij gefundeerd zou moeten worden, dat juist dáárdoor zijn werk gelezen kan wor-

den als een *politieke ethiek*. Dit zou betekenen, dat het juist voor de politieke ethiek, "*politiek bekeken*", onethisch en a fortiori immoreel is, zich in iets anders te willen funderen, dan in de macht zelf. Een heteronome verrechtvaardiging zou juist het omgekeerde van een reële legitimatie kunnen bevorderen, namelijk het gevaar van een oneindige opschuiving en verschuiving van de verantwoordelijkheden (wat juist zo typisch is voor de moderne vorm van macht).

In dat perspectief moet het probleem van de Machiavelliaanse amoraliteit heel anders gesteld worden. Want Machiavelli stelt eigenlijk, evenzeer als zijn verontwaardigde tegenstanders, onophoudelijk ethische categorieën voorop : ook voor hem is gruwel gruwelijk, wreedaardigheid wreed. Maar die categorieën dienen - en dat is onze thesis in tegenstelling tot bijvoorbeeld Manent - als richtsnoer voor zijn politiek-ethische lessen, *met dien verstande echter, dat het morele hier op negatieve grondervaringen berust*. Volgend citaat moge voldoen, om erop te wijzen dat de "machiavellistische" interpretatie aan een grondige herziening toe is :

Het is waar dat ik mij hier kant tegen de opinie van mijn medeburgers, zoals ook op andere punten het geval is : zij willen een prediker die hun de weg van het paradijs onderwijst, en ik zou er een willen vinden die hun de weg onderwijst om de duivel naar huis te zenden; zij willen een wijs, ernstig en loyaal man, en ik zou er een willen vinden gekker dan Ponzo, doortrapter dan Fra Girolamo, hypokrieter dan Fra Alberto; het zou mooi zijn, en de schoonheid van onze eeuw geheel waard in één monnik alle kwaliteiten te vinden die we verspreid hebben gevonden in meerderen : ik denk dat de echte manier om de weg van het paradijs te leren kennen in feite het kennen van de weg

van de hel is, om hem te vermijden. (5)

Daarmede toont Machiavelli, dat hij zelf terdege bewust was van de morele verontwaardiging die zijn lessen zou veroorzaken, en wel precies bij dat soort publiek dat er een "machiavellisme" zou van maken.

§ 2. *De "effektieve waarheid" tussen zuivere moraal en zuivere macht.*

Indien het zo is, dat we Machiavelli in die omgekeerde zinrichting moeten lezen, betekent dit nog niet dat men op het vlak van de 'feitelijke' betekenis de gangbare interpretaties zonder meer als ongeldig moet beschouwen.

Machiavelli stelt de macht als zodanig, zowel 'subjektief' als streving naar het verwerven van een machtspositie, als 'objektief', het uitoefenen van de macht op een sociaal midden, als constateerbaar gegeven voorop. Het is een feit, dat de wijze waarop hij dit doet, 'cru', 'onvooringenomen', en in die zin 'amoreel' is. Evenzeer is het een feit, dat die beschrijvingen onvermijdelijk ook 'morele' predikaten inhouden, die overigens aansluiten bij een algemeen moreel gevoel : anders zouden ze niet eens kunnen verontwaardigen, laat staan begrepen worden. Het zijn nu deze 'feiten', die ons toelaten te spreken van een waarheid bij Machiavelli, een politieke waarheid. Al het voorgaande sluit echter tegelijk ook bij voorbaat uit, dat het om een 'objektieve waarheid' zou gaan, in de gangbare betekenis van 'adequate weergave van de feiten'. Het gaat eerder in de richting van wat Merleau-Ponty bedoelde met "le noeud de la vie collective", beschreven in een kontekst waarin hij Machiavelli precies afzet tegen "de staatsgelovigen" enerzijds, en anderzijds de zuivere "moralisten" :

"Il déconcerte les croyants du Droit comme ceux de la Raison d'Etat, puisqu'il a l'audace de parler de *vertu* au moment où il blesse durement la morale ordinaire. C'est qu'il décrit ce noeud de la vie collective où la morale pure peut être cruelle et où la politique pure exige quelque chose comme une morale." (6)

We noemen zulke waarheid, vanuit het oogpunt dat Machiavelli zelf inneemt om het machtsverschijnsel als specifiek te begrijpen, de "effektieve waarheid", omdat die zichzelf, op het vlak van de macht, laat meten aan de reële "effekten" die ze sorteert. (7)

Het eerste onderwerp van Machiavelli's schrijven is de overgang van een privaat mens naar prins, het verwerven van macht. Dit interesseert hem echter alleen in die mate dat deze macht dan ook gehandhaafd wordt, en dus reëel effectief wordt. Nu lijkt er een intrinsiek verband te zijn tussen de wijze waarop men macht verwerft en de handhaving daarvan. Men kan bijvoorbeeld zeer gemakkelijk heerser worden door toedoen van het lot (*fortuna*), doch deze heerser zal zich moeilijk handhaven. Zij die het minst van het toeval afhangen, en hun machtsverwerving bijgevolg zélf bewerkstelligen, hetzij door hun *virtù* hetzij door cynische middelen, zullen hun heerschappij moeilijk verwerven, maar gemakkelijk behouden. Moeten we dit zo begrijpen dat de middelen om macht te verwerven een garantie zouden inhouden? Agatocles van Sicilië werd bijvoorbeeld koning van Siracusa, terwijl hij van de meest lage afkomst was. Wanneer men zijn leven en werken in beschouwing neemt, wordt het duidelijk dat niets van wat hij heeft bereikt aan het lot toe te schrijven is. Dit is eerder het gevolg van zijn talent en durf. Anderzijds kan men moeilijk zeggen dat het *virtù* is zijn medeburgers te doden, zijn vrienden te verraden, geloof noch medelijden noch religie te kennen.

Zijn dierlijke wreedheden en talloze misdaden laten niet toe hem een goed heerser te noemen. Maar hij kon zich handhaven, zonder dat er tegen hem samenzweringen werden beraamd, of volksopstanden zich tegen hem keerden, ondanks zijn wreedaardige akties. Volgens Machiavelli moet men hier een onderscheid maken tussen een goed en slecht gebruik van geweld.

Men kan deze wreedheden goed noemen (indien het geoorloofd is goed te spreken van het kwaad), die zich slechts éénmaal voordoen, uit noodzaak om zich te verzekeren, en zich niet voortzetten, maar zoveel mogelijk worden omgezet *in het profijt van de onderdanen*. De slechte wreedheden zijn deze, die van in het begin, zelfs nog klein, met de tijd eerder toe- dan afnemen. Zij die de eerste soort wreedheid gebruiken kunnen met de hulp van God en de mensen een gunstig middel vinden, zoals Agatocles. De anderen kunnen zich onmogelijk handhaven. (8)

Machiavelli koppelt dus meteen de positieve functie van geweld aan een negatieve functie, in het geval namelijk precies dat het geweld doel op zichzelf wordt. Cynische middelen kunnen positief zijn, als ze éénmaal gebruikt worden, om zich naderhand zoveel mogelijk om te zetten in het profijt van de onderdanen. Zonder uitwendig doel en enkel om zichzelf nagestreefd, leidt geweld echter tot de ondergang van de heerser. Zo kan men zijn macht onmogelijk funderen door een oorlog te gaan verklaren aan zijn potentiële onderdanen.

Anderzijds verkrijgt het geweld soms deze positiviteit wanneer het een noodsituatie betreft. Cynische middelen zijn veelal noodzakelijk om aan de macht te komen, maar soms ook om te kunnen regeren. Dit is effectief zo en Machiavelli deinst er niet voor terug - zijns inziens is het overigens veel nuttiger (hij beoogt de lezer) de effectieve waarheid van een

zaak te volgen, dan een verbeelding ervan. (9) Er is immers een zo grote afstand tussen hoe men leeft en hoe men zou moeten leven, dat hij die wat *is*, verwaarloost voor wat *zou moeten zijn*, eerder zijn ondergang tegemoet gaat dan zijn redding.

Hij die geheel goed wil zijn, kan zijn ondergang niet vermijden onder de vele andere mensen die niet goed zijn. Een heerser moet zich geen scrupules maken over de ongeschiktheid van de middelen die hem toelaten zijn staten te behouden, want indien men geschikte middelen nastreeft omdat ze deugdelijk zijn op zichzelf, zou men de staat naar de ondergang leiden.

Met dit alles stelt Machiavelli niet de moraliteit zelf ter discussie, integendeel. Veelal zijn beschuldigingen van cynisme aan het adres van doelmatige projekten en handelingen immers enkel een teken van "*lafheid*" en Machiavelli wijst erop dat *het moreel goedpraten van lafheid precies politiek bekeken immoreel is*. Men kan dus Machiavelli's eigen cynisme opvatten als een pleidooi voor *morele moed*.

### § 3. Een "dubbele natuur" in functie van een onduwbelzinnige autoriteit.

Naast machtsverwerving die individueel tot stand komt, hetzij door virtù hetzij door wreedheid, kan men ook heerser worden door *toedoen van andere burgers*. In dit geval is het in het geheel niet nodig een grote virtù of een gelukkig lot te bezitten, maar eerder een gelukke sluwheid. (10) Verder zal deze heerser om zich te handhaven, steeds list moeten gebruiken. *Hij is niet wat hij schijnt* : hij is als een kameleon, die naargelang de noden van de tijd kan veranderen van een rechtschapen man in een vos of in een wreedaard.

Er zijn namelijk steeds twee manieren om te strijden, door wetten of door kracht. De eerste soort strijdvoering is eigen aan de mens, de tweede is

eigen aan het dier. Maar zoals de eerste dikwijls niet voldoet, is het noodzakelijk een beroep te doen op de tweede. Binnen de strijd door 'kracht' treedt er nu ook nog een ont-dubbeling op. Daar de heerser 'het dier goed kan gebruiken', zoals Machiavelli dat noemt, moet hij kiezen tussen de vos en de leeuw. De leeuw kan zich immers niet verdedigen tegen valstrikken en de vos niet tegen wolven. De heerser moet dus vos zijn om de valstrikken te ontdekken en leeuw om de wolven schrik aan te jagen. Met deze vergelijking uit de dierenwereld toont Machiavelli hoe een dubbele natuur voorwaarde is voor het heersen. Een heerser die enkel vreesaan-jagend is, zal daar uiteindelijk zelf de dupe van worden, hij is té duidelijk en geeft daardoor veel krediet aan de listige, die handelt naar het begrijpen en interpreteren van andermans akties. Men kan het geweld wel aanwenden, zoals men de wetten van de mens kan gebruiken, doch enkel in functie van wat men begrepen heeft als de meest doelmatige handelwijze.

Voor de noodzaak van list vervolgt Machiavelli dezelfde argumentatie als voor het geweld. Eerlijkheid kan soms katastrofaal worden in historische aktie en bovendien is iemand die eerlijk wil zijn temidden van oneerlijken, een naïeveling die niet inziet dat de waarheid van zijn tijd een andere is. Dit moet nu ook niet omgekeerd verabsoluteerd worden. List is iets dat men gebruikt met *voorzichtigheid* en ze is pas doelmatig indien ze "*meer waarheid dan fiktie*" bezit. (11) Een dubbele natuur is immers niet synoniem van listig, maar betekent zowel listig als eerlijk kunnen zijn, en daarbij de verschijnselen van eerlijkheid bewaren. Iedereen ziet gemakkelijk wat je schijnt te zijn, weinigen echter voelen wat je bent. (12)

De dubbele natuur staat voor de heerser in functie van het ondubbelzinnig waarmaken van zijn autoriteit. Deze autoriteit kan echter nooit geheel haar uitwerking voorzien. De heerser moet dus wel steeds

een 'goede schijn' bewaren, maar ondertussen handelen zoals de omstandigheden het vereisen. Hij verzekert zijn macht door zich open te stellen voor het veranderend lot. Daarvan vertrekt Manent om aan te tonen dat Machiavelli wegvoorbereider is van een denken, waarvan men later zal zeggen dat het op de *sakralisatie van het feit steunt*. Doch hier treedt iets in het spel dat noch puur geweld of een brute spel van krachten is, noch macht als zuivere illusie, namelijk een *faktor van onzekerheid*.

Voor zover leert Machiavelli ons reeds dat macht geen objektief feit is, maar eerder te omschrijven is als een "fenomeen". Het politieke speelt zich noodzakelijkerwijze af op het gebied van de verschijning en de achterdocht. Dit betekent geenszins dat macht manipulatie is; ons inziens kan dat overigens ook niet zo bedoeld zijn door Machiavelli. Daarvoor kunnen we verwijzen naar zijn beschrijving van het wantrouwen in Discorsi I, 29 (13). Wantrouwen zoekt een werkelijkheid achter de schijn, maar schiept *zelf* schijn en macht of onmacht op een ander niveau.

De schijn hoort dus bij de macht als dusdanig. Indien macht overigens verstart in haar materiële veruitwendigingen, dupeert ze zichzelf. Dit wordt door Machiavelli geëxpliciteerd aan de hand van het probleem of vestingen al dan niet nuttig zijn. (14) Is het machtsvertoon efficiënt of niet?

Een heerser kan twee motieven hebben om een fort op te trekken: hij moet zich verdedigen tegen vreemde mogendheden of hij moet zich teweerge stellen tegen zijn onderdanen. In het eerste geval is een vesting volgens Machiavelli niet noodzakelijk, in het tweede geval echter, *fungerend als voorstelling van de macht*, is ze zelfs schadelijk. De machthebber moet zich verdedigen tegen zijn volk wanneer hij wordt *gehaat*. Met dergelijke gevoelens wordt hij bejegend wanneer hij nodeloos geweld heeft gepleegd. De enige reden die hij daartoe gehad kon hebben, is dat hij overtuigd is over zoveel macht



te beschikken, dat hij zijn onderdanen in *elk geval* zou kunnen bedwingen. Wanneer zijn autoriteit het laat afweten, zou het immers voldoende zijn om vestingen op te trekken : deze vormen een *reële bedreiging* en intimideren de opstandelingen. Machiavelli brengt daar tegenin dat vestingen dan nog nuttig kunnen zijn in vreedstijd om tirannie te verzekeren, maar dat ze in oorlogstijd zeker schadelijk zijn, aangezien ze dan bloot staan aan zowel vreemde vijanden als aan vijandige onderdanen. Bovendien worden de forten dan ook voor de tirannieke macht zelf ondoelmatig, want

...," daar zult ge eerder bereid zijn om zonder aarzelen hen /het volk/ te onderdrukken en deze onderdrukking maakt hen bereid voor uw ondergang en zweept hen dusdanig op dat deze vesting, die er de oorzaak van is, u niet meer kan verdedigen. Een wijs en goed heerser zal aldus, om zich goed te handhaven, nooit een vesting optrekken, opdat aan zijn zonen noch de redenen noch de moed gegeven wordt om kwaadwillig te worden, want zij mogen zich niet funderen op de vesting maar op de welwillendheid van de mensen." (15)

Het fort fungeert als een feitelijke, materiële voorstelling van de reële macht. De realiteit van de macht bestaat echter niet zozeer in die materialiteit, maar veeleer in de welwillendheid ten opzichte van de onderdanen.

Paradoxalerwijze is een feitelijke, gematerialiseerde voorstelling van de macht ireëel : ze is letterlijk voorstelling, verbeelding. De soeverein moet zich dan ook niet teveel verbeelden : zijn functie is beperkt en relatief. Door *voorzichtig* te blijven, en zijn macht eerder onzichtbaar te houden, onder de vorm van een vriendschap of alliantie, zal hij veel meer tegemoet komen aan de belangen van het volk. En dit zal dan ook de machtshandhaving

en machtsexpansie enkel ten goede komen. Naarmate Machiavelli's beschrijvingen vorderen, lijkt hij iets wezenlijks voor het politieke vast te krijgen : *macht is geen expliciete zelfbevestiging*. Er is steeds een dimensie van de uitwerking die aan "zelfkontrolle" ontsnapt. De heerser kan de wijze waarop zijn daden zullen ontvangen worden, zelf niet geheel omvatten.

§ 4. *Het dubbel gezichtspunt van de macht.*

Reeds in het voorwoord van *Il Principe* verwijst Machiavelli naar het meest cruciale punt van het machtsvraagstuk.

Hoewel hij van lage afkomst is, durft hij de regering van de heersers aan een kritisch onderzoek te onderwerpen - wat verwaandheid zou kunnen lijken - maar

"zoals zij die landschappen tekenen, zich op de vlakke houden om het aspekt van bergen en hoge plaatsen te aanschouwen, en zich op de hoogte plaatsen om beter de lage plaatsen te aanschouwen, zo ook is het geschikt heerser te zijn om goed de natuur van het volk te kennen, en van het volk te zijn om de natuur van de heerser te kennen." (16)

Volgens Machiavelli is elke politieke verhouding fundamenteel verbonden met twee gezichtspunten. Zowel de regeerder als de geregeerden kennen binnen deze relatie alleen de waarheid van hun eigen belangen : het andere perspectief komt hen voor als een loutere verschijning.

Vanuit het gezichtspunt van het volk is de heerser een *projektie* van bedoelingen. Zulke verhouding is nu niet geheel omkeerbaar. In een zeker opzicht fungeert ook het volk als een projektie van de doelstellingen van de heerser; ze vormen namelijk de "basis" waarover en waarop macht wordt uitgeoefend. De kunst van het heersen bestaat nu toch *vooral* in

het waarmaken van de in de heerser geprojecteerde doelstellingen - pas wanneer hij daarin slaagt zal de heerser volgens de onderdanen 'goed' regeren, zoals een ambachtsman een goed werk geleverd heeft nadat men in zijn produkt de gerealiseerde bedoeling herkent. Dit verduidelijkt de ambivalentie die de verhouding van machthebber tot onderdaan kenmerkt en door Machiavelli gesymboliseerd wordt in het perspectivisch 'zien' van een landschap : de machtsverhouding is niet formaliseerbaar omdat ze een middel-doel-relatie is. Macht is geen doel op zichzelf, ze heeft haar doel in de verlangens van de onderdanen, voor zover namelijk deze verlangens nooit strikt "privaat" zijn en als "maatschappelijke" belangen en behoeften vertaalbaar zijn. Wanneer Machiavelli over de heerser en zijn macht schrijft, dan wil hij een heel bepaalde waarheid omtrent *het politieke* meedelen. Omdat hij zelf van het volk is, meent hij juist daardoor beter de natuur van de heerser te kennen. Door het invoeren van dit perspectief hanteert hij een andere notie van waarheid dan deze die wij zo gewoon zijn te hanteren. Alleen de heerser kan immers het meest adequate beeld van de heerser vormen - het ideaal, om een volledig objektief beeld te verkrijgen, zou een observatiepunt zijn dat compleet geprivéerd is van interesses in deze verhouding. Machiavelli vertrekt daarentegen van het meest subjektieve observatiepunt, het volk, dat reeds door de plaats dat het in deze verhouding inneemt, alle redenen heeft om zeer kritisch te staan tegenover macht.

### § 5. *Het asymmetrisch karakter van de machtsrelatie.*

Indien sluwheid op zichzelf al een index voor de natuur van de politieke verhoudingen is, dan verwijst ze ook meteen naar die andere pool van het heersen : men heeft steeds macht over iets of iemand. De macht is derhalve gestringed door dat waarover ze

de macht uitoefent. Zo kan men stellen dat macht een opportunistisch karakter heeft, maar dit betekent nu juist *niet* dat de machtsrollen volkomen gratuit zijn en altijd en onmiddellijk kunnen omgekeerd worden. Een dergelijke toestand van het politieke wordt door Machiavelli als korrump be-kritiseerd.

Het politieke situeert zich ergens tussen het domein van de objektieve feiten en dat van de zuivere ideeën - en zo moeten we ook de door Machiavelli geviseerde 'verità effettuale della cosa' begrijpen, namelijk als zakelijke waarheid, die het fenomeen binnen zijn eigen grenzen plaatst. (17)

Het is dus niet omdat het volk de heerser wegwenst, dat de machtsrollen zomaar kunnen omgekeerd worden. Wanneer dan de heersersmacht niet onmiddellijk opgeheven wordt door de opstandigheid van de onderdanen, zal hij in ieder geval *op zijn hoede moeten zijn* en dus al hun akties *wantrouwen*. Doordat hij wantrouwt, vreest hij meteen voor zijn macht en schrijft zichzelf dus minder macht toe. Door een wederzijdse escalatie van angsten en bevestiging van die angsten, zal hij dan ook veel van zijn macht verliezen, - verlies dat hij enkel kan goedmaken door tegenover zijn onderdanen weldadig op te treden.

Machtsverhoudingen zijn asymmetrisch en een optimaal funktionerende macht is dientengevolge een macht die deze asymmetrische verhouding incarneert. Indien een *politieke* gestalte gegeven wordt aan de tegengestelde belangen van machthebber en subjekt, en vervolgens van onderdanen onderling, zal de heerser *institutioneel* zijn machtsambitie beperken, wat overigens deze ambitie zelf ten goede komt, want middelen die *ondoelmatig* worden nagestreefd, worden als middel zelf opgeheven. Een regering die haar eigen draagwijdte beperkt door tegengestelde doelstellingen in zich te konkretiseren, voert geen "verzoeningspolitiek", doch een ware politiek die *konflikten* aanvaardt. *Oppositie* is de politieke

uitdrukking van de onenigheden die er tussen de verschillende belangengroepen zijn. Volgens Machiavelli is een heerschappij waarin geen oppositie bestaat, noodzakelijkerwijze gebrekkig.

Hij onderscheidt drie vormen van regeringen en koppelt daarbij de drie degeneraties, veroorzaakt doordat macht zich telkens autonomiseert : een alleenheerschappij, een regering van enkelen (oligarchie) en een volksregering. De optimale machtsvorm is volgens hem deze, die de drie in zich bevat, waardoor de ene belangengroep de andere bewaakt. Men moet er immers steeds voor zorgen dat er onenigheid of oppositie binnen het politieke is; zo beperkt de ambitie van de ene machtsgroep deze van de andere. Een voorbeeld par excellence ziet Machiavelli in de grootheid van Rome en haar macht, die Hij verklaart door de oppositie die er tussen volk en senaat heerste. In Rome bestond geen 'wijze wetgeving' waardoor iedereen een deel in de autoriteit bezat, doch de verdeeldheid tussen senaat en volk veroorzaakte zoveel moeilijkheden, dat het toeval bewerkstelligde wat de wet niet had voorzien. (18)

Alhoewel de macht in Rome overging van koning naar groten en van groten naar volk, was de koninklijke macht nooit *geheel* opgeheven. Men ontnam de groten nooit geheel de macht om die aan het volk te geven. De onenigheden tussen volk en senaat kregen overigens een politieke vorm door middel van het *volks-tribunaat*.

Oppositie is de politieke veruitwendiging van de belangenstrijd die tussen de verschillende groepen heerst. Ze is uitdrukking van het meer-perspektivische van de macht. Men kan immers geen macht funderen in de volksbelangen zonder dat de tegenstellingen die daaruit voortvloeien, niet ook in het politieke worden opgenomen. Binnen deze oppositionele macht moeten instituties gevestigd worden die deze tegenstellingen konkretiseren en er een uitweg voor leveren. Het *recht om te beschuldigen* is daar een voorbeeld van. Volgens Machiavelli

velli heeft deze instelling twee uiterst belangrijke voordelen voor de republiek : om niet voor het gerecht gedaagd te worden, zullen de burgers ook niets ondernemen tegen de staat, en er wordt een normale uitweg geleverd voor de grieven die de burgers tegenover elkaar hebben. (19)

Deze voordelen, en vooral het eerste, duiden niettemin ook op een gevaar, het gevaar namelijk dat door kanalisatie van *alle* menselijke humeuren in instituties, *onschendbaarheid* van de macht wordt gekreëerd. Wanneer alles geïnstitutionaliseerd wordt, zodanig dat de regering volledig samenvalt met de volksvertegenwoordiging, kan de burger niets meer inbrengen tegen de staat, zonder daarmee niet zichzelf tegen te spreken. De vraag dringt zich echter op of het hier niet gaat over een formeel machtsdekreet, dat de wensen en verlangens zelf intact laat. Hoe kan men door tegen-gestelde belangen een *absoluut* onschendbare regering vormen ?

Het probleem van de zelfbeschuldiging binnen een vertegenwoordigingspolitiek bestaat alleen in het geval dat deze politiek en haar macht doel op zichzelf worden. Het aanvaarden van de spanningen en het opnemen daarvan in het politieke duiden daarentegen op een *begrenzing* van de macht. Het recht om te beschuldigen is immers een recht van *iedereen*, en evenzeer om de senaat en de heerser te beschuldigen. (20)

Wat voorkómen moet worden zijn wraakakties en moordpartijen, *zonder politieke implicaties*, als gevolg van verontwaardiging. Dit soort geweld veroorzaakt immers *angst* : door een mechanisme van wederzijdse projekties en een bevestiging daarvan, ontstaat een escalatie van nutteloos geweld, dat rechtstreeks naar de ondergang van de staat leidt. Wat eveneens vermeden moet worden, is het inroepen van buitenlandse krachten. Indien de staatskonstitutie een beroep moet doen op externe hulp, wordt haar uitwendigheid beperkt tot een gebied van mogelijke

middelen om haar konstitutie te handhaven. De 'onzelfstandigheid' van de macht gaat hier eerder in die richting, dat macht een *middel* is en haar betekenis van buitenaf krijgt.

§ 6. *Verdraaiing van de "natuurlijke" verhoudingen van doelmatigheid en eindigheid als oorzaak van corruptie.*

Machiavelli stelt macht voorop en beschrijft haar bestaanswijzen, zonder expliciet de vraag "macht waarvoor?" te thematiseren. De bestaanswijze van macht is niettemin een zeer specifieke, die we als volgt kunnen omschrijven. Het machtsstreven, vanuit het gezichtspunt van de heerser gezien, is *onvoorwaardelijk*. Niettemin zal de heerser zijn macht beter handhaven en/of uitbreiden, indien zijn machtsuitoefening geen ondoelmatige zelfbevestiging is, maar eerder een realisering van de in hem geprojecteerde doelstellingen. In die zin berust macht steeds op een medeplichtigheid. Doch er bestaan ook heerschappijen die *korrupt* zijn. Sommige heersers regeren door een soort macht van de onmacht. Indien 'ondoelmatige' macht in laatste instantie niet wordt ont-macht, houdt dit dan niet in dat ze wordt *aanvaard* door het volk?

Algemeen kan men zeggen dat corruptie veroorzaakt wordt door een verlies aan *virtù*. Men kan *virtù* opvatten als een synthesebegrip in het denken van Machiavelli - een synthese van een praktisch weten van wat mogelijk en onmogelijk is. Binnen dit weten duidt het op een *kiezen*, het waarmaken van een eenmaal gemaakte keuze, waarvan de richting en aard afhankelijk zijn van de betrokken zaak. Men moet de moed opdoen voor het voltrekken van de door Machiavelli beschreven keuze-implicaties. Aangezien met elk goed een kwaad verbonden is, impliceert *virtù* aanvaarding van het ook niet-gejustifieerde. Hierdoor kunnen bijvoorbeeld wapens en religie on-

der dezelfde noemer worden geplaatst. Om wetten en verplichtingen te doen aanvaarden, die onaanvaardbaar zijn voor bepaalde onderdanen, kan een heerser immers naast geweld ook religie gebruiken. Hiermee is echter reeds een gevaar verbonden : religie zou een zeer goed middel kunnen worden om ongeëlimiteerd macht uit te oefenen. Ze moet bijgevolg ook aan een kritisch onderzoek onderworpen kunnen worden, want ze drukt geen absolute waarheid uit, maar staat in functie van een politieke waarheid. Vanuit het standpunt van de heerser gezien mag religie niet meer dan een middel zijn; opdat dit middel echter functioneel zou zijn, moet het *steeds* worden aanvaard door de onderdanen. Paradoxalerwijze kan de heerser zijn volk enkel religieus houden, indien hij zijn politiek niet in religie fundeert, maar in de volkseisen, en daarvoor de religie benut. (21)

Daartegenover werkt een politiek die zich fundeert in religie de ongelovigheid van het volk in de hand. Velen denken bijvoorbeeld dat de voorspoed van Italië in Machiavelli's tijd afhangt van het bestaan van de *Kerk*. De auteur beweert daarentegen dat het slechte voorbeeld van dit kerkelijk hof elk gevoel van religie heeft uitgedoofd. Dat betekent geenszins dat ze de mensen kritischer heeft gemaakt, door hen terug op hun verantwoordelijkheid te wijzen, integendeel ze heeft de onderworpenheid van het volk nog doen toenemen.

De pauselijke macht verschilt fundamenteel van andere souvereiniteiten. Reeds voor wat de wapens betreft, is ze aangewezen op anderen en haar effectieve macht hangt af van de opinie en de prestige dat ze kan behouden bij het volk. De pausen hebben altijd vreemde mogendheden ingeroepen om diegenen te bestrijden die hen te machtig werden.

"En wanneer ze een heerser machtig gemaakt hadden, hadden ze er spijt van en zochten zijn ondergang, en ze lieten niet toe dat een



ander de provincie bezat, die zij door hun zwakheid zelf niet konden bezitten." (22)

Machiavelli is getormenteerd door de vaststelling dat de Italiaanse heersers een analoge richting opgaan als de paus : ze kopen condottieri, huren hun wapenkrachten en lijken *meer op hun zelfbehoud gericht te zijn* dan op het voeren van een echte politiek. De geschiedenis leert ons nochtans dat een strijdpolitiek voeren het zekerste middel is om een sterk rijk te vormen. Deze noodzaak ontstaat niet door kwaadwillendheid en oorlogszucht, maar door de pluraliteit van de gescheiden bestaanden : strijdpolitiek beantwoordt aan het konfliktueuze van de menselijke samenleving. Dit actief beginsel van de politiek wordt nu binnen de korrupte heerschappijen van Machiavelli's tijd vergeten. Wat betekent dit ?

In *L'arte della Guerra* bespreekt Machiavelli de oorzaken van korruptie, aan de hand van de strijdvoering zelf. Vroeger was de oorlog negatief gefundeerd, namelijk om niet de pijnen en de gevaren van de overheersing te moeten ondergaan en om de vrijheid te bewaren. Het politieke geweld was de menselijke echo van het originele geweld : het stond in functie van de *noodzakelijkheid van de dood*. In de mate dat deze noodzakelijkheid werd aangevoeld, vocht men meer voor zijn *vrijheid*. Nu voert men oorlog, maar of men wint of verliest, er verandert niets binnen de politieke konstitutie. Men wil zich dan ook niet meer onderwerpen aan militaire instellingen om gevaren te bestrijden en eraan te ontsnappen, die men toch niet vreest. Daar de politieke allianties voortdurend veranderen en hun konflikten bijgevolg steeds meer gratuit zijn, lijken de mensen enkel nog *voor zichzelf* te kunnen kiezen. Op de vraag *waarom* mensen minder aan hun vrijheid gehecht zijn, antwoordt Machiavelli :

"Ik denk dat het dezelfde reden is, die maakt dat de mensen nu sterkte missen, en deze is, volgens mij, het verschil van onze opvoeding tot de antieke, gegrond op het verschil van onze religie in vergelijking met deze van de ouden. Want onze religie maakt dat we minder de aardse glorie waarderen, *daar ze ons de waarheid en de rechte weg heeft getoond.*" (23)

Deze religie plaatst zich tegenover iedere vorm van engagement, ze ziet het hoogste geluk in de onderdanigheid, de onthouding, *het misprijzen voor menselijke zaken.* De christelijke religie bevordert geen morele politiek, integendeel : door absoluut alleen het 'goede' en het 'ware' te willen nastreven, stelt ze zich volledig bloot aan het kwade. Tegenover het optimisme van het Christendom, dat meent het goede te kunnen realiseren door zich ver van wereldse zaken te houden, stelt Machiavelli *negativiteit als basiservaring voor ethiek,*

Met het optimisme van het Christendom verliest echter elke kritiek, elke negatieve fundering haar kracht. Dit geloof provokeert een supplementaire angst en het Christendom is derhalve hypokriet wanneer het over het ware en over de absolute vrijheid spreekt. Deze supplementaire angst om 'zichzelf te verliezen' slorpt de goede effecten van de natuurlijke angst voor de dood op, terwijl deze eerste fysieke dreiging op zichzelf voldeed. Klaarblijkelijk wordt er nog meer energie in het nastreven van het zelfbehoud gestoken, naarmate het noodzakelijkheidsgevoel ten opzichte van de dood afzwakt. Het een lijkt niet zonder het andere te kunnen, Eens men de christelijke religie heeft aanvaard, kunnen er geen externe doelstellingen meer zijn. De realiteit verschrompelt volledig in zichzelf. Het actief beginsel van de politiek, de gesitueerdheid van de menselijke vrijheid binnen een *eindigheid* wordt genegeerd. De autonomisering van deze religie ligt dus reeds besloten in zichzelf, en

daarom impliceert de in haar gefundeerde macht dan ook een herleiding van het volk tot 'subjekt'. Wat Machiavelli ergert is een politiek die weigert gebruik te maken van machtsmiddelen waar dat noodzakelijk is en een politiek die enkel autonoom de machtsmiddelen zelf nastreeft, waardoor deze even ondoelmatig wordt. We kunnen zijn werk opvatten als een kritiek op *ondoelmatige korrupte politiek*; in die zin moeten we zijn voorbeelden dan ook kritisch interpreteren. Hij stelt daarbij een bepaald *politieke ethiek* voorop, die dient als richtsnoer voor zijn lessen, en die we misschien het best kunnen vertalen door het machiavelliaanse synthesebegrip *virtù*. Machiavelli's amoraliteit krijgt het aangezicht van een kritiek op het 'politiek-immorele' van het christelijk moralisme.

§ 7. *Besluit. Machiavelli neigt reeds tot inductieve veralgemeningen, maar tegelijk toont hij hoe dat "politiek gezien" onhoudbaar is.*

Alhoewel we Machiavelli's geschriften konden interpreteren als een zakelijke beschrijving van macht en daarom als een politieke ethiek, heeft de lektuur van zijn beschrijvingen een welbepaald effect. Zijn cynisme, alhoewel humaan en positief van betekenis - het krijgt zijn betekenis in een kritische vraagstelling -, komt zelf gevaarlijk en dreigend over.<sup>(24)</sup> Zijn beschrijving van de politieke naakte feiten die hij tegenover dreigingspolitiek en dissuasieve repressie stelt, komt dreigender over dan de dissuasieve middelen die hij afkeurt. Wat hij beschrijft, wat voorbije dingen zijn, krijgt de betekenis van wat zou kunnen zijn. Nu kan dit alleen doordat hij vaste *regels* geeft.

Indien dit zo is, dan moeten we uit Machiavelli besluiten dat het de natuur van het politieke is bedrieger te zijn en binnen dit bedrog moeten dan ook nog de volksbelangen zelf ingespannen worden voor de

macht. Doch dit veronderstelt een bepaalde notie van waarheid en vrijheid.

Machiavelli's verhalen en voorbeelden hebben in de eerste plaats de functie van een kritische negatieve les. Hij beschrijft geen universele voorwaarden of 'natuurnoodzakelijkheden' van het politieke, juist korrupte politiek, die tenslotte politiek blijft, wijst erop dat men de door Machiavelli beschreven grenzen wel kan overschrijden, maar de vraag dringt zich op : ten koste van welke prijs ?

Bij zijn beschrijvingen stelt Machiavelli bepaalde ethische categorieën, fundamenteel voor het politieke, voorop. *Zulke* vooropstellingen, en niet objektieve, laten hem toe ook *onpolitieke* politiek te beschrijven ; onmacht kan een vorm van macht zijn. In die zin blijft een radikaal onderscheid tussen vrijheid en politiek zuiver logisch.

Hoe komt het echter dat Machiavelli's beschrijvingen de betekenis gekregen hebben van objektieve natuurwetten ?

In het voorwoord tot het eerste boek van de *Discorsi* zien we hoe hij zijn werk fundeert *als een inductief programma*. (25) Het merendeel der mensen die de geschiedenis lezen, genieten van de variëteit aan gebeurtenissen die daarin worden voorgesteld. Het komt echter niet bij hen op om ook die mooie handelingen zelf na te bootsen. Dit lijkt hen immers even onmogelijk, als dat de zon, de hemel, de elementen en de mensen veranderd zouden zijn ten opzichte van wat ze vroeger waren.

Wat Machiavelli vooral ergert is een esthetische houding die uiteindelijk toch aanspraken maakt, een hoogmoedige luiheid, zoals ons aangeleerd door het Christendom. Indien God de wereldzaken regeert, is het zinloos zich ergens voor in het zweet te werken, want het lot lost immers alles op. Een dergelijk geloof kan het gevolg zijn van een frustratie betreffende de gratuiteit en ondoelmatigheid van de gevoerde politiek en haar oorlogen. Doch dit ge-

loof spreekt van de verantwoordelijkheid niet vrij, het is veel menselijker 'de vrije wil' voor een deel te aanvaarden en er de gevolgen van op zich te nemen. In die optiek stelt Machiavelli nu dat men de mooie akties van het verleden moet imiteren. Aangezien de mensen altijd gelijk blijven, zou een politiek weten inductief uit de geschiedenis kunnen afgeleid worden.

In het voorwoord van het tweede boek van de *Discorsi* relativeert Machiavelli echter wat hij eerst als zijn onderneming beschreef. (26) Men kent immers nooit de *gehele* waarheid omtrent het verleden (net zomin als omtrent het heden). Men kan uit de geschiedenis enkel lessen trekken over wat men zeker *niet meer* moet proberen.

De reden waarom er geen vaste, absoluut gefundeerde regels kunnen gesteld worden voor de politieke aktie, ligt in het feit dat de belangen der mensen met de tijd veranderen. Het oordeel van bijvoorbeeld oudere mensen over wat ze in hun jeugd hebben gezien, kan niet echt verkeerd zijn, maar ook niet helemaal juist. Het zou een juist oordeel zijn, indien alle mensen in alle perioden van hun leven dezelfde oordeelskracht en dezelfde verlangens zouden bezitten.

"Maar deze veranderen, en al veranderen de tijden niet, ze kunnen niet dezelfde lijken voor mensen met andere wensen, genotsbelevingen en zienswijzen." (27)

Pas op grond van abstraktie van wat belangrijk is kan men bijgevolg politieke maximes veralgemenen. Deze veralgemening doet echter *onrecht* aan de politieke realiteit : de belangenbehartiging komt op de tweede plaats te staan, in funktie van een autonoom, volgens regels funktionerende politiek.

Machiavelli's neiging tot platoniserende veralgemening en het verlenen van prioriteit aan de *voorwaarden* voor reële macht, zouden een verklaringsgrond kunnen zijn voor het 'machiauellisme' dat geschie-

denis heeft gemaakt. En inderdaad thematiseert Machiavelli veel te weinig de "Realpolitik". Daardoor laat hij de deur open voor de idealisten, voor wie politiek dat is, "waar men zijn handen aan vuil maakt" ! Ze hebben het "Reale" altijd al beschouwd als iets dat gevreesd en geschuwd *moet* worden. Doordat hij de vraag naar de legitimiteit van macht of de vraag "macht waarvoor ?" *niet expliciet* zo stelt, worden zijn lessen als't ware gemakkelijker rekeerbaar.

Moeten we zo krediet geven aan de interpretatie van Machiavelli als richtsnoergever van een inductief gefundeerde, cynische politiek en politiek weten ? Er is in zijn werk immers zoiets als een verstarring van de konstitutionele macht en verlies van concrete zingeving van die macht. In een zeker opzicht blijft hij de Renaissance trouw ; men kan hem niet geheel vrijpleiten van de verantwoordelijkheid voor het machiavellisme. Maar historisch situeert hij zich op een *breukvlak*. Zijn inductieve fundering berust op de hypothese dat mensen altijd gelijk blijven. Vanuit deze hypothese, dat de grondsituatie van het sociale leven steeds dezelfde zal blijven en de verlangens van het volk eeuwig en onveranderlijk zijn, kan men het politiek vraagstuk gaan formaliseren en als een mechanisch proces autonoom proberen op te lossen.

Maar *tegelijk* wijst Machiavelli er op hoe een politiek, die zich enkel en alleen van haar eigen machtsmiddelen wil verzekeren, *ondoelmatig* wordt en juist daardoor haar politieke betekenis verliest. De "tijden" veranderen misschien wel niet, maar ze kunnen toch niet dezelfde *lijken* voor verschillende belangengroepen in een concrete leefwereld; geheel zijn oeuvre wordt bovendien gedragen door het inzicht dat de politieke waarheid juist betekenis krijgt door dit "schijnelement".

Politiek fundeert zich in dat wat het volk het belangrijkste *lijkt*, en de macht van de machthebbers in dat, wat het volk de machtdragers *toeschrijft*.

Of dit nu "objektief waar" is of niet : aan de machtsverhouding, om het waar te *maken*.

#### Noten

- (1) We refereren naar het artikel van R. Commers over Hobbes in *Philosophica* 24 (Gent, 1979, 2). In tegenstelling tot Machiavelli streeft Hobbes naar een totaal-eindigend evenwicht, aldus Commers. Zo zou Machiavelli dan ook een verheldering betekenen voor de politieke filosofie en Hobbes een regressie.
- (2) J.J. Rousseau, *Du Contrat Social*, Paris, Union Général d'Éditions, 1973.
- (3) P. Manent, *Naissance de la Politique Moderne*, Payot, Paris, 1977.
- (4) J. Habermas, *Theorie und Praxis*, Sozialphilosophische Studien, Frankfurt am Mainz, Suhrkamp Verlag, 1972.
- (5) Niccolo Machiavelli, *Tutte le Opere* a cura di Mario Martelli, Sansoni Editore, *Lettere*, Machiavelli a Fr. Guicciardini, 17 maggio 1521, "Vero è che io so che io sono contrario, come in molte altre cose, all' opinione di quelli cittadini : eglino vorrieno un predicatore che insegnasse loro le via del Paradiso, et io vorrei trovarne uno che insegnassi loro la via di andare a casa il diavolo; vorrebbero appresso che fosse huomo prudente, intero, reale, et io ne vorrei trovare uno più pazzo che il Ponzo, più versuto che fra Girolamo, più ippocrito che frate Alberto, perché me parrebbe una bella cosa, et degna della bontà di questi tempi, che tutto quello che noi habbiamo sperimentato in molti frati, si sperimentasse in uno; perché io credo che questo sarebbe il vero modo ad andare in Paradiso : inparare la via dello Inferno per fuggirla." In het vervolg vermelden we enkel de titel van het werk; de paginering verwijst naar dezelfde uitgave.

- (6) M. Merleau-Ponty, *Note sur Machiavel*, in *Eloge de la Philosophie*, Gallimard, collection idées, 1960, p. 349, kursief van Merleau-Ponty.
- (7) "effektieve waarheid", als vertaling van "verità effettuale", dat een neologisme is van Machiavelli,
- (8) "Bene usate si possono chiamare quelle (se del male è licito dire bene) che si fanno a uno tratto, per la necessità dello assicurarsi, e di poi non vi si insiste drento, ma si convertiscono in più utilità de' sudditi che si puo. Male usate sono quelle le quali, ancora che nel principio sieno poche, più tosto col tempo crescono che le si spenghino. Coloro che osservano el primo modo, possono con Dio e con gli uomini avere allo stato loro qualche remedio, come ebbe Agatocle; quegli altri è impossibile si mantenghino." *Il Principe*, p. 270, kursief van ons.
- (9) "Ma sendo l'intento mio scrivere cosa utile a chi la intende, mi è parso più conveniente andare drieto alla verità effettuale della cosa, che alla imaginazione di essa."
- (10) *Il Principe*, p. 271 e.v.
- (11) *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, III, 14, p. 220.
- (12) *Il Principe*, p. 283.
- (13) *Discorsi I*, 29, p. 111 e.v.
- (14) *Discorsi II*, 24, p. 181 e.v.
- (15) "perché la ti fa più pronto e men rispettivo a oppressargli; e quella oppressione gli fa si disposti alla tua rovina, e gli accende in modo, che quella fortezza, che ne è cagione, non ti puo poi difendere. Tanto che un principe savio e buono, per mantenersi buono, per non dare cagione né ardire a' figliuoli di diventare tristi, mai non farà fortezza, acciocché quelli, non in su le fortezze, ma in su la benivolenza degli uomini si fondino.", *o.c.*, p. 280.
- (16) "così come coloro che disegnano e' paesi si pongono bassi nel piano a considerare la natura



de'monti e de'luoghi alti, e per considerare quella de'bassi si pongono alti sopra e'monti, similmente, a conoscere bene la natura de'populi, bisogna essere principe, e a conoscere bene quella de'principi, bisogna essere popolare.", *Il Principe*, p. 257.

- (17) *o.c.*, p. 280.
- (18) *Discorsi I*, 2, p. 78 e.v.
- (19) *Discorsi I*, 7, p. 87.
- (20) In Machiavelli's voorbeeld is de rechtbank bij voorbeeld noodzakelijk opdat het volk zich zou kunnen verdedigen tegen onjuiste praktijken van de adel en de senaat. *o.c.*, p. 87.
- (21) Dit wordt bijvoorbeeld geïllustreerd in Machiavelli's waardering van Savonarola : "la vita sua, la dottrina, e *il soggetto che prese*, erano sufficienti a fargli prestare fede." De argumenten van Savonarola waren bijbelse preken en passages, die de Florentijnen bevestigden in hun republikeinse geest van vrijheid. *Discorsi I*, 11, p. 95. Kursief van ons.
- (22) "(...) e poi ch'eglino avieno fatto potente uno principe, se ne pentivano, e cercavano la sua rovina; népermettevano che quella provincia la quale per loro debolezza non potevano possedere, che altrî la possedesse.", *Istorie Fiorentine*, Libro I, p. 648.
- (23) "credo nasca da quella medesima cagione che fa ora gli uomini manco forti : la quale credo sia la diversità della educazione nostra dell'antica, fondata nella diversità della religione nostra dalla antica. Perché, avendoci la nostra religione *mostro la verità e la vera via*, ci fa stimare meno l'onore del mondo.", *Discorsi II*, 2, p. 149. Kursief van ons.
- (24) zie bijvoorbeeld Josef Macek, *Machiavelli e il machiavellismo*, La nuova Italia, Firenze, 1980.
- (25) *Discorsi I*, pp. 75, 76.
- (26) *Discorsi II*, p. 144.

- (27) "Ma variando quegli ancora che i tempi non variino, non possono parere agli uomini quelli medesimi, avendo altri appetiti, altri dilette, altri considerazioni (...)", *o.c.*, p. 145.

DE VERWORDING VAN HET GEMEENSCHAPSLEVEN,  
Een kommentaar op kultuurkritische beschouwingen  
van Riesman en Lasch.

Johan Moyaert

Het werk van Lasch, meer bepaald *Haven in a heartless world* en *The culture of narcissism*, is verwant met dat van de Frankfurter Schule. Het is zelfs bijzonder beïnvloed door *Dialektik der Aufklärung* van Adorno en Horkheimer en *Eclipse of reason* van Horkheimer - boeken die zij schreven tijdens hun verblijf in de U.S.A. en waarin reeds alle kernideeën van de kritiek van de Frankfurter Schule op onze moderne beschaving verwoord zijn. Ook Lasch tracht de mechanismen van de één-dimensionale maatschappij te doorzien, hij toont hoe bij de overgang van het burgerlijk, liberaal kapitalisme naar het totalitair, gebureaucratiseerd kapitalisme nog meer dimensies van het menselijk bestaan onder de controle van de markt komen en hoe zelfs vele progressieve maatregelen en emancipatorische initiatieven op niets anders neerkomen dan dat ze het individu losmaken uit menselijke verhoudingen die nog een obstakel vormden voor de ongeremde ontplooiing van het kapitalisme en het op die manier nu echt vrijmaken voor de diensten en de konsumptiegoederen van de markt. Alhoewel Lasch voor een deel akkoord gaat met iemand als Marcuse, is het verschil tussen beiden toch groot. Want terwijl Marcuse, in *Eros and Civilization*, Narcissus als de antipode van de moderne mens voorstelt, onderkent Lasch in de narcissist juist de meest karakteristieke figuur van het hedendaagse Amerikaanse leven. De één-dimensiona-  
liteit, die voor Marcuse een obsessie werd omdat hij ze zich zó ver zag uitstrekken dat er nauwelijks

nog een uitweg denkbaar was, is volgens Lasch in de eerste plaats niets anders dan de *afwezigheid van werkelijk gemeenschapsleven*. De laatste resten ervan, die nog binnen de familie bestaan, zijn aan het verdwijnen. Het is verkeerd hieruit te besluiten dat Lasch dus opkomt voor een herleving van een obscure volksgeest of van de burgerlijke huiselijkheid en dat hij een of andere elitaire ideologie aanhangt, Dergelijke mystiek en anti-democratische overtuigingen zijn afwezig in zijn werk. En Lasch zou zelfs tegenwerpen dat zulke associaties precies illustreren hoe slecht wij begrijpen wat een werkelijk gemeenschapsleven inhoudt.

\*

In *Haven in a heartless world* schrijft Lasch m.b.t. zijn eigen stellingen het volgende: "De eenvoudigste manier om mijn eigen opvattingen te onderscheiden van die van de academische sociologen is mis-

zin kunnen veroorloven en daarom hun toevlucht moeten zoeken in de huiselijke kring; ik daarentegen beweer dat het nu juist komt door het dreigend karakter van de buitenwereld dat de mensen geen diepe bindingen binnen het gezin kunnen ontwikkelen."(1) De sociologen waarover hier sprake is, aanzien het als onvermijdelijk dat de maatschappij door en door bureaucratisch wordt en alle menselijke verhoudingen verdinglijkt worden maar blijven ervan overtuigd dat de frustraties die daar het gevolg van zijn, kunnen opgevangen worden binnen de familie en dit des te beter naarmate door tussenkomst van psychologen en andere experts er meer "verlichte" ideeën omtrent menselijke verhoudingen heersen.

Dit is sterk te betwijfelen, Als, door de taylorisatie van de arbeid en door de slechte kwaliteit of zelfs de totale nutteloosheid van de produkten,

het werk zijn zin verliest, en als, door de veralgemeende concurrentie, de grote mobiliteit en het telkens weer negeren van het verleden, het gemeenschapsleven vervluchtigt, dan verliezen de mensen elk evident gezag voor elkaar en missen ze elke stevigheid. Maar bijgevolg zal de verleiding groot zijn om in het privéleven, waartoe het "ware" leven zich nu gereduceerd heeft, zich nu eens per se waar te maken door een eigen "persoonlijkheid" te doen gelden tegenover de anderen en ten koste van de anderen. "... de toenemende aandacht voor de persoonlijkheid in onze maatschappij vindt zijn oorsprong in de behoefte van het ego om zich te doen gelden, niet uit de loutere vreugde van de zelf-expressie, ..., maar om zich te verzetten tegen de krachten die het dreigen te vernietigen."(2) Het samenleven wordt een uitpuittend tactisch spel, een pijnlijk manoeuvreren om succes te verkrijgen bij de anderen, zij het door in een pietluttige en halfslachtige discussie, op een cocktail-party, omtrent zaken waarvoor niemand zich toch echt interesseert, zich een moment de superieure te tonen, of door in een echtelijke ruzie goed afgewogen en irrelevante toegevingen te doen om "moreel voordeel" te behalen en de ander te kunnen verwijten dat die niet zo genereus is. De *assertiveness therapy* dient juist om dit soort strijd te leren overleven. Op die manier wordt de levensstijl in het privéleven dezelfde als die daarbuiten. En alle pogingen om de "kwaliteit van de communicatie te vermeerderen" doen dikwijls meer slecht dan goed omdat ze het initiatief van de betrokkenen verder aftakelen en zo de machteloosheid en de verbittering doen toenemen.

\*

De typisch Amerikaanse stijl is geleidelijk aan veranderd. David Riesman heeft die verandering precies beschreven in een boek dat Lasch sterk

beïnvloed heeft en dat trouwens ook Baudrillard heeft geïnspireerd voor zijn studie van de konsumptiemaatschappij.(3) Met de opkomst van het gebureaucratiseerd monopolie-kapitalisme heeft zich vanuit de business-wereld een ander persoonlijkheidstype op de voorgrond gedrongen. De brutale konkurrentiestrijd lijkt voorbij. De prijzen worden voor een deel vastgelegd langs onderhandelingen om tussen de regering, de bedrijven, de syndikaten. Een bedrijf doet nu ook enorme inspanningen om zijn imago te verzorgen, zowel naar buiten toe als naar binnen toe. Er wordt aan marketing-onderzoek gedaan om te weten te komen hoe men de potentiële koper het best aanspreekt. De reclame prijst niet zozeer de kwaliteiten van het produkt aan maar gaat veel globaler te werk : ze insinueert ook de behulpzaamheid, het begrip, de gediensigheid van het bedrijf; het produkt fungeert als teken van een wereld van vriendelijkheid, vlotheid, nonchalantie, warmte, enz..., alle kwaliteiten die als het ware samen met het produkt mee afgeleverd worden. Ook naar binnen toe wordt alles veel "menselijker" : het werk van een groot aantal werknemers, en meer bepaald van de zich sterk uitbreidende groep managers, bestaat erin met andere mensen om te gaan. Hun werksfeer heeft dikwijls heel openlijk een konsumptief karakter. Tot het werk behoren ook informele gesprekken, diners, conferenties, tournees. Er wordt verder ook een beroep gedaan op psychologen en therapeuten om "kommunikatiestoornissen" en "persoonlijke problemen" op te vangen. Ze helpen mee een "vlotte", "losse" sfeer te creëren.

Riesman heeft het nieuwe type persoonlijkheid "other-directed personality" genoemd en heeft ook getoond hoe de "other-direction" zich genesteld heeft in alle dimensies van het Amerikaanse leven. Zakelijke betrokkenheid dreigt dikwijls totaal ondergeschikt te geraken aan de kultus van het "warme kontakt". Let bijvoorbeeld op de manier waarop een directeur

van een of andere progressieve kostschool over het muziekonderwijs spreekt : "De muziekafdeling van onze school wil aan ieder kind een zo rijk mogelijke muzikale ervaring verschaffen. We geloven dat muziek een noodzakelijk deel van het leven uitmaakt en dat haar invloed gevoeld wordt in ieder stadium van het leven. Samen zingen en spelen kan de goede verstandhouding en de welwillendheid bevorderen en het lijkt me dat de wereld meer van dit soort harmonie nodig heeft. Op onze school trachten we aan ieder kind de gelegenheid te geven tot muzikale participatie en we wensen tot meer muzikale activiteit aan te moedigen, in het bijzonder tot het samen spelen met een groep in een orkest."(4) Van de muziek zelf blijft hier nauwelijks nog iets over. Ze is gereduceerd tot een soort fluïdum waar men zich moet voor openstellen om, langs dit medium heen, deel te hebben aan een gemeenschappelijke euforie.

→ De *other-directed personality* staat voortdurend open voor signalen, afkomstig van anderen, om daarop in te spelen en zich interessant te maken. Daarom echter is hij bang dat, zowel in zijn eetgewoonten bijvoorbeeld als in zijn sexueel leven, de betere kwaliteit hem ontsnapt en dat hij bovendien de gepaste woorden en de juiste toon niet heeft om er succesvol te kunnen over praten.(5) Langs de media om en op een manier die voor hemzelf niet altijd doorzichtig is - het gebeurt in de eerste plaats door zich te spiegelen aan de *glamorous people* - leert hij "zichzelf te manipuleren om anderen te manipuleren". Hij leert hoe hij zich moet kleden, hoe hij moet praten, enz. om zich populair te maken en de affektie van anderen te verkrijgen.(6)

Zo is een heel subtiel spel ontstaan tussen *stars* en hun bewonderaars, de markt en de konsumenten, experts en hun cliënten, de media en hun publiek.

De met elkaar concurrerende media willen dat er een konstante vraag is naar hun produkten. Ze kunnen

het niet riskeren een grote groep binnen hun publiek te ontstemmen. Bovendien wensen ze niet dat de mensen teveel beginnen te houden van een mode, een stijl, een smaak die ze morgen al willen veranderen. Vandaar is het voor hen heel opportuun in hun publiek een houding van tolerantie te ontwikkelen.(7) Deze wordt de typische manier om alles te bekijken, politiek inbegrepen. Dit gebeurt door bij een *performer* heel sterk diens "eerlijkheid" in het licht te stellen. Wat met die eerlijkheid bedoeld is, is moeilijk te zeggen. Een eerlijke houding is hier zoiets als : de vrije loop geven aan zijn emoties, zich niet agressief of cynisch tonen, eerder zelfs weerloos overkomen. "De performer levert zich over aan zijn emoties en aan zijn toehoorders. Zijn eerlijkheid lokt hun tolerantie uit. Het zou toch niet fair zijn te kritisch te zijn t.o.v. een persoon die zichzelf zo heeft blootgesteld en hen een hartelijke hand vol vriendelijke bedoelingen heeft toegestoken."(8) De toehoorders voelen zich geflatteerd. Op het vlak van de eerlijkheid voelen ze zich de gelijke van de performer, de eerlijkheid is een obscure kwaliteit die ze met hem delen. Zo kunnen ze de performer patronizeren : "You can just feel that he (Frank Sinatra) is sincere."

Ook de politieke scène wordt vanuit die hoek bekeken, en de politici spelen daar op in. Een politicus die "hard probeert" mag op de tolerantie van zijn kiezers rekenen, ook al begaat hij de grootste flaters en ook al is hij onbekwaam.(9)

\*

Riesman geloofde dat de *other-direction*, ondanks alles, er toch op wees dat de Amerikanen meer open, meer sociaal, meer democratisch werden. Anderen, waaronder Fromm, hebben er het konformisme van onderstreept en bekritiseerd. Volgens Lasch echter gaat men op die manier juist aan de kern van de zaak



voorbij. Indien mensen er zo om bekommerd zijn dat ze degelijk, behulpzaam, betrouwbaar overkomen, dan is juist te vermoeden dat ze in de grond onverschillig zijn t.o.v. de anderen en dat ze er enkel op uit zijn een bepaald zelfgevoel in de blik van de anderen bevestigd te zien. Hun werkelijke bedoeling is de anderen te imponeren. Geïnteresseerdheid in de zaak van de anderen is er niet - ofschoon ze dat juist per se pretenderen - er is alleen een bemoeizieke opdringerigheid : hun woorden en hun daden dienen enkel om hun eigen, vermeende, illusoire kwaliteiten te suggereren. Hun degelijkheid, hun bekwaamheid, hun doorzicht, hun good-will zijn pure abstrakties, ze bestaan alleen als een inhoudsloos zelfgevoel, als een lege, solipsistische entiteit waar hun woorden en daden nochtans voortdurend naar refereren.

De moderne manager is er niet in geïnteresseerd zich ten volle te engageren in een afgelijnde taak want hij vreest op die manier op een zijspoor te geraken. (10) De inhoud van zijn werk laat hem onverschillig. Wat hem integendeel interesseert is : gezien, gevreesd, bewonderd te worden. Vooruit komen betekent voor hem : het tegen anderen opnemen en hen met panache voorbijsteken. Mensen men veel macht houdt hij daarom bijzonder in het oog en hij tracht zich bij hen sympathiek te maken. Ondertussen zorgt hij ervoor dat zijn keuzemogelijkheden onbeperkt open blijven, bijvoorbeeld door een machtige cliënt uit te spelen tegen zijn eigen bedrijf en zo meer macht te krijgen in het bedrijf en bij de cliënt.

Wat Riesman *other-direction* noemde is in de grond het narcistisch gedrag van iemand "die de wereld beschouwt als een spiegel van zichzelf en geen belangstelling heeft voor gebeurtenissen behalve voor zover ze zijn eigen image weergeven". (11)

De vervreemding van de werkelijkheid kan daardoor schrikwekkend groot worden. De Amerikaanse politiek is er een schrijnend voorbeeld van. (12) De proble-

men zijn nu te complex geworden, proclameerde Kennedy, om ze nog over te laten aan de traditionele politieke discussie : ze gaan het bevattingsvermogen van de meeste mensen te buiten en moeten dus door deskundigen behandeld worden. De ironie van de zaak is echter dat de vervanging van onmiddellijke ervaring door esoterische informatie de regering zelf niet rationeler heeft gemaakt. "Integendeel, daardoor is een alomtegenwoordige irrealiteit ontstaan, die uiteindelijk een benevelend effect heeft, zelfs op de hoogste instanties waar de beslissingen vallen. De epidemie van de onbegrijpelijkheid verspreidt zich op alle niveaus van de overheid." (13) En de uiteindelijke reden daarvan is dat de politici in de eerste plaats niets anders willen doen dan *hun leiderschap demonstreren* en daardoor al geen maatstaven meer hebben om een specifieke politiek te beoordelen. De oorlog in Vietnam werd gevoerd zonder enige duidelijke doelstelling. Verstrikt in hun eigen mystifiërend jargon en in de rethoriek van de speltheorie, klampen de politici zich vast aan de obsessie dat het "prestige" en de "geloofwaardigheid" van de U.S.A. niet te lijden mochten krijgen, en sloegen daarvoor de meest elementaire beginselen van staatsmanschap in de wind,

De versmelting van politiek en kijkspel, langs de media om, maakt het nu gemakkelijk om "onder het publiek een aanhoudende crisisstemming te wekken, en die rechtvaardigt op haar beurt weer de uitbreiding van de uitvoerende macht en de geheimhouding daarvan. De machthebber bevestigt dan zijn "presidentiële" kwaliteiten door uitdrukking te geven aan zijn vastberadenheid om de crisis in handen te houden..." (14) Een hoogtepunt van het politieke kijkspel was de inaugurale rede van Kennedy. In feite kwam deze neer op een verheerlijking van discipline en beproeving, een onderschikking van politiek aan de schijn van nationale prestige : "Ask not what your country can do for you; ask what you can do for your coun-

try."

De narcistische stijl die heerst onder business-lui en politiciers, heeft zich ook elders genesteld, telkens met als gevolg een ontstellende vermindering van de waarnemingsprecisie. Zo bijvoorbeeld in de Amerikaanse literatuur, die nu dikwijls het karakter heeft van pseudo-bekentenis-literatuur.(15) De realiteitsbetrokkenheid wordt systematisch ondermijnd: de kracht van een satire gaat verloren door de tussenschakeling van gratuïte, flauwe humor; de precisie van een parodie verdwijnt door zelf-parodie; een verhaal wordt doorkruist door zelf-onthullingen van de schrijver over zijn eigen vooringenomenheden, onthullingen die dan bovendien vaak namaakbekentnissen zijn, vervat in psychiatrische clichés, welke dan zelf op hun beurt gerelativeerd worden. Met dergelijke persoonlijke grillen tracht de schrijver zijn lezers te charmeren, Hij doet afstand van het recht serieus genomen te worden. Door het verschil tussen waarheid en pure fictie te vertroebelen maakt hij zichzelf onkwetsbaar en het enige wat hij de lezer nalaat is het spoor van een praatzieke, briljante, onophoudelijk zichzelf relativerende luciditeit.

\*

De lezer zal zich ondertussen misschien de bedenking maken dat Lasch's beschrijvingen wel opgaan voor experts, managers, politici maar minder voor de consumenten, de kijkers, het publiek en dat hij het dus niet over hetzelfde fenomeen heeft als Riesman. De reden waarom velen zo denken zit in hun hardnekkige overtuiging dat de moderne levensstijl in essentie konformistisch is. Dat konformisme is natuurlijk niet te ontkennen maar, zoals al gezegd, vraagt Lasch zich juist af of het niet vanuit een ander, essentiëler fenomeen, nl. het narcisme, moet begrepen worden. Zij die zich zo heftig verontwaardigen

over konformistische tendenzen, en dit in naam van plechtige existentiële categorieën, zijn dikwijls zelf geobsedeerd door typisch narcistische idealen van authenticiteit, originaliteit, spontaneïteit, die als enig effect hebben dat ze het slachtoffer worden van andere en dikwijls zelfs meer snobistische clichés. Zich konformereren aan een stijl, een gebruik, een techniek is op zichzelf geenszins grotesk, indien het helpt een nood te lenigen. Maar deze lichamelijke genoegdoening blijft juist achterwege waar het leven het typisch moderne konsumptief karakter krijgt. Zoals Baudrillard heeft aangetoond, gaat het daar integendeel om iets heel *cerebraals*. Want het gekonsumeerde ding is niet iets waar men zich aan te goed doet, maar treedt in de eerste plaats op als een *teken*. Door middel van zo'n teken wil de konsument een of andere hogere, betere kwaliteit van zijn eigen persoonlijkheid representeren tegenover de anderen. Het ding (een salon, een soort wijn, een magazine, een reis, een filosofie,...) funktioneert als een waarde : de konsument wil graag tonen dat hij die waarde kan appreciëren en op die manier zijn eigen meerwaarde insinueren aan anderen.

De *other-directed person* wil zich een persoonlijkheid aanschaffen, aldus Riesman. (16) Door produkten aan te kopen die lichtjes verschillend zijn van andere in dezelfde klasse - bvb. een sigaret die wat langer is, of een met een lichtjes ovale doorsnede - wil hij zich laten opmerken. De industrie buit dit uit. Produkten worden van mekaar onderscheiden door hen een persoonlijk cachet te geven. Het gaat om minuscule verschillen, die toch belangrijk genoeg zijn om het produkt buiten de prijs-competitie te houden.

Baudrillard heeft het fenomeen van de "marginale differentiatie" verder geanalyseerd (17) : de konsumptiemaatschappij berust op een precieuze cultus van petieterige verschillen en zo wordt verdoezeld maar tegelijk ook bekrachtigd dat iedereen zich aan een universele code onderwerpt en dat er een

vernielende reductie en homogenisering van mensen en dingen plaatsvindt. Het behoort tot de essentie van de konsumptiemaatschappij dat ieder zich toch enigszins *buiten* het systeem waant, precies omdat het op een logica van verschillen is gebaseerd.

Achter het konsumptieleven gaat een persoonlijkheidscultus schuil. Aan de anderen en tegen hen in wil men bewijzen dat men tot een geprivilegieerde minderheid behoort, al was het maar tot de groep van hen die een eenvoudig, sober, maar degelijk, "gezond" en "verantwoord" leven leiden. Die cultus heeft zich ondertussen trouwens al veel explicieter gemanifesteerd onder de vorm van een opeising van het recht tot zelfontwikkeling, één van de meest karakteristieke obsessies van onze tijd. Het is één van de hoofdbedoelingen van Lasch aan te tonen dat de "zelfverwerkelijking", de "groei van de persoonlijkheid", de "spirituele vervulling" enz... eufemismen zijn voor ijsheden. Zelfverwerkelijking komt er in essentie op neer dat de laatste povere resten van realiteitsbetrokkenheid afgebroken worden en dat mensen hun greep op hun leefwereld, die in het tijdperk van het monopolie-kapitalisme toch al zo miniem is, totaal verliezen.

Typisch is de visie van de huwelijksadviseurs N. en G. O'Neill in hun *Open marriage*, een boek dat de humanistische psychologie van Rogers, May en Maslow gepopulariseerd heeft : men moet, volgens hen, niet proberen verwachtingen waar te maken maar in "contact" komen met de eigen gevoelens. Daarom is het belangrijk dat "de communicatie de vorm aanneemt van mededelingen over die gevoelens, in plaats van mededelingen die beweren de werkelijkheid weer te geven of die een objectieve norm impliceren waaraan het handelen - bijvoorbeeld het handelen van de eigen partner - niet beantwoordt. In plaats van kritiek moet de zelfexpressie overheersen, zelfs bij echte ruzies, die als een vorm van therapie kunnen

dienen wanneer zij de regels van eerlijk spel volgen."(18) Ontevredenheid mag men wel uiten maar men moet haar losmaken van de gevoelwekkende zaak. Men wordt ertoe uitgenodigd zijn behoeften en verlangens ongeremd te uiten maar tegelijkertijd mag men niet langer verwachten dat één enkele partner hen zal kunnen bevredigen.(19) "Zo'n program wil eigenlijk de emotionele spanningen doen afnemen door de eisen die mannen en vrouwen aan elkaar stellen te verminderen, in plaats van mannen en vrouwen beter in staat te stellen die eisen te vervullen."(20) De verwoording wordt gebruikt als een middel tot anesthesie en het samenleven zelf wordt één therapeutische oefening om zich te bevrijden van "jaloerie", "bezitsdrang", "romantische illusies", "emotionele afhankelijkheid", "te hoge verwachtingen". De verkoeling die zo tot stand komt leert men wel verdragen naarmate men het schrale genot dat de voltrekking van de therapeutische rituelen verschaft, leert appreciëren. Wat er in feite plaatsvindt is opnieuw een vorm van konsumptie : men consumeert de psychologische theorieën, de teksten van de pedagogen, de technieken, het jargon, de oefeningen in communicatie. De woorden "Zelf", "Ontwikkeling", "Groei" functioneren als fetisjen. En het "zelf" waar het voortdurend om te doen is en dat aan de anderen opgedrongen wordt, bestaat niet anders dan als de lege entiteit die door al die psychologische clichés onophoudelijk betekend wordt en waarvan de substantie uitgemaakt wordt door wat magere persoonlijke associaties en een etherisch zelfgevoel. "Als psychiatrische patiënt is de narcist de ideale kandidaat voor een eindeloze analyse. Hij zoekt in de analyse een godsdienst of een levensstijl en hoopt in de therapeutische relatie steun van buiten af te vinden voor zijn fantasieën over almacht en eeuwige jeugd,"(21) Zijn intellect gebruikt hij niet om zichzelf te ontdekken maar als uitvlucht. "De patiënt gebruikt de analytische interpretaties, maar ontnemt deze ijlings alle leven en betekenis, zo-

dat alleen zinloze woorden overblijven. Die woorden worden dan ervaren als het eigen bezit van de patiënt, hij idealiseert ze en ze geven hem een gevoel van superioriteit".(22)

Zelfverwerkelijking, konsekvent doorgevoerd, herleidt zich tot een zelfaandoening van het ongebonden affect, en dus draait zij altijd uit op een sluike vorm van konsumptie - konsumptie, welteverstaan, in de zin als door Baudrillard beschreven. Al tracht men zichzelf te ontwikkelen met behulp van literatuur en filosofie bijvoorbeeld, dan zullen deze opnieuw onvermijdelijk het statuut van tekens krijgen waarmee men de eigen "fijnzinnigheid", "intelligentie", enz... tegenover anderen wil betekenen. Men is er niet in geïnteresseerd om met behulp van wat men leest een beter perspectief te krijgen op de eigen werkelijkheid. Integendeel, het engagement zonder reserve in een feitelijke situatie wordt als een belemmering gezien van wat men heimelijk verlangt : zichzelf voelen bestaan als een onaanraakbare *connaissieur* van literatuur en filosofie, met het komische gevolg dat men blind blijft voor juist het meest levensvatbare in wat men leest.

- Waar de zelfverwerkelijking inhoudelijk ook moge op neerkomen, in essentie blijft ze steeds een *narcistische verhouding tot de anderen*, en alleen in die verhouding vindt ze haar zin, alhoewel dat juist zo gemakkelijk miskend wordt. De narcist wil zich een persoonlijkheid in stand houden *tegen* de anderen. Het doet er weinig toe of het publiek reëel is of niet. Trouwens, zelfs al zijn anderen werkelijk aanwezig, dan nog leiden ze in het gezichtsveld van de narcist een schimmig bestaan. Zijn verhouding tot de anderen is een halfslachtige, perverse. Ze berust op een fundamentele miskenning van wat er feitelijk tussen mensen gebeurt : de narcist vergist zich omtrent de redenen waarom mensen zich voor elkaar interesseren. Wat hij de anderen geeft - en dat is ook hetgeen hij zegt - is alleen bedoeld als een

verwijzing naar de kwaliteiten van zijn "Zelf", dat hij op die manier aan de anderen wil opdringen, maar dit eerlijke, onschuldige, verstandige, lucide, wijze zelf, dat hij tot centrum van heel zijn bestaan maakt, is de meest lege entiteit en iets dat de andere helemaal niet interesseert. Terwijl hij verzwelgt in een gevoel van superioriteit en dit wil bevestigd zien in de blik van de andere, is deze misschien alleen maar verveeld omdat hij lastig gevallen wordt en niets tastbaars krijgt.

Narcisme houdt in dat men niet beseft hoe weinig reëls men aan anderen geeft, en nochtans betekent dit nog niet noodzakelijk dat een narcist geen werkelijk publiek heeft. In de vorige paragraaf hadden we het over de politiekers, de experts, de managers, de schrijvers. Die hebben duidelijk wel een publiek, nl. de consumenten, kijkers, bewonderaars, al diegenen waar we het nu over hebben. Het zelfgevoel van deze laatsten bestaat dikwijls uit niets anders dan de weerspiegelde glans van een of andere beroemdheid waaraan ze zichzelf omhoogtrekken. Maar anderzijds - en dat maakt de zaak zo ondoorzichtig - is het *door* deze fascinatie dat het expansionisme van politiekers, experts mogelijk wordt. De consumenten van het politieke schouwspel zijn niet zomaar de slachtoffers van de manipulatie vanwege de machten; de duisterheid en de onbegrijpelijkheid van de taal van de politiekers en van de experts waarmee zij zich omgeven, "zijn kwaliteiten die prijzenswaardig overkomen op het publiek dat zich beter geïnformeerd voelt naarmate het meer voor de gek wordt gehouden." (23) De zogezegde complexiteit van de problemen, die niet meer zou toelaten dat ze vatbaar zijn voor politieke discussie, wordt in zekere mate ook genoten door het publiek, want juist die onbegrijpelijkheid funktioneert als teken van de "superioriteit" van *hun* tijd en van de ver gevorderde "ontwikkeling" van *hun* land.

Zij die groot prestige genieten zijn niet domineren-



de vader-figures, maar "meester-goochelaars, bedreven in propaganda en histrionische kunsten".(24) Uiteindelijk rijst het vermoeden - het wordt door Lasch nooit expliciet uitgesproken en het is niet zo zeker dat hij dit ten volle zou onderschrijven, maar het is in de marge van zijn werk voortdurend aanwezig - dat de centrale figuren rond wie het narcisme van de moderne tijd draait, hun charisma halen uit het feit dat ze een sleutelpositie innemen in het beheer van de vooruitgang van wetenschap en technologie. "Het ineenstorten van de religieuze illusie heeft enkel maar de weg vrijgemaakt naar nog meer verraderlijke illusies, en de wetenschap zelf, in plaats van een middel te zijn tot algemene verlichting, helpt infantiele begeerten en de infantiele behoefte aan illusies terug opwekken doordat ze zich aan de mensen voordoet als een nooit eindigende reeks van technologische mirakels, van wonderdoende drugs en van elektronische apparaten die menselijke inspanningen overbodig maken."(25)

\*

Lasch tracht tot een nog preciezer begrip van het narcisme te komen door te onderzoeken hoe het zich "reproduceert", d.w.z. door na te gaan hoe binnen de typisch moderne, Amerikaanse familiesituatie kinderen tot narcistische persoonlijkheden opgroeien. Deze situatie, die heel anders is dan vele linkse critici willen blijven geloven, is opnieuw door Riesman voor het eerst duidelijk onderkend.

In een tijd waarin zoveel afhangt van het effect dat men op anderen maakt en zo weinig nog van de intrinsieke kwaliteiten van een prestatie, zijn de ouders erg onzeker geworden over hoe ze hun kinderen moeten opvoeden.(26) Ze richten zich dus tot de media, tot boeken, magazines, regeringspamfletten, films om goede raad op te doen en zelfs keren ze zich tot de kinderen zelf uit vrees dat die misschien

al beter op de hoogte zijn omtrent bepaalde normen waaraan moderne ouders zich zouden moeten houden. Zulk een ingesteldheid doet, ofschoon goed bedoeld, meer kwaad dan goed. Want welke inhouden de ouders ook mogen overdragen aan het kind, op die manier *zullen ze onvermijdelijk steeds ook hun eigen angst en onzekerheid doorgeven*; en in deze tijd is dat dubbel erg omdat de leefruimte van de familie fel is verengd, de banden met oudere familieleden veel oppervlakkiger zijn geworden en het kind dus nog direkter gekonfronteerd wordt met de emotionele spanningen tussen zijn ouders.

Wat bij Riesman voorkomt als één van de vele karakteristieke fenomenen van het Amerikaanse leven, wordt bij Lasch hét centrale fenomeen van waaruit, volgens hem, alles moet begrepen worden. De meest frappante trek van de moderne maatschappij is, aldus Lasch, het verdwijnen van de autoriteit van de vader, en daarmee bedoelt hij iets dat veel verder reikt dan zomaar door individuele initiatieven weer kan goedgemaakt worden.

Alle toonaangevende evoluties sinds de 18e eeuw hebben de machteloosheid van de vader steeds doen toenemen. Hij heeft nog maar weinig gezag tegenover zijn kinderen omdat hij binnen de konkrete, zintuiglijke, tastbare werkelijkheid nu nauwelijks nog iets beheerst.

- De centralisatie van de beslissingsmacht, de bureaucratisering, de grootschaligheid van de economie, het uiteenvallen van de gemeenschap in een amorfe, "democratische" massa, hebben zijn politieke macht beknot. De ontwikkeling van wetenschappelijke kennis en technologie en het prestige dat deze genieten maken zijn ervaring en praktische kennis, voor zover hij die nog heeft, futiel. Door de taylorizatie van de arbeid en door het feit dat de technische kennis als het ware losgemaakt werd van de arbeid en toegeëigend door managers die hun eigen werk ook nog eens

aan een taylorizatie onderwerpen, verdwijnt de arbeid van het individu in het niets. Bovendien is de kwaliteit van de geproduceerde dingen dikwijls slecht, ze gaan vlug kapot en voor veel dingen is de enige betekenis die ze hebben, het aureool dat de reclame hen geeft. Beroepsfierheid is praktisch onmogelijk. Daarbij is er de woekering van ideeën, opinies, beelden, informatie, theorieën, de opeenvolging van zinloze vernieuwingen, het infantilisme van juist de meest prestigieuze aspecten van de moderne tijd (het spel met geld, computers, raketten) : dat alles maakt dat de mensen zelf een schimmig bestaan leiden, dat hun leven geen eenheid meer heeft en dat ze elke stevigheid missen tegenover anderen.

Omwille van al die redenen heeft de vader geen evident gezag meer tegenover zijn kinderen. Hij is een verdwijnende figuur. De vaderloze maatschappij is niet, zoals Marcuse vreemd genoeg geloofde, een ideaal of een utopie, maar een realiteit.

→ De afwezigheid van de vader impliceert dat de opvoeding van de kinderen volledig een zaak van de moeder wordt. Nochtans lijkt ook in de verhouding van de Amerikaanse moeder tot haar kinderen iets mis te lopen, zoals vele studies van de "middle-class" uitwijzen. Want in haar verlangen om zelf een ideale ouder te zijn geeft veel ze teveel krediet aan al die "experten", d.w.z. dokters, psychiaters, welzijnswerkers, leraars en andere "ideale" vaders, die op een vriendelijke maar bemoeizieke manier en door tegenstrijdige raadgevingen, weinig méér doen dan het zelfvertrouwen van de ouders, hun vermogen tot zelfhulp en hun vindingrijkheid verder te ondermijnen. Doordat ze niet afgaat of haar eigen gevoelens of haar eigen oordeel, maar op het beeld van wat een goede moeder zou moeten doen, - zelf een typisch narcistische houding - neemt ze de opdringerigheid van die experts over en komt ze bij het kind over als tegelijkertijd verstikkend én emotioneel gedistantieerd. Ze "arrangeert elk de

tail van het leven van haar kind, ondermijnt daarbij zijn initiatief en zijn bekwaamheid om zichzelf te helpen" (27) maar aan de andere kant krijgt het kind de indruk dat alles plichtmatig gedaan werd. De moeder wil het kind per se doen voelen dat het graag gezien en speciaal is, behandelt het als haar exclusief bezit maar ze geeft het in de grond weinig reële warmte en overlaadt het met zorgen die niet inspelen op zijn werkelijke behoeften en daarom onhandig lijken. Door zich zo plichtmatig op te dringen belet ze nochtans het kind haar ook maar op enige inattentie of enig tekort te betrappen. De ironie van de zaak is dat ook zij daarom nooit als een reëel persoon verschijnt. Zij ook is een afwezige ouder. (28)

- 4 Als men dit nu alles te zamen bekijkt, moet toch opvallen hoe in deze situatie een bepaald soort mensen bijna totaal ontbreekt : mensen nl. die tegenover het kind *aanspraken doen gelden op grond van hun eigen behoeften en belangen*; die geïnteresseerd betrokken zijn op hun zintuiglijke omgeving; die voor zichzelf opkomen en er zich dus ook tegen verzetten dat de autoriteit van experts, van officiële instanties en van de reclame-industrie hun leven binnen- dringt en de partikuliere betekenissen vernietigt. Alleen zo'n mensen kunnen het kind motiveren om zelf iets te leren bemeesteren zodat het stilaan het plezier zal kennen van het beheersen van een weerbarstige materie in functie van menselijke doeleinden. Ongetwijfeld zal hun eigen wil het kind vroeg of laat ook frustreren. Het heeft echter geen zin die beperking op te vatten als een spijtige tekortkoming hunnentwege, (Zo denken nochtans al diegenen die de ouders systematisch willen vervangen door "ideale" ouders.) Integendeel, die frustratie schept voor het kind juist *de ruimte waarbinnen het zelf kan willen*. (29) De Amerikaanse ouders blijven niet in gebreke omdat ze niet "verlicht" genoeg zijn, maar omdat hun eigen leven geen stevigheid heeft. Dit is een punt

waar Lasch voortdurend op hamert. In *Haven in a heartless world* bekritiseert hij bijna alle Amerikaanse sociologen omdat ze aan deze simpele waarheid voorbijgaan.

In de beschreven situatie ontbreken zulke mensen. Langs de onmacht van zijn ouders om wordt het kind direkt al gekonfronteerd met een bureaucratische, therapeutisch ingestelde, kapitalistische maatschappij waar mensen nauwelijks iets van hun eigen, zintuiglijke werkelijkheid bemachtigen en hun individueel leven verbrokkeld, willekeurig en futiel is. Maar omwille van de alliantie die er heerst tussen de markt en de kinderen en wegens de grote toegeeflijkheid van zijn ouders wordt het ondertussen zelf op de piedestal gezet. Het lijkt wel enigszins alsof het in essentie reeds alles is. Bijgevolg zal de verleiding groot zijn om het leven enkel en alleen op te vatten als een manier om zijn illusoir gevoel van almacht tegen de anderen in stand te houden. Deze obsessie is het die zich manifesteert in de narcistische waan van blind optimisme, in de zucht naar grote faam en in het gedweep met beroemdheden. En zo wordt het, paradoxaal genoeg, het slachtoffer van een bestraffend, mateloos streng super-ego dat "het ego een overdreven maatstaf van roem en succes voorhoudt en reageert met mateloze wreedheid wanneer het ego daaraan niet beantwoordt", (30) Het mateloze ego-ideaal is in dit geval niet eens een ideaal dat het wil realiseren maar iets dat het steeds al meent te zijn, het is een grandioos Zelf dat zich telkens opnieuw wil voelen bestaan door een aandoening van het pure, ongebonden affekt en dat zijn prototype heeft in het euforische gevoel van de *star* die, drijvend op het lawaai van een elektrische gitaar, in zijn publiek verzwelgt.

Dit Zelf, dat in zijn ongebonden affekt rondtolt, is de meest ijle entiteit. Voor het kind lijkt het wel enigszins alsof het de oorsprong is van alle zin maar ondertussen vreest het onophoudelijk in de blik

van de anderen, in wie het zich pas echt voelt bestaan, het bewijs te vinden van zijn eigen onbeduidendheid. Daarom is het vol ondergrondse wrok tegen zijn ouders en al die mensen die zo toegeeflijk en behulpzaam zijn, maar het tegelijk niet als individu laten bestaan. Het is deze agressie die, onderdrukt, zich op verschoven manier terug uit in de fantasieën van grootheidswaan en in de strengheid van de zelf-bekritisering als het ego niet kan beantwoorden aan zijn buitensporige idealen van *glamour* en succes.

Het meest markante en tevens ook meest raadselachtige in Lasch's verhaal van het narcisme is het feit dat in het bewustzijn van de narcist *andere mensen zulke grote, ja zelfs reusachtige proporties aannemen* (wat niet tegenstrijdig is met het feit dat die mensen abstrakt blijven), terwijl anderzijds *de dingen op een secundair vlak blijven* : in plaats van de afwezige vader wordt een almachtige vader gefantaseerd tot wie een ambivalente verhouding in stand wordt gehouden; in de fantasie van de mannelijke narcist wordt de vrouw een verleidelijke intrigante, dominerend, verstikkend, wreed, sexueel onverzadigbaar, kastrerend; en ook meer in t'algemeen is er een onophoudelijke, rusteloze betrokkenheid op anderen : anderen die beroemd zijn en met het eigen zelf vervloeien, anderen die een potentieel publiek vormen voor de eigen *performance*, anderen die men vreest omdat ze misschien op fouten en tekortkomingen zullen wijzen,

In tegenstelling tot deze enorme, immobiliserende aanwezigheid van de anderen, wordt de verhouding tot de dingen geheel verwaarloosd. Ze blijven in de schaduw en worden bijna steeds geselecteerd en geïviseerd vanuit een *other-directed* perspectief.

\*

De geobsedeerdheid van de narcist belet niet dat hij een eigen soort succes kan behalen : hij heeft

de ideale persoonlijkheid om binnen de kapitalistische bedrijven carrière te maken of om te schitteren in de Amerikaanse politiek of om een gevierd auteur van gefingeerde, briljante zelf-bekentenissen te worden, enz. (zie hogerop).

- > Er lijkt daarom, op het eerste gezicht althans, een tegenstrijdigheid te zitten in de beschrijvingen van Lasch. Aan de ene kant wordt narcisme puur als een effect beschreven van het gebureaucratiseerde kapitalisme : omdat mensen die in de reusachtige bedrijven werken er als het ware helemaal in verdwijnen, en omdat door de korte levensduur van de dingen, door de onbeduidendheid van de ervaring verzameld in een individueel leven en door de systematische reductie van het verleden tot folklore, tot verouderde modes en achterlijke technieken, mensen weinig gezag hebben t.o.v. elkaar, blijft hun alleen nog het narcisme over - bvb. onder de vorm van een nooit aflatende ironische distantiëring - als een manier om zich een "persoonlijkheid" aan te meten. (En met het gebureaucratiseerde kapitalisme wordt men voor het eerst gekonfronteerd langs de machteloosheid van de ouders om.) Aan de andere kant echter blijkt het narcisme zelf de ideale ingesteldheid te zijn om dit systeem te bestendigen en uit te breiden. De slechte kwaliteit van geleverde goederen en diensten of hun totale nutteloosheid en zelfs hun nefast karakter wordt dikwijls door Lasch verklaard als een gevolg van het narcisme van politiekers, experts, managers, konsumenten. Het narcisme wordt dan de drijvende kracht.

Misschien gaat het toch niet om een tegenstrijdigheid. Het kan inderdaad goed zijn dat het narcisme een antwoord is op een gegeven situatie en tevens ook een ingesteldheid is die deze situatie nog verergert (in dezelfde richting). In dit geval is echter wel te vermoeden dat in de fenomenen die Lasch narcistisch noemt, iets werkzaam moet zijn en blijven dat reeds verantwoordelijk was voor het ontstaan

van de vaderloze maatschappij. Nu zijn er bij Lasch wel degelijk genoeg aanwijzingen in die zin te vinden.

Uit het historisch onderzoek van *Haven in a heartless world* blijkt dat het gezag van de ouders systematisch en doelbewust werd ondergraven : "De familie ontwikkelde zich niet als een louter effect van sociale en economische invloeden : ze werd opzettelijk gewijzigd door tussenkomst van officiële plannenmakers en politici. Pedagogen en maatschappijhervormers zagen dat het gezin, en vooral het immigrantengezin, een hinderpaal vormde voor wat zij beschouwden als maatschappelijke vooruitgang - met andere woorden : homogenisatie en "Amerikanisatie." (31) Bovendien was de burgerlijke familie zelf al het produkt van een afbraak van een ruimer gemeenschapsleven : "De huiselijkheid in de bourgeois maatschappij is niet gewoon vanzelf ontstaan. Deze leefgewoonte is de maatschappij opgelegd door de krachten van georganiseerde deugdzaamheid, geleid door feministen, drankbestrijders, onderwijshervormers, liberale predikanten, criminologen, artsen en bureaucraten."(32) Het is wel zo dat al deze "experten" waarschuwden tegen het demoraliserende van de moderne beschaving en daarom mensen ertoe aanzetten hun toevlucht te zoeken in het gezin, maar door zo de nadruk te leggen op de huiselijke vreugden, erkenden zij dat het kapitalisme alle vormen van gemeenschapsleven vernietigd had. Het had nochtans geen zin, volgens hen, zich daartegen te verzetten; het was een prijs die moest betaald worden voor de vooruitgang.(33) En het is dikwijls hetzelfde soort mensen die eerst de burgerlijke huiselijkheid propageerde, die nu de desintegratie van de laatste resten van gemeenschapsleven, nl. de verhoudingen binnen het gezin tot en met de verhouding tussen de ouders zelf, bespoedigt doordat zij erop uit zijn de vrije tijd als een industrie te organiseren en zij de meest intieme kanten van het leven in de publiciteit brengen, ze ideo-



logiseren en ze tot prooi maken van deskundig toezicht en van de manipulatie van de reclame.

Het valt op hoe deze experts allen essentiële trekken vertonen van de *other-directedness*, waarvan Lasch anderzijds het narcisme heeft blootgelegd. Ze zetten zich in voor het welzijn van anderen en komen zelf voor niets op, maar precies deze onbaatzuchtige bekommernis om anderen blijkt, bij nader toezicht, een vorm van expansionisme te zijn. Reeds vanaf de 19e eeuw maakten deskundigen "misbruik van algemene angsten voor wanorde en ziekte, kozen een opzettelijk raadselachtig jargon, maakten traditionele zelfhulp-ideeën belachelijk als ouderwets en onwetenschappelijk en creëerden of verhevigden op die manier (niet zonder tegenstand overigens) een vraag naar hun eigen diensten."(34) Ze trachtten het zelfvertrouwen van anderen te ondermijnen opdat de kennis en de middelen waarover zij nu éénmaal beschikten, toch maar zouden gebruikt worden.

Eén voorbeeld : vanaf eind vorige eeuw werd een bijzondere rechtspraak ingevoerd om jeugd-delinquentie te beteugelen. Delinquenten werden niet meer blootgesteld aan een strafproces maar, langs bemiddeling van de kinderrechtter om, door de staat opgevangen, d.w.z. ze werden ondergebracht in een verbeteringsgesticht(35). Dit "georganiseerde altruïsme" heeft geen grenzen : de *preventie* van de misdaad nam steeds grotere proporties aan. Men spoorde milieus op die een "slechte" invloed hebben op het kind - één van de factoren die als karakteristiek werd beschouwd was : "een slechte oriëntering op de moderne wereld" - en men poogde in zulke gevallen de kinderen onder de voogdij van de staat te plaatsen. Het kwam op de duur zó uit dat de weigering vanwege de ouders om samen te werken met de reklasseringsambtenaar als een aanwijzing te meer voor een slecht gezin werd aanzien en zelfs als een voldoende reden om jongeren met afwijkend gedrag van hun ouders af te zonderen.

In dit verband is het tenslotte van essentieel belang het verschil te zien tussen de kritiek van Lasch en die van de liberalen.(36) De laatsten gaan ook te keer tegen de uitbreiding van het leger van professionelen en meer bepaald tegen de inmenging van de staat in de economie. De toenemende staatskontrole en het bureaucratisch kollektivisme zouden veroorzaakt hebben dat het vrije-marktmechanisme en het particulier initiatief vernietigd zijn. Die voorstelling van zaken gaat niet op. Want de bureaucratisering trad ook op *binnen de industrie zelf*, als gevolg nl. van de scheiding van produktie en planning en van de daarop volgende taylorisatie van de planningssektor. Bovendien kwam de overheid dikwijls tussen in het bedrijfsleven op *aanvraag van de zakenwereld zelf* : van haar werd immers verwacht dat ze de markt zou stabiliseren en dat ze de "menselijke kosten" van het kapitalisme zou socialiseren ! Managers; ambtenaren, deskundigen vormen één klasse. De bemoeizucht van de deskundigen is zelf een noodzakelijk moment van de uitbreiding van de kapitalistische controle.

★

★   ★

## Noten

De citaten uit *The lonely crowd* zijn weergegeven in eigen vertaling. Voor wat Lasch betreft werd gebruik gemaakt van de bestaande vertalingen. Soms heb ik wel eens iets gewijzigd. Omdat er reeds verschillende Engelse uitgaven in omloop zijn heb ik de plaats van de citaten aldaar aangeduid door het nummer van het hoofdstuk en de titel van de paragraaf waarin men het desbetreffende citaat vindt, te vermelden.

- (1) *Haven in een harteloze wereld*, (Amsterdam, Synopsis, 1981), p. 297. (7e hfdst., note 16)
- (2) o.c., p. 96-97. (4e hfdst., The concept of personality)
- (3) *La société de consommation*, (Paris, Gallimard, 1970)
- (4) *The lonely crowd*, (London, Yale University Press, abridged edition with a 1969 preface, 1980), p. 153. Het boek verscheen voor het eerst in 1950.
- (5) o.c., p. 144.
- (6) o.c., p. 151.
- (7) o.c., p. 193-197.
- (8) o.c., p. 194.
- (9) o.c., p. 195.
- (10) *De cultuur van het narcisme*, (Amsterdam, Synopsis, 1980), p. 71 e.v. (2e hfdst., Social influence on narcissism)
- (11) o.c., p. 74. (Engelse edities : l.c.)
- (12) o.c., p. 111-116. (4e hfdst., Advertising and propaganda, Politics as spectacle)
- (13) o.c., p. 112. (4e hfdst., Politics as spectacle)
- (14) o.c., p. 113. (Engelse edities : l.c.)
- (15) o.c., p. 37-41. (1e hfdst., Confession and anti-confession)
- (16) *The lonely crowd*, p. 46.
- (17) *La société de consommation*, p. 123 e.v.
- (18) *Haven in een harteloze wereld*, p. 185-186. (7e hfdst., The ideology of "nonbinding commitments")
- (19) *De cultuur van het narcisme*, p. 251. (8e hfdst., Strategies of accomodation)
- (20) idem.
- (21) o.c., p. 67. (2e hfdst., Narcissism in recent clinical literature)
- (22) idem. Lasch citeert Kernberg, *Borderline conditions and pathological narcissism*.
- (23) o.c., p. 111. (4e hfdst., Advertising and propaganda)
- (24) Lasch, *The Freudian Left and the theory of cul-*

- tural revolution, in : *New Left Review*, number 129 (1981), p. 32.
- (25) idem.
- (26) Voor deze alinea, zie *The lonely crowd*, p. 45-55.
- (27) *De cultuur van het narcisme*, p. 221.  
(7e hfdst., Narcissism and the "Absent Father")
- (28) o.c., p. 224. (Engelse edities : l.c.)
- (29) o.c., p. 219. (7e hfdst., Narcissism, schizofrenia and the family)
- (30) o.c., p. 227. (7e hfdst., The abdication of authority and the transformation of the super-ego)  
Hier zit de pointe van de kritiek van Lasch op Marcuse. Marcuse ziet in het super-ego alleen maar de representant van de geëtableerde moraal, ingeprent in het kind door de repressieve tussenkomst van de vader. Het is vooral Melanie Klein die, door klinische observaties en door de uitwerking van theoretische beschouwingen die bij Freud slechts marginaal blijven, de logica van het "pre-oedipale super-ego" heeft trachten te doorgronden,
- (31) *Haven in een harteloze wereld*, p. 30.  
(1e hfdst., The proletarianization of parenthood)
- (32) o.c., p. 223-224. (8e hfdst., The rise of bourgeois domesticity and the religion of health)
- (33) o.c., p. 224. (Engelse edities : l.c.)
- (34) *De cultuur van het narcisme*, p. 286.  
(10e hfdst., Bureaucratic dependence and narcissism)
- (35) Voor deze alinea, zie : o.c., p. 205-209.  
(7e hfdst., The juvenile court)
- (36) Voor deze alinea, zie : o.c., laatste paragraaf.

LUCE IRIGARAY : HET 'ENE' VERSUS HET 'MENIGVULDIGE'

Gerda Van den Enden

'Ne pleure pas. Nous arriverons bien un jour à nous dire. Et ce que nous dirons sera encore plus beau que nos larmes. Toutes fluides'.

('Ce Sexe qui n'en est pas un', p. 215)

Tot voor kort kwam zelfs in feministische kringen de kapitale vraag of er een impliciet verband bestaat tussen een bepaalde specificiteit van onze moderne Westerse cultuur en haar éénzijdig 'masculinistisch' karakter, nauwelijks aan bod. Wellicht was dit te wijten aan :

- een stagneren in de primaire rol van sociale emancipatiebeweging enerzijds, en van narcistische navelstaanderij anderzijds;
- een stagneren in een aantal klassiek-theoretische, freudiaanse en marxistische denkschema's;
- een afwezigheid van een diepgaande cultuurfilosofische analyse;
- een gebrekkige herkenning van het eigen cultuurheroriënteringspotentieel.

De jongste tijd echter, lijkt men in vrouwenland nu toch alle heilsverwachtingen ten aanzien van een tot het feminisme uitgebreide, vernieuwde marxistische theorie, definitief te hebben opgegeven. Het marxistisch referentiekader lijkt meer en meer te zijn ingeruild voor denkstructuren en terminologieën ontleend aan de hedendaagse Franse (structuralistische) taal-filosofie, semiologie, psychanalyse en literatuur.

Hoofdverantwoordelijke bron voor deze nieuwe trend binnen het theoretisch feminisme, zijn de geschriften van Julia Kristeva en vooral van *Luce Irigaray* (1).

Van bijzonder belang is het werk van Irigaray, omdat zich bij haar juist een specifiek vrouw-gericht perspectief verbindt met een cultuurfilosofisch ondervragingsperspektief, in eerste instantie toegespitst op het *heersende 'mannelijke' discours*. De gangbare 'symbolische orde' (zowel in de engere zin van 'diskursieve orde van het heersende vertoog', als in de meest ruime betekenis van 'culturele orde') wijst ze af, en wel omwille van zijn primair '*fallocentrisch-reductionistisch*' karakter. Haar kritische vraagstelling betreft dus niet slechts datgene 'waarover' gesproken wordt/zou moeten worden, maar ook - en vooral - de *Aard* van dat *Spreeken* zelf. Het heersende spreken wordt zelf het eerste onderwerp van kritische reflectie.

\*

Wie nu is Luce Irigaray ? Waar moeten we haar situeren t.a.v. het veld der vertogen ? Wat is haar bedoeling ? Hoe wil ze daarbij te werk gaan ? Dit alles wil ik verder toelichten in de volgende bladzijden.

Irigaray zouden we kunnen noemen de 'dissidente' van het Frans Lacaniaans structuralisme, zich bewegend op de moeilijke scheidingslijn tussen verschillende disciplines (de (taal)filosofie, de psychoanalyse, de literatuur). Enkele jaren terug werd zij ontslagen uit de 'Ecole Freudienne de Paris' (groep van Franse psychoanalytici rond Lacan). Na de publikatie van 'Speculum' werd zij eveneens ontheven van haar onderwijsopdracht op het 'Département de Psychoanalyse' van de universiteit van Vincennes, eveneens onder het gezag van Lacan. Deze gebeurtenissen lijken het rechtstreeks gevolg van Irigaray's onomwonden bedoeling 'chaos te zaaien in de orde van het discours', om op

haar manier over vrouwelijke seksualiteit te praten ... deze laatste helpend 'zichzelf te zeggen'. Irigaray heeft zich nl. tot taak gesteld de *differentie der geslachten* te denken, en wel als een niet-hiërarchiserend verschil tussen 2 autonome reële gegevenheden. Dit, in tegenstelling tot de klassieke psychoanalyse (Freud - Lacan), die het verschil tussen de seksen 'dichotomisch' denkt vanuit de ordenend-normerend-hiërarchiserende parameters van mannelijke seksualiteit, wat neerkomt op het tegelijkertijd 'poneren' doch onmiddellijk weer 'uitwissen' van ieder verschil. M.a.w. op het uiteindelijk herleiden van alle verschil tot het éne, mannelijke geslacht, de Fallus, binnen het éne, zelfde veld van een mannelijke libidinale economie.

Als verklaring hiervoor ziet Irigaray het ondanks alles zelf vastzitten van het psychoanalytisch discours in het overkoepelend westers metafysisch discours (= 'discours des discours'), wortelend in de klassiek-Griekse grondvesten van ons denken, en waaraan sedertdien alle bestaande wetenschappelijk-theoretische vertogen zijn ontsproten. Volgens Irigaray is dit filosofisch discours gekenmerkt door 3 nauw met elkaar verbonden karakteristieken :

- het is '*onto-theologisch*' (denkend in termen van 1 grond ; oorzaak en doel van alle Zijn)
- '*dichotomisch*' (waarbij de tweede pool van een dualiteit geponeerd wordt vanuit/en in functie van de eerste, als afwezigheid/negatief van deze laatste)
- '*fallocentrisch*' (waarbij Fallus = de macht van het 'Ene' = maatstaf/signifiant voor alle verlangen).

Rechtstreeks in overeenstemming met deze kenmerken van het dominante discours, is tevens zijn 'subjeccentrisme', als hiërarchiserende uitwerking van de dichotomische opsplitsing subjecc/objeccc, waarbij het subjecc ieder objeccc definieert vanuit zichzelf, als concave spiegel van zichzelf. Getransponeerd naar de 'mannelijk-vrouwelijk' tegenstelling, leidt dit naar een economie van het 'Ene'/'Alles'-uitma-

kende mannelijk subjekt, versus het 'niet-Ene'/ 'niet-Alles'/overblijvende 'Andere van het Ene-Zelfde' vrouwelijk objekt. M.a.w. het impliceert een seksuele verhouding gebaseerd op de symmetrie van de geslachten : het vrouwelijke 'Andere'/'pas-toute', als complement/supplement van het mannelijke 'Ene'/'Alles'. Reductionisme, identificering, inperking van het veelvuldig-mogelijke, van de pluraliteit van het vrouwelijk potentieel, opheffing van de 'differentie' ... als de geschikte manier om een hiërarchiserende orde onder het *primaat van het Ene-gegevene* te installeren en te handhaven onder miskenning van het autonome Andere. Resultaat is, dat de ervaringswereld van vrouwen niet (veelzijdig) anders kan gezegd worden, dan in relatie tot de verdrongen begeerte van de man. De vrouw wordt de spiegel/weerschijn van mannelijke behoeften/verlangens.

Laten we nu echter eerst - ter verduidelijking - even een kontrollerende terugblik werpen in de Freudiaans-Lacaniaans-fallische orde, om ons van naderbij te vergewissen van de gefundeerdheid van hogere verwijten. M.a.w., welke is binnen deze orde de *definiëring van het vrouwelijk geslacht/seksualiteit/verlangen* ?

FREUD :

Vertrekpunt bij Freud is een mannelijk seksualiteits- of libidobegrip. De periode voorafgaand aan het kastratie-complex is - zowel bij het meisje als bij de jongen - gekenmerkt door een geleidelijke hergroepering en hiërarchisering van de partiële driften van de orale en anale fasen (= polymorf perverse seksualiteit) onder het *primaat van de fallus*. De clitoris van het meisje is een 'kleine penis' ... *het meisje is een kleine jongen*. Er is geen wezenlijk verschil tussen de 'actieve', agressieve seksualiteit van het jongetje en deze van het meisje, tussen het masturberende jongetje en het masturberende meisje. Het geslachtsverschil ontstaat op het ogenblik van de intrede van het meisje in de oïdipale fase, als gevolg



van het kastratiecomplex. Waar dit laatste voor de jongen slechts de 'dreiging' inhoudt van een mogelijke amputatie van de penis, ter bestraffing van het zondige verlangen naar de moeder, betekent het voor het meisje de konfrontatie met het onherroepelijke feit van een 'uitgevoerde' amputatie. Haar clitoris is een afgesneden, verminkte penis, en 'penisnijd' zal voortaan centraal staan in een geleidelijk, moeizaam verlopend groeiproces naar '*normale vrouwelijkheid*' toe. Zich realiserend niet zelf de penis te kunnen 'zijn', zal het verlangen van het meisje uitgaan naar het 'krijgen/hebben' van de penis, in de achter-eenvolgende gestalten van de vader/de echtgenoot/het mannelijk 'penis'kind. De 'clitorale *activiteit*' van de vóór-oidipale fase dient te worden ingeruild voor '*vaginale passiviteit*', waarbij vagina = gat/omhulsel/onderdak voor de penis, ter vervanging van de verboden masturberende jongenshand, als hulpmiddel dus bij de auto-affectie van de man. Inwisseling dus van het beeld van de 'vrouw-*maagd*' - incarnatie van een bepaalde 'ruilwaarde' - tegen dat van de '*moeder*' - incarnatie van een dubbele 'gebruiks-waarde' van reproductie enerzijds, en mannelijke terugkeer tot de baarmoeder in de realisering van het incestueuze verlangen anderzijds (de vrouw = substituut van de moeder).

- De verwijten van Irigaray liggen voor de hand :
- de *fallus* als vertrek- en eindpunt ... als enige maatstaf !
  - het vrouwelijk geslacht als minderwaardig equivalent (de clitoris), als afwezigheid (de vagina) van de fallus, als '*trou*'/'*manque*'/'*négatif*'/'*envers*'/'*revers*' van het *éne/énige geslacht, het mannelijke* !

Vrouwelijke Freudianen als *Karen Horney* en *Melanie Klein* hebben gepleit voor een omkering van de oorspronkelijke, door Freud voorgestane opeenvolging van kastratiecomplex en oidipale fase. Volgens hen is niet het kastratiecomplex de inleiding van het

geslachtsverschil, maar is dit laatste reeds van bij de aanvang aanwezig. Het kleine meisje zou dan primair doordrongen zijn van passief verlangen naar de penis van de vader. Het zouden de opgelopen frustraties zijn ingevolge de niet-bevrediging van dit verlangen, die verantwoordelijk zijn voor het zich tijdelijk ontwikkelen van een 'secundair-defensief', mannelijk-actieve seksualiteit. Geen 'geforceerd' normaal-vrouw-*worden* dus zoals bij Freud, maar goed en wel reeds in aanleg passief-vaginaal-vrouw-*zijn* bij de geboorte. Een vorm van super-freudianisme, zullen we maar zeggen.

Het thema van de vrouwelijke homoseksualiteit wordt door Freud weinig uitgewerkt. Hij staat er aarzelend tegenover. Ter verklaring verwijst hij naar een mogelijke biologische afwijking (hermafrodiete eierstokken bv.), of naar regressie of stilstand van het normale ontwikkelingsproces.

" 'l'homosexuelle ne peut désirer qu'en tant qu'homme une femme qui lui évoque un homme'. (cfr Freud in 'Psychogénèse d'un cas d'homosexualité féminine' in : Névrose, psychose et perversion - P.U.F.)" (p. 190) (2)

L'homosexuelle dus = *un* homosexuel ! Het verschijnsel van 'vrouwelijke' homoseksualiteit of lesbisch kiezen van vrouwen-als-vrouwen voor vrouwen-als-vrouwen, is nergens aan de orde, en kan dit - gegeven de grenzen van het freudiaans interpretatiekader - ook niet zijn. We komen op dit thema, evenals dit van mannelijke homoseksualiteit en de heersende zogenaamde heteroseksualiteit verder in deze bijdrage terug.

LACAN :

Uitgangspunt voor Lacans theorie is het nooit volledig samenvallen (= de voortdurende 'verschuiving') van het reële/imaginaire/symbolische. De subjekt/objekt-konstitutie en -opsplitsing valt samen met

de intrede van de mens als subjekt in de heersende symbolische orde, daarbij steeds een *onophefbaar verschil* achterlatend, oorzaak van 'oneindig verlangen', van 'onbevredigbaar gemis', en fungerend als onuitputtelijke bron voor verdere pogingen tot symbolisering, tot opheffing van het verschil. Signifiant van dit oneindig gemis/betekenaar van het verlangen van de Ander, zowel als van Naam/Wet van de Vader, is de *fallus*. De vrouw wenst de fallus te zijn (als objekt van verlangen) voor de man die de fallus heeft (als orgaan, drager van het embleem van de Wet). De Fallus dus als én vertegenwoordiger van de heersende orde, én objekt van alle verlangen. Wederopname van het kastratie-oidipuscomplex van Freud en van de centrale notie van 'penisnijd'. Wederuitgave van het bekende 'fallocentrisme' in een nieuw, aangepast kleedje.

Vrouwen zijn dus - als subjekt - uitgesloten van de Ene gangbare symbolische orde, van waaruit zij nochtans hun definiëring moeten krijgen.

"Il n'y a de femme qu'exclue par la nature des choses qui est la nature des mots, et il faut bien dire que, s'il y a quelque chose dont elles se plaignent assez pour l'instant, c'est bien ça. Simplement *elles ne savent pas ce qu'elles disent*, c'est toute la différence entre elles et moi".

En :

"Il n'y a aucune réalité prédiscursive. Chaque réalité se fonde et se définit d'un discours."

(In : J. Lacan - Encore, Le Séminaire XX - Ed. du Seuil) (mijn cursivering)

Bijgevoeg : *Hoe* de vrouw definiëren (la 'pas-toute', 'manque', 'faille', 'ce qui échappe au discours', 'inconscient soumis au silence d'un réel immuable') ... vermits ze niet bestaat ! ? En wat te zeggen van het vrouwelijk genot ('jouissance') ? Het beperkt zich tot de bevrediging van het haar toegedichte

masochistisch verlangen, als objekt van mannelijk verlangen/genot te fungeren. De man daarentegen, geniet als subje~~kt~~ *aan* het lichaam van de ander, de vrouw als objekt. Ook zijn verlangen echter, blijkt uiteindelijk onbevredigbaar, zichzelf verliezend in een afgrond van leegte, op zoek naar de onbereikbare Ander. De oplossing voor de klaarblijkelijke onmogelijkheid van dit heteroseksueel kontakt, zal men andermaal menen te vinden in de reductie van de vrouw tot 'moeder' (overigens ook symbolisch : als matrice/generatrice van mogelijke signifiants ten behoeve van het mannelijk subje~~kt~~). In dit verband en t.a.v. het vrouwelijk genot, zegt Lacan :

"...à cette jouissance qu'elle n'est pas-toute, c'est-à-dire qui la fait quelque part absente d'elle-même, absente en tant que sujet, elle trouve vera le bouchon de ce 'a' que sera son enfant."(3)

Het peniskind als bemiddeling bij het heteroseksueel verkeer. Aan het kind kan de moeder al haar verlangen om te koesteren bevredigen; de man kan - via de identificatie met het kind - terugkeren naar het lang verboden stadium van verlangen naar de moeder ... in de gedaante van zijn kind, koestert hij zich aan de warme, veilige moederborst. Irigaray stelt zich overigens de vraag of ook niet het kenmerkend *spreken over* de 'liefde' zelf - herhaaldelijk weer opduikend in bepaalde perioden van onze cultuur (cfr 'l'amour courtois' in de Middeleeuwen, en meer recentelijk het fenomeen van de psychoanalyse zelf) - dient opgevat als compensatie voor een onbevredigende seksuele praktijk. Het 'genot' om *over* de liefde te *spreken*, als Ersatz van een in essentie narcistische aangelegenheid, waar het werkelijk bereiken van de ander als ander ( $\neq$  ander van zichzelf) onmogelijk is gemaakt door de uitsluiting van de vrouw als auto-noom subje~~kt~~ uit de culturele orde.

Bekijken we nu even de plaats en het aandeel van

de vrouw in het geheel van de gangbare socio-culturele organisatie, en welke is de relatie van deze laatste ten opzichte van de begrippen hetero- en homoseksualiteit ?

Volgens Irigaray worden we dan gekonfronteerd met de aanblik van wat ze een praktische uitwerking van de metafysica noemt, nl. de realisatie - via een zgn. heteroseksuele praktijk - van een onderliggende, gecamoufleerde hom(m)oseksuele 'endogamie', waarbij vrouwen ('signe'/'matière') slechts fungeren als 'ruilmiddel'/'médiation' bij het ontwikkelen van betrekkingen tussen mannen onderling en uiteindelijk dus tussen mannen en zichzelf. Een circulaire, endogame economie van een uiteindelijk alles tot zichzelf reducerend mannelijk auto-affectief systeem.

"(femme) ... possibilité de médiation, de trans-action, de transition, de transfert ... entre l'homme et son semblable, voire entre l'homme et lui-même." (p. 190)

Binnen dit in essentie 'economistisch' systeem van mannelijke subjecten 'producteurs-vendeurs-consommateurs', is het fetisch-karakter van de 'waren' overgedragen op het objekt 'vrouw'. Ten aanzien van een dergelijke feitelijke orde, uit Irigaray de 3-dubbele eis van verandering van de politieke economie, van de culturele orde en van het spreken (le langage). M.a.w., stelt zij zich op tégen de heersende 'grammaire générale de la culture' ... vóór de artikulatie van de oorspronkelijke, autonome vrouwelijke geslachtsrealiteit, zich aldus dubbel afzettend tegen de taalstructuralistische filosofie, waarvoor geen realiteit bestaat, voorafgaand aan/niet gekonstitueerd door de heersende diskursieve orde ... de enige realiteit zijnde de symbolische orde zelf.

Wat is de konkrete taak die Irigaray zich stelt ?  
 Wat zal daarbij haar methode zijn ? Wat haar uitgangspunt ? Wat de aard van de realiteit die dient 'gezegd' ? Wat het imaginaire en de taal die deze realiteit zal verwoorden ?

Irigaray heeft zich in eerste instantie tot taak gesteld :

- het heersende psychanalytisch en metafysisch discours kritisch te ondervragen naar zijn impliciet gehuldigde vooropstellingen/noodzakelijke voorwaarden voor zijn systematisch karakter en feitelijke machtspositie

- het normaal functioneren van dat discours te ontregelen ('déranger') ... m.a.w. de teleologie/lineariteit van zijn projekt te doen ontsporen.

Zoals reeds mocht blijken uit wat voorafgaat, is de grote mogelijkheidsvoorwaarde en vóóronderstelling van de gangbare diskursieve orde : de reductie van al het andere tot de ekonomie van dé Ene/Zelfde Waarheid, binnen de auto-representatieve systemen van een mannelijk subjekt. Meer in het bijzonder ten aanzien van de traditionele psychoanalyse, impliceert dit voor Irigaray volgende verwijten :

- te vertrekken van de vooropstelling van de 'indifferentie' van de geslachten, door het vrouwelijk geslacht/verlangen te bepalen vanuit mannelijke parameters, onder miskenning van een autonome vrouwelijke specificiteit;
- het mannelijk geseksueerd-zijn van het eigen discours niet in vraag te stellen;
- de kontingentie of het historisch gedetermineerd karakter van de maatschappelijk-culturele scène als onderzoeksveld niet te hebben overwogen;
- de vraag niet te stellen naar zichzelf als slechts één - beperkte en beperkende - naast mogelijke andere orden;
- op een ongewettigde manier de overgang te maken van accurate beschrijving van een feitelijk heersende toestand, naar de geldigheid van een norm met univer-

saliteitsaanspraak;

- de gewettigde eisen van vrouwen te onderdrukken ten voordele van een onbepaald gecrediteerd van de Wet van de Vader;
- voor justifiëring zich te baseren op 'natuurlijke' anatomisch/fysiologische reproductiedoelen;
- de relatie niet te hebben onderzocht tussen het als 'onbewuste' binnen de gangbare orde fungerende en het geslachtsverschil... (Zou een symbolische orde die niet gekenmerkt is door uitsluiting van het vrouwelijke - indien ze al bestond - ook een 'onbewuste' hebben voortgebracht ? Hééft het vrouwelijke een onbewuste ? Of *is* het zelf het onbewuste ? enz.)

Al deze verwijten impliceren geen verlangen terug te keren tot een pre-psychoanalytisch bewustzijnsstadium. Irigaray wil integendeel pleiten voor een uitbreiding van het onderzoeksveld tot het eigen psychoanalytisch terrein. M.a.w. zij stelt voor dat de gevestigde psychoanalyse zichzelf als sprekend subjeet zou analyseren, door te zoeken naar het onbewuste aan het werk in het eigen discours : in het functioneren van de grammatica/het impliciete/de stilten.

De methode (?) die Irigaray aanwendt bij de uitvoering van hoger omschreven taak van 'ondervraging'/'ontregeling', is deze van een ludiek doorkruisen van de verschillende filosofische vertogen (zie 'Speculum'), zich daarbij voortdurend over en weer bewegend tussen een 'binnen' en een 'buiten' van het discours ... balancerend op de raaklijn tussen de heersende diskursieve orde en een vrouwelijk 'ailleurs', om aldus ten allen tijde te kunnen ontsnappen aan de mannelijke greep. Via een tactiek van 'herhaling'/'nabootsing'/'de bal terugkaatsen', komen tot de beklemtoning/het blootleggen van bepaalde elementen/versluisde implicaties en vooronderstellingen van het 'discours courant', om uiteindelijk dit laatste iets anders te laten zeggen dan oorspronkelijk bedoeld.

"vertrekkende van de positie die mannen vanuit de

gangbare orde aan vrouwen toeschrijven, deze positie niet au sérieux nemen, maar er zodanig mee spelen, dat zich eraan onttrekken mogelijk wordt."(4)

Spel van de *mimesis* dus als uitgangspunt ("redoubler/recevoir toutes les empreintes, sans se les approprier, et sans en rajouter"), er wel over wakend nog genoeg reserve over te houden om elders te vertoeven, dans "l'ailleurs de l'afemme", plaats van haar eigen affectie, "lieu des femmes-entre-elles", waar vrouwen zich kunnen terugtrekken om te herstellen van de inspanningen die de 'mascarade' van hen eist. Jouer la mascarade ...

"pour récupérer quelque chose du désir, pour participer au désir de l'homme, mais au prix de renoncer à leur ... pour essayer de rester quand même au marché." (p. 131)

Naar welk soort realiteit verwijst nu eigenlijk dit 'buiten', dit " 'ailleurs' de l'afemme", de plaats waar vrouwen hun eigen seksualiteit kunnen beleven en van waaruit Irigaray een poging wil ondernemen in de richting van wat zij zich uiteindelijk tot hoofddoel heeft gesteld, nl. de *differentie* van de *geslachten* thematiseren, daarbij het vrouwelijk geslacht/verlangen/imaginaire zichzelf laten zeggend, met als uitgangspunt de libidinale economie en morfologie van het geseksueerde lichaam? Dit natuurlijk lichaam als uitgangspunt nemen, staat symbool voor de benadrukking van het oorspronkelijk ervaringsaspect van een pre-diskursieve en -maatschappelijke realiteit (cfr. het begrip 'corps' en het 'aan-de-wereld-zijn' van Merleau-Ponty?) tegenover het zuiver rationele, het individuele tegenover de sociale controlemechanismen ... een 'externe' ruimte/een 'dehors' tegenover de gangbare symbolische orde.

Tegenover de mannelijke invulling van (mannelijke) seksualiteit in termen van genitale, hiërarchiserende, teleologische groepering van erogene zones



(onder het primaat van de Ene Fallus) - bemiddeling behoevend bij de zelfberoering - stelt Irigaray de conceptie van een vrouwelijke *meervoudige* seksualiteit, van een auto-erotiek op basis van een niet-gehiërarchiseerde *pluraliteit* van erogene zones, zonder noodzaak van bemiddelend objekt, noch refererend naar een geünificeerd subjekt. Een seksualiteit die onmogelijk kan gedefinieerd/begrensd en genormeerd worden, anders dan vanuit zichzelf. De morfologie van het vrouwelijk geslacht helpt Irigaray hierbij aan een geschikte beeldspraak.

"La femme *se touche* tout le temps, sans que l'on puisse d'ailleurs le lui interdire, car son sexe est fait de deux lèvres qui s'embrassent continûment. Ainsi, en elle, elle est déjà deux - mais non divisibles en un(e)s - qui s'affectent." (p. 24)

Geen reductie tot één of een veelvoud hiervan, geen herleiding tot maagdelijke of moederlijke activiteit, maar wél ongehiërarchiseerde beleving van een meervoudig *potentieel*. Steeds onaf, niet gericht op bezitten/bezeten worden (cfr. mannelijke seksualiteit, gericht op bezit van de 'vrouw' als produktiemachine/het 'kind' als produkt/ het 'Ene orgaan' als produktiemiddel), niet gericht op het 'Andere van het Ene, Zelfde', wél op het 'naaste' (le proche), het aanbelandende, het 'gelijkende en toch verschillende'.

"...irréductible à tout centrage, centrisme, étant donné la façon dont le 'se toucher' de l'auto-affection féminine joue comme un renvoi de l'un(e) à l'autre sans arrêt possible, et que la proximité y confond toute adéquation, appropriation." (p. 76)

De realiteit van het mēerzijdige van het vrouwelijk verlangen/imaginaire/taal waar het hier om gaat, omschrijft Irigaray verder nog als volgt :

"Alors qu'il s'agit surtout d'une autre économie, qui dérouté la linéarité d'un projet, mine l'objet-

but d'un désir, fait exploser la polarisation sur une seule jouissance, déconcerte la fidélité à un seul discours."(p. 29)

Deze realiteit is niet integreerbaar in de fallische systematiek, noch vertaalbaar via een nieuw theoretisch discours, gebaseerd op 'identificering'/'één-duidigheid'/'de waarheid', met de vrouw als 'subjezt' of 'objekt' in de klassieke zin van deze tegenstelling, hetgeen slechts zou neerkomen op een omkering ('renversement') van de heersende macht. Géén samenwerking met/of variaties op dezelfde waarheid, heeft Irigaray zich tot doel gesteld; géén spreken *van* of *over* de vrouw; géén verlangen ook naar terugkeer tot een preculturele chaos ... wél een '*parler-femme*', waarbij "*la jouissance féminine*"/'*l'afemme*'/'*ce reste, résidu qui résiste à toute discursivité*" zichzelf poogt te zeggen. Dit spreken verhinderen vanuit de heersende ekonomie is noodzakelijke voorwaarde, wil men de bedreiging van de consistentie/kohherentie/machtsmonopolisering van het veld van de diskursieve logos ontwijken ... wil men de mythe - met deze logos 'Alles' te representeren - niet ontlusterd zien.

Hoe ons de verwoording van dit ontregelend vrouwelijk 'surplus' of 'excès', dit '*parler-femme*' voor te stellen? In dit verband misschien best Irigaray zelf aan het woord :

"Il faudrait l'écouter d'une autre oreille comme un 'autre sens' toujours en train de se tisser, de s'embrasser avec les mots, mais aussi de s'en défaire pour ne pas s'y fixer, s'y figer. Car si 'elle' dit ça, ce n'est pas, déjà plus, identique à ce qu'elle veut dire. Ce n'est jamais identique à rien d'ailleurs, c'est plutôt contigu. *Ça touche* (A)." (p. 28)

"Que c'est continu, compressible, dilatable, visqueux, conductible, diffusible ... résistance au nombrable ... dans sa réalité physique, déterminé(e) par des frottements entre 2 infiniment voisins - dynamique du proche et non du propre ... ce qui déconcerte toute

tentative d'identification statique." (p. 109)

"Il n'y aurait plus ni endroit ni envers du discours, ni même du texte, mais les deux passant de l'un à l'autre pour faire 'entendre' aussi ce qui résiste à cette structure recto-verso qui étaye le bon sens." (p. 77)

Steeds terugkerende betekenaars bij Irigaray's poging het vrouwelijke sensibele, intelligibel te maken, zijn : toucher - proximité - flux - fluïde - rire - mimesis - gestualité - surplus - excès - semblable (réel) - l'autre de 'l'autre-de-l'un' - pluralité - blanc (vierge) et rouge (sang/mère) ...

\* .

Met voorafgaande uiteenzetting, hoop ik in grote lijnen te hebben duidelijk gemaakt, op welke manier de geschriften van Irigaray een bijdrage leveren tot de kritiek op onze tijd. Ze bekritisieren niet zozeer de 'juistheid' van bepaalde antwoorden op bepaalde vragen, maar eerder het *wat* en - in eerste instantie - het *hoe* van de thematisering zelf. Konsekvent en moedig is ook haar poging de beperking van deze kritische functie te overstijgen door zelf een eerste aanzet te geven in de richting van een 'Ander Spreken'. Toch maakt precies dit 'wat' en 'hoe' van haar spreken Irigaray tot een controversiële figuur. Men heeft haar een aantal zaken verweten - in eerste instantie vanuit de heersende mannelijke orde, maar ook door vrouwen die vinden dat zij te ver is gegaan in het denken van het geslachtsverschil. Men verwijt haar :

- precies daardoor vrouwen vast te houden of terug te dringen in een bepaalde hoek, hen reeds gedurende eeuwen door mannen toegewezen;
- daardoor indirect de verworvenheden van een jarenlang emancipatieproces in het gedrang te brengen;
- op haar beurt te zijn beland in de valkuil van een hernieuwd 'essentialistisch'/'biologisch' (ja zelfs

anatomisch-morfologisch) *causalistisch*' denken (cfr. in dit verband het 'devenir femme' van zowel freudiaanse psychanalisten/structuralisten en traditionele vrouwenbeweging, tegenover de visie van Irigaray dat vrouwen 'er al *zijn*'/'niet hoeven te worden');

- de dialoog met mannen te willen verbreken, door zich terug te trekken in een bewust '*isolationisme*' van een spreken *aux-et-entre-femmes*.

Deze en andere verwijten lijken op het eerste gezicht 'redelijk', 'gewettigd', zelfs 'voor-de-hand-liggend' ... vooral dan bekeken vanuit de gangbare symbolische orde, van waaruit we ze hanteren, ja die ze ons als het ware opdringt. Minder evident wordt alles echter, wanneer we de zaken in hun kontekst laten, en vooral, wanneer we ze wat 'genuanceerder', minder 'eënduidig' gaan benaderen, hetgeen toch precies in overeenstemming is met het hele opzet van Irigaray. Laten we dus even op de zopas geformuleerde verwijten terugkomen, om ze van ietwat naderbij te bekijken.

Op het eerste verwijt van mogelijk terugdraaien van de vrouwenemancipatiebeweging, antwoordt Irigaray dat het er voor vrouwen precies op aankomt de moeilijke combinatie te realiseren van de dubbele eis van erkenning van 'gelijkheid' (m.b.t. sociale rechten) en 'differentie'. De vrouwenbeweging dient zichzelf dus als slechts sociale beweging te overstijgen vanuit een vrouwelijk cultuurkritisch perspectief.

Het tweede verwijt, nl. dat van 'essentialistisch' denken, verwerpt Irigaray door op te merken dat op zoek gaan naar gelijk welke 'essentie', reductie onderstelt tot het éne (cfr. het fallocentrisme), hetwelk ze nu precies afwijst. Het is inderdaad niet zo dat Irigaray een konkrete, eënduidig-positieve invulling geeft van wat volgens haar 'vrouwelijkheid' uitmaakt, maar integendeel dit laatste omschrijft als '*onmogelijke reductie van het veelvoudige tot het Ene*', m.a.w. als blijvend '*meervoudig potentieel*' ... = essentialisme ?!

T.a.v. Irigaray's konceptie dat 'vrouwen er van bij de geboorte gewoonweg al *zijn* ... en dus niet hoeven te *worden*', wordt - vooral vanuit structuralistische hoek - de discussie uitgelokt tussen enerzijds het 'oorsprongsdenken' van een 'natuurlijk' lichaam (pre-maatschappelijk/pre-diskursief), en anderzijds de stelling van een in de verschillende diskursieve vertogen en praktijken 'gekonstrueerd' lichaam. Volgens de zich hier aan Irigaray opdringende interpellanten, is een drievoudige implicatie verbonden met haar kijk op het vrouwelijk geseksueerd lichaam als 'gegeven', nl. :

- 1) geloof in de bestaansmogelijkheid van een 'buiten', een 'externe' positie t.a.v. de heersende structuren/praktijken/vertogen, als *vóór*-maatschappelijk gegeven;
- 2) de mogelijkheid van het 'voelen'/'ervaren' van dat gegevene;
- 3) de vertaalbaarheid van dit ervaren in het spreken (la parole/le langage).

Het is duidelijk dat deze drie implicaties voor de structuralisten zélf onverenigbaar zijn met hun kijk op de ervaringswereld als zijnde sekundair t.o.v. de immer reeds aanwezige - eerste en enige - realiteit ... aldus evenwel de immer duistere vraag niet ophelderend hoe die symbolische orde er dan wel mag gekomen zijn. Vraag blijft overigens verder, of ook hier de discussie niet vertroebeld is door een oneigenlijke, te positivistische betekenistoekenning aan de term 'gegeven' bij Irigaray? En is het overigens niet precies Irigaray's niet-positivistisch-éénduidige invulling van wat 'gegeven' is, nl. als *potentieel*, dat maakt dat de dialoog met structuralisten niet noodzakelijk *hoeft* verbroken te worden ... t.t.z. dat het éne het andere niet *hoeft* uit te sluiten, vooropgesteld dat de structuralisten maar zouden wensen klaarheid te scheppen in de tot nog toe niet - of hoogstens op dubbelzinnige manier - besproken kwestie van het 'absolute primaat' van de symbolische orde. Zullen we dus eerder zeggen dat Irigaray *verder* gaat dan zij : dat Irigaray 'het vergeten begin' of 'het excès'/'surplus'/'reste'/'résidu' wenst te thematiseren, terrein

dat immers volgens Lacans eigen woorden "toch ook niet *niets* kan zijn". ("Qu'est-ce à dire ? - sinon qu'un champ *qui n'est tout de même pas rien* se trouve ainsi ignoré") (3) (mijn kursivering !).

Aldus sprekend over een 'dialogoog' die niet noodzakelijk hoeft verbroken te worden, komen we vanzelf tot het verwijt van een door Irigaray gewild zgn. "isolationisme des femmes-entre-elles". Echter - en zoals overigens al duidelijk werd uit haar 'methode' - is het er Irigaray niet *slechts* om te doen een eigen plek te reserveren en te cultiveren voor zichzelf samen met andere vrouwen, maar ook - en wel in eerste instantie - om de mannelijke orde ter discussie te stellen, niet in het minst via de kanalen van deze orde zelf, aldus het spreken 'aux-et-entre-femmes' niet loskoppelend van het spreken 'aux hommes', hetwelk overigens gezien de gedwongen vrouwelijke participatie in de gangbare orde onmogelijk zou zijn. Bovendien verwacht Irigaray dat de ontwikkeling van een 'parler-femme' ook konsekwenties zal hebben - in de zin van het opgangbrengen van een veranderingsproces - t.a.v. het mannelijk discours. Op de vraag of dit uiteindelijk geen bedreiging inhoudt t.a.v. de mogelijkheid voor wederzijdse kommunikatie, antwoordt Irigaray dat dan tenminste eindelijk zal kunnen blijken dat ook een niet-possessief gericht zijn/verlangen naar de reële Ander ( $\neq$  de Ander in de spiegel/de transcendente Ander/de Ander van het Ene Zelf) mogelijk is, wellicht meer bevrediging inhoudend dan de nu geldende (niet)-kommunikatie van de geslachten binnen het Ene-cirkulaire-veld-van-een-alles-tot-zichzelf-reducerende-mannelijke-ekonomie.

Ten slotte blijft nog het - in mijn ogen althans - weinig au sérieux te nemen verwijt van 'anatomisch-morfologisch-causalisme', geïnspireerd door Irigaray's herhaaldelijk teruggrijpen naar de morfologie van het vrouwelijk lichaam, vnl. dan naar het beeld van de elkaar onophoudelijk beroerende schaamlippen. Het lijkt mij ver gezocht, te veronderstellen dat

Irigaray zo naïef zou zijn hiermee een echt oorzake-lijkheidsverband te hebben willen suggereren. Eerder komt het mij voor, dat dit herhaaldelijk betrekken van de morfologie van het vrouwelijk lichaam - overigens andermaal volledig in overeenstemming met het door haar voorgestane spel van de 'mimesis' - dient begrepen te worden als bewust opgezette *analogie* met het fallomorfisme, symbool van het primaat van het Ene in het mannelijk Westers filosofisch discours, ... als op zijn beurt dus vrouwelijk symbool van niet tot het éne reduceerbare veelvuldigheid.

\*

Opmerkelijk nu is de blijkbaar *quasi onbekendheid van Irigaray* in de mannelijk-filosofische wereld, vergeleken bij andere - minder dissidente (!) (=verdienste-lijker ?) - representanten van het 'hedendaagse denken in Parijs', en dit ondanks een niet-aflatende kreati-viteit, die binnen enkele jaren tijds geleid heeft tot de publikatie van een toch niet onaanzienlijke reeks van kortere en langere teksten, voor het grootste deel verzameld uitgegeven in een 4-tal werken. Toeval ? Gebrekkige kwaliteit en relevantie ? Of zullen we zeg- gen : 'censuur', 'uitsluiting', 'doodzwijgen', 'ver-banning naar het vrouwelijk *ailleurs*' als verplichte verblijfplaats ..., op gevaar af andermaal het ver-wijt te krijgen onze toevlucht te nemen tot de para-noïde verdenking van een mannelijke samenzwering !? In ieder geval lijkt mij bedoelde miskennis niet los te kunnen worden gezien van een aantal kenschet-sende aspecten van de hedendaagse filosofie :

1. De neiging naar strakke opsplitsing in hoge mate onpersoonlijke, grotere en kleinere elkaar bestrij-dende 'scholen'/'strekkingen'/'clubs'/'ismen'/zeggen we ook *modes*, in hun geforceerde en beperkende één-duidigheid, als elkaar opponerend en uitsluitend, opnieuw verabsoluteerd. *Verabsolutering van 'strek-kingen'* dus, onderschikking van het autonoom denkend empirisch subjeet aan de macht van diskursieve sys-

temen, inlijving/diktaat van de éénduidige term, de éne grondslag, het éne middel/doel, het éne lineaire verband, het éne dat hier en nu *moet* gezien/gezegd/ in vraag gesteld worden ... het éne/enige relevante ! Reductie tot het éne dus, als bron van blinde vlekken en schijnkonflikten, als hinderpaal voor dialoog, vertroebeling van een realiteitsgebonden denken, m.a.w. als symptoom van vervreemding t.a.v. de oorspronkelijke, sensibel-intelligibele ervaringswereld.

2. De soms gewilde (cfr. symbolische orde van Lacan), soms ook ongewilde (?) (cfr. zgn. filosofie van de eindigheid) identificatie/*verplaatsing van de realiteit naar de symbolische orde der representatie* ... het op meta-niveau denken en spreken *over/van* de eindige ervaringswereld. Cfr. Irigaray met haar verwijt aan de heersende mannelijke symbolische orde, de realiteit als 'objekt' te projekteren/konstitueren vanuit de behoeften/verlangens van het mannelijk 'subjezt', tegen de prijs van onherroepelijke teloorgang van een oorspronkelijk deel van de ervaringswereld (het oneindig 'verschil'). Cfr. ook haar vermoeden t.a.v. het spreken *over* ... een compensatie te zijn voor een reëel onvermogen om te leven ... het thematiseren van seksualiteit/liefde/de vrouw ter vervanging van een gefrustreerde communicatie. Zal hetzelfde verwijt de nieuwe filosofie van de eindigheid treffen ? Zal deze zich uiteindelijk niet distantiëren van alle voorgaande filosofieën, in dië zin dat ze slechts streeft naar/stagneert in een *spreken over 'de'* eindigheid, als noodzakelijk *onder-werp* van het volgende, nieuwe (?) vertoog ? Blijvend *onderworpen* aan het primaat van het diskursieve denken/spreken/schrijven ? Moeten we dan niet eerder pogen de eindigheid zélf aan het woord te laten/'zichzelf te laten zeggen'/aan filosofie van de eindigheid doen, i.p.v. 'filosofie in functie van de eindigheid' als *principe* te thematiseren ? Komt dit laatste er niet op neer dat we ook dan nog al te zeer blijven vastzitten aan de moeizame orde van de diskursieve systematiek, als voorwaarde voor de beleving zelfs van de zgn. 'ervaringswereld',



en dat we dus uiteindelijk nog steeds zouden gekozen hebben voor de talige orde van het gekonstrueerde/konstruerende vertoog, ten nadele van de 'langage'/'parole', als artikulatie van het sensibele, van de naakte ervaring ?

De filosofie van de eindigheid 'beoefenen', betekent voor mij spreken vanuit de specificiteit van het 'hier-en-nu'/ruimtelijk-tijdelijk gesitueerd-zijn als empirisch subjeet. Dit impliceert :

- eerst en vooral spreken als historisch subjeet, vanuit een meer '*algemene*', met anderen gedeelde behoefteigheid, noodzakelijk voortvloeiend uit de specificiteit van het historisch ogenblik (cfr. R. Boehm in zijn 'Kritiek van de Grondslagen van onze Tijd');
- verder, spreken ook vanuit een meer 'bijzondere' behoefteigheid, zoals inherent aan de specifieke functie/plaats die men bekleedt binnen het veld van maatschappelijk-culturele organisatie. (cfr. het spreken als 'vrouw'/'arbeider'/'niet-blanke'/'homo' ..., zoals dit bv. gebeurt vanuit de sociale emancipatiebewegingen);
- spreken ten slotte, vanuit de ultiem '*individuele*' behoefteigheid, verbonden met de onherhaalbare specificiteit van het eigen Ik, in zijn uniek gesitueerd-zijn.

Uit een dergelijke omschrijving van wat het - voor mij - betekent *aan* filosofie van de eindigheid te doen, vloeit voort dat men in ieder geval de kritiek niet kan ontwijken van wat we de gangbare symbolische orde noemen, in haar meest ruime betekenis van zowel de imaginaire/diskursieve orde, als de totaliteit van de heersende socio-ekonomisch-politieke en culturele organisatie.

★

Ook R. Boehm blijft in zijn grondslagenkritiek - ondanks alles - de gevangene van het mannelijke dis-

cours :

1. Eerst en vooral omwille van het feit, de vrouw te hebben uitgesloten uit zijn kritisch vertoog; geen oog te hebben gehad voor haar specifieke behoeftigheid ... voor haar mogelijk aandeel in zijn kritiek van de grondslagen van onze tijd ... voor de relatie tussen wat wezenlijk is voor ons modern wetenschappelijk-technologisch tijdperk (onze Westerse cultuur in het algemeen), en het heersende fallocentrisme/-cratisme. M.a.w., ik betreur het feit dat de vrouw wordt doodgezwegen, dat wordt gedacht en geschreven alsof ze niet bestaat ... in het beste geval op een tenminste 'dubbelzinnige' manier naar haar verwijzend, en dan nog steeds ten behoeve/in functie van verbanden die niets met haar specifieke problematiek te maken hebben. Belangrijk is wel, dat deze stilte omtrent de vrouw *niet noodzakelijk* was; dat mijns inziens haar opheffing geen bedreiging van 'ontregeling' inhield t.a.v. de koherentie/konsistentie van het gevoerde betoog, dat integendeel de mogelijke 'invulling' van deze 'faille' een bijdrage te meer zou hebben kunnen leveren ter positieve ondersteuning van de gehuldigde stelling, en meer zelfs : dat deze invulling 'impliciet' vanuit het betoog zelf gegeven is. Nu is het naar ik meen precies Irigaray die - via de tot hertoe ontbrekende factor van kritiek op de heersende orde der vertogen - een mogelijke 'link' aanvoert tussen het verschijnsel van objectieve wetenschap gebaseerd op het ideaal van 'weten-ter-wille-van-het-weten' = 'theologisch streven'(5) en het heersende fallocentrisme.

2. Omwille van het feit ook, in zijn *eigen spreken* blijkbaar toch ook nog onderworpen te zijn aan het diktaat van de heersende *reductionistische diskursieve systematiek*. Blijft zijn discours niet gekenmerkt door het overheersende streven :

- naar onderkenning en aanwijzing van het *ene* 'wezenlijke',
- naar een keuze tussen het Ene of het Andere,
- naar éénduidige causaliteit van het Ene, aan de

oorsprong van de ontwikkeling van een 'lineair projekt',

- naar het Ene dat hier-en-nu *moet* gezien/gezegd worden ?

Is de afwezigheid/dubbelzinnige aanwezigheid van de vrouw op zich niet reeds het effect van de vanzelfsprekende overtuiging, ook *zonder haar* over de totaliteit/'Alles' te kunnen spreken, vanuit het Ene/Enige mannelijk-sprekende subjekt, vertolker van het Ene relevante gezichtspunt ?

En is het werkelijk zo dat het 'overschot', wat niet gezegd is, een *dat* naast een *dit*, in ieder geval onverenigbaar is met dat wat wél gezegd is ? Of hebben we meestal eerder te maken met een complexiteit van minder of meer 'zichtbare' genuanceerde relaties tussen een *veelvuldigheid* van 'ditten' en 'datten', en meer 'voelbare' restanten, vastgehouden tussen hun raakvlakken ?

"Zou niet het onaffe, het vormeloze, het complexe een kracht kunnen hebben die het affe, het gevormde, het éénduidige verloren hebben ?" (6)

\*

Uiteindelijk terugkomend op wat mij vanuit mijn positionele Zelf heeft aangesproken in de geschriften van Irigaray, wil ik dit als volgt samenvatten.

Boeiend vind ik haar streven naar terugkeer en verwoording van een volgens haar gegeven pre-diskursieve/pre-maatschappelijke sensibele ervaringswereld (le 'réel muet') - een beetje analoog zou ik zeggen met wat vóór haar, op magistrale wijze, Merleau-Ponty heeft pogen te doen, in zijn vertoog over het 'aan-de-wereld-zijn' van het lichaam - tegen de door de structuralistische taalfilosofie gepretendeerde almacht van de talige orde, in. M.a.w. tegen de verplaatsing van de realiteit naar de symbolische orde. Treffend vooral vind ik :

- haar invulling van het '*vrouwelijke*' als '*meervou-*

*dig potentieel* ... als afwezigheid van het reductio-  
nisme zoals aan het werk in : éénduidige begripsdefi-  
niëringen/strak differentiëren/identificeren/dichoto-  
miseren/isoleren/standaardiseren/kwantificeren of her-  
leiden tot veelvouden van het éne/systematiseren;  
- haar voelen en denken in termen van een levende,  
dynamische realiteit, gekenmerkt door een vloeiend in  
elkaar overgaan/een 'raken aan' (om vervolgens, tijde-  
lijk althans, weer uit elkaar te gaan) van het Ene en  
het veelvuldig Andere;  
- m.a.w., in termen niet van een 'dit' + 'dat' ...,  
noch van 'dit' of 'dat', maar van een 'dit' en/of  
'dat' ... + 'reste'/'surplus', gesuggereerd door het  
spel van raakvlakken tussen signifiants. *Vrouwelijk-*  
*heid* dus als *onmogelijke reductie van het veelvuldige*  
*tot het ene.*

Tot slot - tegelijkertijd bedoeld als relativering -  
wou ik waarschuwen tegen de neiging, Irigaray's spre-  
ken te gaan beschouwen als de zoveelste 'theorie' die  
we moeten gaan 'dogmatiseren'. Het feit zich te ver-  
zetten tegen (mannelijke) kunstmatige reductie van het  
Vele tot het Ene/Enig mogelijke 'Alles', staat niet  
synoniem voor opteren voor het chaotische. Het is  
duidelijk dat iedere poging tot filosoferen tegelijker-  
tijd een streven onderstelt naar 'boszicht doorheen de  
bomen' (7). En stellen dat iets gelijk is aan 'een  
beetje dit', doch ook 'bijna dat' enz., onderstelt nog  
steeds de voorafgaandelijke differentiatie tussen *dit*  
en *dat*, maar dan wel met de bedoeling, deze differentia-  
tie als middel aan te wenden om het eraan ontsnappende  
*surplus* voelbaar te maken.

\*

\*   \*

## Noten

- (1) Luce Irigaray :
  - '*Le langage des éléments*' - Coll. 'Approaches to Semiotics' - Ed. Mouton - Parijs - 1973.
  - '*Speculum, de l'autre femme*' - Coll. 'Critique' - Ed. de Minuit - Parijs - 1974.
  - '*Ce Sexe qui n'en est pas un*' - Coll. 'Critique' - Ed. de Minuit - Parijs - 1977.
  - '*Et l'une ne bouge pas sans l'autre*' - Coll. 'Critique' - Ed. de Minuit - Parijs - 1979.
  - '*Amante Marine, de Friedrich Nietzsche*' - Coll. 'Critique' - Ed. de Minuit - Parijs - 1980.
- (2) Dit en alle volgende citaten van Irigaray, zijn ontleend aan '*Ce Sexe qui n'en est pas un*'.
- (3) Eveneens uit : '*Encore*' - Le Séminaire XX de J. Lacan.
- (4) Anjès Manschot & Rina Van Der Haegen in : 'Op de rand van de divan', in '*Te Elfder Ure 27*' - p. 115.
- (5) cfr. verplaatsing van de realiteit naar de orde van het imaginaire/diskursieve/representatieve, als kenmerkend voor onze 'scopische' cultuur, vervanging van de reële 'jouissance' door een genieten/beleven op *Meta*-niveau.
- (6) Anjès Manschot-Vincenot : 'De differentie der geslachten' in '*Féminisme - Philosophie*' - verslagboek weekend-konferentie oktober 1979 - Internationale school voor wijsbegeerte - Leusden, p. 116.
- (7) Naar R.C. Kwant in zijn voorwoord tot '*Filosofen : gangbare vormen van wijsgerig denken*' - R.C. Kwant & S. Ijsseling - reeks moderne filosofie - Samsom Uitgeverij - Alphen a/d Rijn/Brussel - 1978.

## OVER DE KENNISWAARDE VAN LITERAIRE KUNSTWERKEN

Rolf Geißler\*

De titel dekt een filosofische vraagstelling. Er wordt namelijk naar het tot stand komen van kennis door kunstwerken of anders gezegd eenvoudigweg door poëzie gevraagd. Tegelijkertijd impliceert de vraag dat de poëzie blijkbaar ofwel andere inzichten dan de filosofie voortbrengt ofwel die op een andere manier bekomt. Kan men dan de eigen aard van de poëtische kennis op voldoende wijze met een filosofisch antwoord vastkrijgen ?

Filosofisch denken is gericht op algemene waarheid. Deze abstraheert van het zintuiglijk-concrete en formuleert haar kennisinhouden onder de vorm van begrippen. Literaire kunstwerken zijn van een eigen aard en hun waarheden en kennisinhouden zijn telkens met deze eigen aard van de zintuiglijk-concrete gestalte verbonden. Wat gebeurt er nu wanneer zulke kennisinhouden onderworpen worden aan een filosofische reflexie ? Geraakt de filosofische vraag in het algemeen tot de dimensie van poëtische kennis ? Herleidt ze zich niet tot de vraag wat het algemene van het unieke is ? En kan men de waarde op een voldoende wijze denken zonder kennisinhouden zelf te denken ? Moet de filosofische vraagstelling zich niet onvermijdelijk daarmee tevreden stellen waarheid die door het zintuiglijk unieke voortgebracht wordt, te onderscheiden van de waarheid van het algemene denken ? En blijft ze daarmee niet op een preliminair vlak steken ?

Welke mening men daar ook op nahoudt, in het thema zit al een kritiek op het filosofisch begrip van waarheid en kennis vervat. Mede erin vervat is ook

het inzicht dat er andere kennismogelijkheden zijn dan de traditioneel filosofische, hoe groot de totaliteitsaanspraak van de filosofie ook moge zijn. Als de vraag werkelijk een zin heeft, dan articuleert ze een begrenzing van de filosofische kennis. Dit zou echter precies een omkering van de traditionele probleemstelling inhouden. In Baumgartens "Ästhetik" wordt de zintuiglijke kennis van de kunst slechts als voorstadium, als een lagere soort van kennis gedacht. Nu lijkt ze tenminste een belangrijke en evenwaardige aanvulling te vormen. Zo loopt ons thema uit op een onderzoek naar de verhouding tussen filosofie en kunst.

Ik kan en wil echter op deze plaats deze verhouding niet systematisch uitwerken. Zulke uiteenzetting zou trouwens ook niet zeer veel tot het thema bijbrengen, vermits het toch eerst daarover gaat, de specifieke kennisbijdrage van literaire kunstwerken in het algemeen te benaderen. Daardoor zal men vanzelf al genoeg gezichtspunten moeten schetsen, die zich van de filosofie afzetten. Mijn principiële onderstelling is dat er in ieder geval zo'n specifieke kenniswaarde van poëzie bestaat. Die spreken echter niet meteen voor zich. Men kan zich ook indenken, dat literaire kunstwerken helemaal niets met kennis te maken hebben en alleen dienen voor het plezier of voor de verstrooiing. Ook al doordrenkt Horatius' "delectare et prodesse" geregeld de wezensbepaling van de literatuur, dan heeft het toch, al naargelang de historische en maatschappelijke functie van de poëzie, verschillende accentueringen ondergaan. Enerzijds zijn beide begrippen tot uiterste spanning, juist tot aan de indirecte wederzijdse bevestiging uit elkaar getrokken geworden, anderzijds is elk begrip ook geïnterpreteerd geworden als iets dat zich volgens de historische condities laat differentiëren. Ook de uitdrukking "kenniswaarde" houdt vast aan de idee van nuttigheid van de poëzie; ze interpreteert echter dat "nut" geenszins in economische, evenmin

in morele zin, maar precies op de kennis zelf gericht. Maar als wij ons nogmaals die vraag mogen permitteren : Is dat nut denkbaar, zonder dat men eerst daarover nadenkt, wat in het kunstwerk gekend wordt en van welke aard deze kennis is ?

Filosofie en poëzie hebben allebei hun wortels in de mythe. Vermits echter de kennisaard van beide uit elkaar drijft, moet hun gemeenschappelijke oergrond het kennisobject van de mythe zelf zijn. In de mythe wordt een kennis van de werkelijkheid in haar geheel geformuleerd, zowel de werkelijkheid van de natuur als die van de stam of van de sociale groep. In deze elementaire wijsheid zou men dus voor beide, voor filosofie en ook voor poëzie, het gemeenschappelijk, algemeen en filosofisch antwoord moeten vinden.

Hun differentiëring ligt echter niet in het veld van de objecten van de kennis, maar in de manier van kennen, waarbij in de loop van de geschiedenis duidelijk wordt dat men beide van elkaar niet kan scheiden. In de mythe articuleert een sociale groep een werkelijkheidservaring als collectieve ervaring : vooral de ervaring van het natuurgebeuren, maar ook die van de stamgeschiedenis. In de mythe wordt de kennis als iets zintuiglijk voorstelbaars verteld; ze wordt voorgesteld en getoond. Ze wordt niet, zoals later de filosofie zal doen, onder een begrip gebracht, maar blijft zintuiglijk en figuratief. Ze is echter vooral ervaring. Als zodanig is ze toeëigening en duiding van het vreemde, het andere, het onheilspellende. Ze is echter een ervaring die in de mythe zichtbaar wordt en dat betekent dat haar kennis op een sociale praxis betrokken wordt. Ze vormt dus een communicatieve en in handelingen omgezette kennis. Als zintuiglijke kennis is ze niet alleen zuiver conceptueel (her)kenbaar; ze kan mee voltrokken worden. Zo is de mythe tegelijkertijd kennis of verklaring van fenomenen en constitutief voor de stam. In de cultus, die altijd tot de mythe behoort, wordt deze praktische dimensie bijzonder duidelijk. Het is precies die zintuiglijke



kennis die, eenmaal ze aan allen getoond wordt, dan ook praktisch en verbindend werkt. De mythe fundeert werkelijkheidsgedragingen, sociale normen en handelingsaanwijzingen.

De mythe neemt evenwel betrekking, wat de natuurfenomenen betreft, op dat, wat vanuit zichzelf is. Zij is dus Zijnsverklaring en krijgt daardoor de schijn van openbaring. Als dusdanig maakt ze een totaliteitsaanspraak. Maar doordat ze het Zijn in het gebeuren van een vertelling transformeert, interpreteert ze het vanuit zijn staminteressen en stamcondities. Tegelijk dient de tonende uitbeelding van het Zijn in het gebeuren de communiceerbaarheid en maakt pas zo de kennis praktisch verbintelijk. Men kan zelfs zeggen dat eerst het tonen werkelijke kennis en werkelijke praxis mogelijk maakt. De zintuiglijke onmiddellijkheid van de ontmoeting met de werkelijkheid wordt door de verandering van het Zijn in een verteld gebeuren om zo te zeggen opgeheven en tot een zintuiglijkheid van de tweede graad gemaakt. En zo is het precies de zintuiglijkheid van de mythe die verhindert, dat de mens aan de werkelijkheid zou uitgeleverd worden. De mythe heft de ongenaakbare vreemdheid van de werkelijkheid op en modelleert een vorm van samenzijn van werkelijkheid en mens. In haar openbaart zich de godheid of de natuur zelf, maar altijd en tegelijk in het perspectief van en in betrekking tot de sociale groep en de praxis van de stam. Om het in een literaire metafoor te zeggen: werkelijkheid en stamkollektief verhouden zich tot elkaar zoals boek en lezer, waarbij het element boek tot vele historische interpretatiefouten heeft bijgedragen.

Voor de verdere gedachtengang is het nu belangrijk het volgende bij te houden: de mythe maakt, ondanks haar voorgestelde, verzinnelijke en singuliere inhouden, aanspraak op algemeengeldigheid en duur, en wil dus waar en onhistorisch zijn. Wanneer de mythe in filosofie resp. poëzie uiteenvalt, dan worden telkens ook van elkaar onderscheidbare momenten van haar kenniswijze doorgegeven. De filosofie houdt eraan vast, de

totaliteit op algemeengeldende wijze te interpreteren en poogt de werkelijkheid te verstaan zoals ze vanuit zichzelf is, of vanuit dat wat zich vanuit zichzelf toont. Om met de nodige ironie bij onze metafoor van boek en lezer aan te knopen : de filosofie vraagt naar het boek onder de grootst mogelijke abstractie van de lezer. Daardoor doet ze ook afstand van de praxis en tegelijk van de communiceerbaarheid van ervaring. Praxis moet van haar kant een bijzondere filosofische discipline worden, terwijl de kennis van het Zijn theorie wordt, zoals Rudolf Boehm op overtuigende manier heeft aangetoond. In de grond blijft de filosofie aangewezen op de openbaring of zelfmanifestatie van een god, van de natuur, van het Zijn, van het menselijke zelf of wat dan ook. Ze onderneemt de poging iets te denken zoals het uit zichzelf is. Alleen maar dan en enkel op die wijze is er waar, algemeen, eeuwig Zijn. In die zin moet de filosofie zich fundamenteel in de plaats stellen van de openbaring, ze moet theologisch worden en vanuit het hoogste Zijn zelf denken. In die zin speelt ze een schouwspel en is ook altijd een vorm van het Alsof. Zij beperkt de mythische waarheid, de waarheid namelijk, dat het zich tonende enkel als getoonde bestaat, dat iets zich enkel toont en daardoor kenbaar wordt wanneer het getoond wordt, de waarheid dus, dat het wat niet op speculatieve wijze, maar enkel en alleen op zintuiglijk-praktische wijze ervaren kan worden. Kortom, de filosofie bereidt de bodem voor een steeds verdergaande verbanning van de ervaring uit onze wereld. En in de grond moet ze het nog altijd met de gemodificeerde konstellaties van het ontologisch godsbewijs aan de stok hebben, en haar innerlijke problematiek bestaat erin zichzelf te moeten beschermen tegen alle mogelijkheden die door de weerlegging van dit godsbewijs zijn vrijgekomen.

De poëzie zet een andere kant van de mythe voort. Voor haar zijn het tonen en voorstellen het belangrijkste. Ze brengt in beeld, in de verhalings, in de

handeling, dat wat zich toont, zonder nu zelf, door haar tonen, de ruimte van het zich-tonen aanhoudend open te stellen. Aldus betreft het tonen van de poëzie zich meestal niet op de onmiddellijkheid van de werkelijkheid, maar meestal al op de wereld zelf, dus op de werkelijkheid die door de mensen zelf is gevormd en geconstitueerd, en op maatschappelijke condities die op zich blijkbaar in hun eigen praxis een tonende functie hebben. Juist daarom kan zich ook het tonen van de poëzie autonomiseren en in romantisch of expressionistisch subjectivisme en zuivere fantasie van het vreemde en andere verzaken en alleen nog de eigen condities tonen. Maar ook daar, waar het tonen zich losmaakt van een externe werkelijkheid, waar een "werkelijkheid niet meer van doen" is (Benn), waar het subject zelf zich ontbrandt, blijft het ervaringsbetrokken, want het ervaart dan het eigene zelf en blijft dus omgezette kennis. Zo maakt ook in de poëzie, het tonen zich pas kenbaar door de zintuiglijke herkenning van werkelijkheden. Indien het zo is dat in de poëzie het tonen voorrang heeft op het Zijn, dan worden wat de kennis betreft, de mimesisproblematiek en de waarschijnlijkheidsvraag meer begrijpelijk. Het tonen moet zich voor de ervaring waarmaken en het doet dit niet door logische verbinding en fundering, maar door de schijn van de waarschijnlijkheid. Men zou wellicht kunnen zeggen, dat poëzie haar waarheden waarschijnlijk, d.i. waarbaar, communiceerbaar en levensbetrokken maakt, waarbij het waarschijnlijke meer zou zijn dan het ware.

Filosofie en poëzie zijn verschillende reactiewijzen op het omgevende zijnde. Allebei proberen ze het met diens vreemd- en anderszijn voor elkaar te krijgen. Terwijl de filosofie van de openbaarheid van het zijnde uitgaat en het als van binnen, vanuit dat wat het vanuit zichzelf is, wil vastkrijgen, en dus op het zijn van dit zijnde uit is, op dat wat gemeenschappelijk is aan al dit zijnde, houdt de kunst vast aan de fenomenale verscheidenheid van het zijnde en

probeert die te ordenen en enige oriëntering in de anarchie van de werkelijkheid te brengen. Filosofie wil kennen wat de wereld in haar innerste tesamen houdt (1). Poëzie heeft blijkbaar weet van de onverschilligheid van het zijn, van zijn onbeduidenheid. Zij lijkt ervan uit te gaan dat iets pas in het tonen relevant wordt. Zij scheidt significante fenomenen van andere. Zij houdt aan het zintuiglijke vast in haar verbeeldingskracht. Zulk een tonen is tegelijk een duiden, en dit duiden is op menselijke praxis betrokken. Wat zo wordt voorgesteld, is een wereld die altijd mensenwereld, ook wereldbeeld is, een wereldbeeld dat poëtisch gekonstitueerd wordt en op zijn beurt tot duiding de lezer oproept. Haar waarheidskarakter is die van de waarschijnlijkheid, en derhalve geenszins van een absolute, maar van een zintuiglijk navoltrekbare aard. Poëzie stamt uit de ervaring en maakt het getoonde erfahrbaar. Vermits de waarschijnlijkheidsverbanden historisch bekeken telkens anders uitzien, houdt de poëzie, wanneer men haar wezen filosofisch algemeen denkt, andere waarschijnlijkheidsmogelijkheden en levenspraktische paradigma's open en transcendeert de concrete raamcondities van dat ogenblik. Ook poëzie transposeert Zijn in gebeuren. Als gebeuren peilt het de mogelijkheden van het ervarene, leidt het tot nieuwe constellaties en simuleert zodoende hun mogelijke uitwerkingen. In die zin is poëzie wezenlijk experimenteel, op de toekomst georiënteerd en in zekere zin ook profetisch. Ze denkt niet alleen de consequenties van het gegevene immanent logisch door, maar kan ook hun gevolgen onder veranderde omstandigheden doorspelen en zo concreet zichtbaar maken.

Filosofie handelt over het zijnde in zijn geheel, over de werkelijkheid die van binnen uit onder een begrip moet worden gebracht. Begrippen en definities waar het filosofische denken op uitloopt, sluiten echter ook activiteiten af. Ze tenderen op Theorie, niet naar praktijk. Haar formuleringen zijn abstrakt en

dood, niet ervaarbaar, enkel en alleen weetbaar. Men kan ten hoogste mede navoltrekken hoe haar formuleringen bekomen werden, maar daarmee maken ze het eigen denken niet vrij. In de grond heeft men aan hen niets spitsvondigs te duiden. Waar ze goed gedacht zijn, zijn hun waarheden onaantastbaar.

Men kan deze stand van zaken gemakkelijk aan de hand van een voorbeeld verduidelijken. In de filosofie wordt bvb. de mens gedefinieerd als zoon politikon, als animal rationale, als hoeder van het Zijn. Zulke definities worden uit elementen gevormd, die op hun beurt eerst moeten worden bepaald : Wat betekent dier, wat politiek, wat redelijk, wat is een hoeder en wat is zijn ? In de grond zijn definities gericht op een historische context, die zich vanuit zichzelf laat verstaan. Wat zich in zulke definities als tijdloos uitgeeft is zelf tijdsgebonden. Voor een juist verstaan moet de context eerst uitgewerkt worden en neemt daarmee heel het werk aan de "zaak" zelf in beslag. Definities zijn in de grond autoritair. Daarentegen wordt in het poëtisch tonen iets zintuiglijk voorgesteld, en wel zo, dat de toeëigeningsenergieën helemaal op de zaak gericht zijn. Het literair kunstwerk provoceert interpretaties. In de aanschouwelijkheid is de ervaarbaarheid gelegen, en daarmee de bewijskracht van de waarschijnlijkheid. Hier twee voorbeelden van de wezensbepaling van de mens door poëtisch tonen :

Was sind wir Menschen doch ! Ein Wohnhaus grimmer  
Schmerzen,  
Ein Ball des falschen Glücks, ein Irrlicht dieser Zeit,  
Ein Schauplatz herber Angst, besetzt mit scharfem Leid,  
Ein bald verschmelzter Schnee und abgebrannte Kerzen.

Dies Leben fleucht davon wie ein Geschwätz und Scherzen.

Die vor uns abgelegt des schwachen Leibes Kleid  
Und in das Totenbuch der grossen Sterblichkeit  
Längst eingeschrieben sind, sind uns aus Sinn und

Herzen.

Gleich wie ein eitel Traum leicht aus der Acht hin-  
fällt

Und wie ein Strom verscheusst, den keine Macht auf-  
hält,

So muss auch unser Nam, Lob, Ehr und Ruhm verschwinden.

Was itzund Atem holt, musst mit der Luft entfliehn,  
Was nach uns kommen wird, wird uns ins Grab nachziehn.  
Was sag ich ? Wir vergehn wie Rauch von starken Winden.

(Andreas Gryphius : Menschliches Elende)

Was ist der Mensch - die Nacht vielleicht geschlafen,  
doch vom Rasieren wieder schon so müd,  
noch eh ihn Post und Telefone trafen,  
ist die Substanz schon leer und ausgeglüht,  
ein höheres, ein allgemeines Wirken,  
von dem man hört und manchesmal auch ahnt,  
versagt sich vielen leiblichen Bezirken,  
verfehlte Kräfte, tragisch angebahnt :  
Man sage nicht, der Geist kann es erreichen,  
er gibt nur manchmal kurzbelichtet Zeichen.

(Gottfried Benn : Aus : Melancholie)

De aaneenschakeling van significanten, aanschouwelijke werkelijkheidsfenomenen, toont de menselijke vergankelijkheid en onbenulligheid, maar benoemt ze niet gewoonweg in een begrip. Het tonende beschrijven verheelt niet het aandeel van de mens, maar maakt integendeel het zijnde pas menselijk. In de beschrijving zijn mens en werkelijkheid door betekenis [Bedeutung] - tonen is betekenen - bemiddeld. Zo op een zintuiglijke manier voorgesteld, verschijnt het zijnde als iets ondervonden, als getransponeerde - ofschoon niet altijd "begrepen" - kennis (hoewel in beide voorbeelden, en dit is specifiek voor die tijd, het rationeel en begripsmatig aandeel zeer hoog is). In het tonen wordt een zaak gesitueerd, en tegelijk toont zich in het tonen ook de toonder. Deze kenniswaarde van het tonen wijst op een waarheidsbegrip, dat Rudolf Boehm

"topisch" noemt.

Filosofisch denken is totalitair, niet alleen omdat het gericht is op de totaliteit van het zijnde, maar vooral, omdat het vanuit het Zijn zelf denkt. Het tonen is veel bescheidener. Zoals in de filosofie een tendens tot vergoddelijking aanwezig is, zo is er in de poëzie een neiging tot vermenselijking. Ook daar waar ze zich van het particuliere losmaakt en zich helemaal lijkt te vervreemden, is ze een plaats van het humane. Kunst leeft van en door de eindigheid en zintuiglijkheid van de mens, van zijn uniciteit en lichamelijkeheid, niet van de gelijkheid maar van de individuele ervaringssensibiliteit. Het feit dat evenwel de individuele ervaring toch als iets collectiefs wordt uitgesproken, en dit met verbintelijkheid en waarschijnlijkheid, ligt aan de zintuiglijkheid van de artistieke media. Poëzie maakt gebruik van de aanschouwelijke taal, blijft dus algemeen voorstelbaar, ritmisch navoelbaar, welluidend etc., en werkt dus met getransponeerde elementen van de getoonde werkelijkheid zelf. Op de specifieke spraakkundige functie van de poëzie als socialisatiefactor kan hier niet dieper ingegaan worden. Ervaren tonen betekent dat tonen zelf communiceerbaar maken. En er is geen andere bemiddeling van ervaring dan het tonen. Daarom leren de mensen niets uit de geschiedkunde voor de toekomst, omdat die als wetenschap geen secundaire ervaringen mogelijk maakt. Poëzie daarentegen brengt dit wel tot stand. Zij vormt ook het toevluchtsoord van historische ervaring. Wanneer men zich al lezend inlaat met de poëzie, dan houdt dit een ervaringsverrijking in, dan is dit deelname aan de wereld der mensen, en daarmee herhaalt men, op een andere wijze, de primaire weg van het verkrijgen van onmiddellijke ervaring.

Levens- en actiebevallende ervaring is enkel in de aanschouwelijkheid van het tonen te bemiddelen. Dit is echter altijd aan een bepaald auteur gebonden, die echter allesbehalve autoritair in de devaluerende be-

tekenis van het woord is. En toch is autoriteit het enige dat de ervaring praktisch kan maken, datgene ook, dat, zoals in de mythe, in staat is iets te verenigen, en zodoende gemeenschap en socialisatie mogelijk maakt. De ervaring die door de auteur getoond wordt maakt voorbeeld en nabootsing op niet autoritaire wijze mogelijk, omdat het de eigen activiteiten mobiliseert. Het verlies aan ervaring, haar devaluatie in onze moderne maatschappij, die haar om zo te zeggen in machines en computers opstapelt, zodat ze door de mensen zelf niet meer opgedaan hoeft te worden, enerzijds, en verlies aan betekenisvolle autoriteit anderzijds gaan hand in hand.

Zo ongeveer kunnen de filosofische beschouwingen, die op het algemene gericht zijn, uitzien, zo ver kunnen ze ons brengen. Nog eens samengevat : poëzie houdt vast aan concrete, individuele en levendige ervaring, blijft betrokken op de unieke mens; haar waarheid dankt ze geenszins aan overheersende systemen en de daaruit afgeleide gevolgen. Ze heeft altijd een complex en concreet ik als auteur ten grondslag, een ik dat niet kan worden herleid tot een zuiver formeel subject-zijn voor mogelijke kennis. Doordat ze aan een auteur gebonden is, beantwoordt de poëzie aan de levenswerkelijkheid en is in haar kennis betrokken op de praxis, echter niet zo, dat ze de werkelijkheid alleen maar vastlegt en weerspiegelt, maar wel zo, dat ze de werkelijkheid doorgrondt volgens haar perspectieven en mogelijkheden.

Zo is de poëzie op een tweevoudige manier op de geschiedenis aangewezen. Daarom ook kan men alleen echt poëtische kennis door het concreet-historische voorbeeld opdoen. Zulke historische probleemsituatie wordt echter in het literair kunstwerk altijd op de unieke mens betrokken. Op die manier articuleert het telkens ook en dit onder de meest verscheidene omstandigheden - de ervaringen van zijn eindigheid. Naast de eigen werkelijkheidsvoorstelling, hoe fantastisch overtrokken en vervreemd die ook moge zijn, is er altijd tegelij-



kertijd een geschiedenis van het concreet menselijk Ik en zijn praktisch levensbereik. In deze verdubbeling van de aanpak wortelt de historisch steeds wisselende functie van de kunst. En wat wij als verandering van tijdperk of periode beschrijven kan men altijd terugbrengen op zulke functieverandering.

Zo zou men, om een begrip te maken met de situering van de concrete poëtische kennis, de functie en thematiek van de desbetreffende époque moeten proberen in te zien. Ik neem me hier voor deze kennis in de periode van de burgerlijke literatuur even te concretiseren. Het thema van deze periode, die, wat Duitsland betreft, ongeveer van Lessing tot Schnitzler reikt, is na de poging om alle wereldverhoudingen op het subject of het zelf van de mens te funderen. Voor de burgerij is het subject betrekking- en articulatiepunt; uit hem spruiten alle motieven voor de actie voort. De levenspraxis is principieel op de menselijke zelfverwezenlijking en zelfrealisatie ingesteld. Vermits echter de literatuur niet uit is op definitieve kennis, maar concreet gebeuren toont, krijgt ze aldus een experimentkarakter, dat bij de formulering van de werkelijkheid tegelijk ook haar consequenties doortrekt en haar mogelijkheden mede voorstelt. Dit leidt tot een gespletenheid. Zodoende houdt de poëzie in de burgerlijke periode ook altijd een werkelijkheidskritiek in. Dit kritisch potentieel als immanente grondtrek is op zichzelf al een andere soort kenniswijze als die van de filosofie en van de wetenschappen, die alleen maar uit zijn op uitspraken over dat, wat is. De burgerlijke literatuur beschrijft en tekent dat op, was historisch met de werkelijkheid gebeurt die haar grondslag in het Subjectzijn van de mens heeft. Zo formuleert ze de verdinglijking en abstraktheid van de wereld, de uitbreiding van het objectiviteitsideaal en de verzelfstandiging van de bijzondere werkelijkheidsdomeinen zoals : zakenwereld en privaatsfeer, arbeid en vrije tijd, professionaliteit en menselijkheid, etc.

Tegelijk blijft ze echter, als kunst, juist bij de enige mens zelf zweren. Ze beschrijft ook altijd tegelijkertijd zijn eindigheid, ontoereikendheid, ik-zijn, zijn ingebeeldheid in de praxis, zijn behoefte aan gemeenschap en medemenselijkheid. Ze toont nu juist ook het lot van zulke concrete mens in de zoëven geschetste werkelijkheidsontwikkeling. Het resultaat van zulke geschiedenis, die de wereldverhoudingen op het subject-zijn fundeert en omstreeks 1900 voorligt, is schokkend. De op het Zelfzijn gegronde werkelijkheid reveleert zich in algemene abstracties, objectivaties en verdinglijkingen die aan het concrete Ik geen enkele speelruimte en geen ontplooiingsmogelijkheden meer overlaten. Het concrete Ik wordt beroofd van zijn eigen ervaringen en ervaringsmogelijkheden, wordt door het vreemde bepaald en slechts nog als functie van het algemene gezien. De altijd meer objectief wordende wereld ontledigt het menselijke Ik tot een zuiver formeel, leeg, wetenschappelijk subjectzijn zonder enige kwalitatieve momenten. Wat er met zo'n gedeshumaniseerde mens in de historische werkelijkheid gebeurt, toont heel de twintigste eeuw. De eigen leegte moet door algemene houdingen van pakken en hebben worden gecompenseerd, waarvan het sociaalpathologisch of politiek resultaat dan imperialisme en monopoolkapitalisme heet, of ook nog fascisme, hoewel het fascisme de werkelijkheid op een bedrieglijke manier probeert te verdraaien.

Objectivering van de wereld door uitholling van het individu en zijn eindige ervaring, dat is het tweespaltig thema van de burgerlijke literatuur. In dit proces kiest ze altijd partij voor het individu, voor het kwalitatieve ik; voor de concrete, eindige mens en zijn ervaring. Ze houdt ook vast aan de prioriteit van de sociale praxis ten opzichte van de theoretisch-wetenschappelijke kennis. In het persoonlijkheidsideaal van de Duitse klassieke periode is nu de - inmiddels onwerkzaam gebleken - poging ondernomen om de beide krachten het individuele Ik, enerzijds, en

de opkomende objectieve algemeenheid anderzijds, met elkaar te verzoenen. Deze poging bleef echter poëzie, spel, utopie ook, en vrijblijvend. De oude Goethe had dit al onderkend, toen hij in zijn "West-östliche Divan" het persoonlijkheidsbegrip corrigeerde ten voordele van een meer dialogisch begrip van de mens, dat op het individuele ik-en-gij gericht is, terwijl het persoonlijkheidsbegrip zelf voor het domein van de politieke heerschappij voorbehouden blijft :

Suleika

Volk und Knecht und Überwinder,  
 Sie gestehn, zu jeder Zeit,  
 Höchstes Glück der Erdekinder  
 Sei nur die Persönlichkeit.

Jedes Leben sei zu führen,  
 Wenn man sich nicht selbst vermisst;  
 Alles könne man verlieren,  
 Wenn man bliebe, was man ist.

Hatem

Kann wohl sein ! so wird gemeinet;  
 Doch ich bin auf andrer Spur :  
 Alles Erdenglück vereinet  
 Find'ich in Suleika nur.

Wie sie sich an mich verschwendet,  
 Bin ich mir ein werttes Ich;  
 Hätte sie sich weggewendet,  
 Augenblicks verlör'ich mich.

Wanneer de kennisinteresse van het literair kunstwerk zich op de concrete, individuele, eindige mens richt en dus de werkelijkheidsontwikkeling op een kritische wijze voorstelt, dan is ze ook altijd antitotalitair. Haar kenniswijze is immers juist die van het tonen, dat een medewerking, een duidende activiteit bij het lezen mobiliseert en de lezer op produktieve wijze medebetrekt. De ontplooiing van subject-zijn en ik-zijn wordt aanschouwelijk gemaakt door middel van fi-

guren en fabelconstellaties. In de burgerlijke literatuur is een van de belangrijkste basismodellen dat van de problematiek van het liefdeshuwelijk. Door de opheffing van de dynastieke regeling van het huwelijk en door de ontwrichting van de ouderlijke "partnerkeuze" krijgt nu het "zichzelf-willen-zijn" van de burgerlijke mens zijn literaire ruimte. In de eigen huwelijkskeuze, in het liefdeshuwelijk, formuleren zich tegelijk de aanspraak van de individuele concrete mens én een sociaal beginsel, nl. juist vernoemde fundering van alle beslissende wereldverhoudingen op het Subject.

Hoe vroeg de aanloop tot zulke problematiek door de literatuur werd verduidelijkt, kan men, wat Duitsland betreft, zien aan het huwelijk in het burgerlijk treurspel. De burgerlijke tragedie wijst beide zijden van vernoemde ontwikkeling aan : enerzijds de nieuwe aanspraken die tot gelding komen, anderzijds de problematische consequenties ervan. In tegenstelling tot de eigenlijke, reële sociale ontwikkeling, die op onkritische wijze deze tendens tot een cliché heeft herleid en tot nu toe in het versleten slagwoord van "zelfverwerkelijking" en "zelfrealisatie" werkzaam blijft, heeft de literatuur de problematisering van dit "Zelf" al zeer vroeg gethematiseerd : ze is al op radikale wijze in Lessings "Miss Sara Sampson" aanwezig.

Om nu af te ronden met een nog verdergaande concretisatie van mijn standpunt, zou ik graag deze probleemconstellatie toelichten aan de hand van een werk dat uitmunt door aanschouwelijkheid : Grillparzers "Ahnfrau". Hierbij heeft de interpretator zelf, zoals gezegd, nood aan het tonen zelf; dat betekent dat hij volledig aangewezen is op de concrete inhoud van het stuk, de figuren, de vormgeving en de structuren ervan. De voornaamste kennisname is daarom op de eerste plaats de beschrijving van het onderwerp zelf. Men moet er zich dus voor hoeden de inhoudelijke weergave, de parafraseringen en de verschillende struk-

tuurmomenten te gaan verwaarlozen ten voordele van een te vlugge conceptuele systematisering.

Op de voorgrond van "Die Ahnfrau" staat de ondergang van het oude gravengeslacht uit Bohemen, de Borotins. De broers van de oude graaf zijn kinderloos gestorven, zijn eigen zoon en erfgenaam is op driejarige leeftijd in de kasteelvijver verdronken. In ieder geval werd nooit het lijk gevonden. De graaf heeft enkel nog zijn dochter, Bertha. Kort voor de eigenlijke handeling werd zij in het woud door een roversbende die al lang de hele streek onveilig maakte, overvallen maar gered door een jonge edelman, Jaromir von Eschens. Natuurlijk worden ze op elkaar verliefd. Maar omdat Jaromir arm is heeft hij weinig hoop en heeft de vader nog niet om haar hand gevraagd. Uit deze konstellatie komt al naar voren hoe de oude graaf alle dynastische huwelijksplannen met Bertha zal opgeven en dat het liefdeshuwelijk van beide jongelui zal worden toegelaten. Het drama vertoont dus de aanloop van een burgerlijk treurspel maar stelt toch een happy end in 't verschiet.

Grillparzer brengt nu die opheffing van de feodale huwelijksstructuren en hun vervanging door burgerlijke vormen in verband met een noodlots- en spookgeschiedenis. Eertijds had de stammoeder van het geslacht namelijk, die eveneens Bertha heet en op de jonge Bertha gelijkt als twee druppels water (zowel op de beelden die van haar bestaan als wanneer ze werkelijk verschijnt), eveneens voor het zelfde probleem van het liefdeshuwelijk gestaan. Haar ouders hadden haar echter tot een "hatelijk huwelijksband" gedwongen. Maar haar liefdesdrang was sterker. Ze brak haar verhouding met de geliefde niet, gaf hem een zoon, de vermeende stamhouder van het geslacht. Het hele geslacht is dus van illegitieme oorsprong. Op zekere dag wordt ze door haar echtgenoot met haar geliefde betrappt en met een dolk neergestoken, een dolk die in de getoonde handeling voor een keer nog het moordtuig zal worden. Als straf voor haar echtbreuk moet ze nu als

spook rondwaren totdat het geslacht tenonder is gegaan.

Wanneer ze verschijnt, heeft ze een dubbele functie. Zoals ze gespleten leefde, getrokken tussen liefheb- bende zelfvervulling en feodaal-religieuze normen, zo is ze ook gespleten in haar verschijning. Als zonda- res verlangt ze naar rust en dus naar de komende on- dergang van het geslacht; als liefhebbende daarentegen waarschuwt ze onophoudelijk haar genoten voor de geva- ren.

Van in het begin draagt het Borotingslacht dus de kiem van de opheffing in zich : in de illegitieme oor- sprong en in de wens tot zelfvervulling in de liefde. Nadrukkelijk wordt hier het thema van het zichzelf- willen-zijn als uitgangspunt van de handeling en van het wereldbeeld genomen. En zo is de "Ahnfrau" op de eerste plaats een voortreffelijk voorbeeld voor de historische opheffing van feodale denkmodellen door burgerlijke.

Tegelijkertijd echter ondergaat de historische proble- matiek een verdere radikaliserings, doordat de vraag gesteld wordt, wát dit nieuwe burgerlijke zelf dan eigenlijk is ? Wat is dit zelf waarop de trouwbeslis- sing dan uiteindelijk berust ? Wat weten die personen van hun eigen zelf ? Wie zijn ze ? Zo hangt boven het stuk niet alleen het onheil van het ondergaand feoda- lisme, maar tegelijk ook het onheil van de dubbelzin- nigheid van de nieuwe vorm van verbintenissen en van datgene waar ze op berusten.

Want in de grond weten de minnaars niet eens wie ze zijn. Zo is daar Jaromír, die zich von Eschen noemt en een bezit aan de Rijn veraf zou hebben, maar die eigenlijk niemand anders is dan de leider van de ro- versbende die Bertha heeft overvallen. Zoals later uit het onderzoek van de politie blijkt, is hij een doodgewone moord- en brandkornuit, geen Robin Hood, geen Karl Moor. En toch de coup de foudre voor Bertha.

Hoe hangt dat aan mekaar ? Hoe kan het meest intieme gevoel, de natuur en het zelf van Bertha zich zo vergissen, dat ze op die booswicht verliefd wordt ? En waarom redt hij dan Bertha bij de overval en wordt hij verliefd, in plaats van geweld te plegen, wat toch de gebruikelijke roversaard is ? Hoe constitueert zich een zelf ? Is men niet wie men is ? Hoe staat het met de natuur van de mens ? Zulke soort vragen komen op, en Jaromir geeft daarvoor een moderne verklaring. De mens is goed, maar de omstandigheden maken hem slecht. Zo zoekt hij bij en door Bertha verlossing van zijn boosheid. De liefde verschijnt voor hem als de redding van zijn ware wezen. Opvoeding en sociale omgang met rovers hebben zijn ware zelf overdekt :

Unter Räubern aufgewachsen,  
 Gross gezogen unter Räubern,  
 Früh schon Zeuge ihrer Taten,  
 Unbekannt mit mildern Beispiel,  
 Mit dem Vorrecht des Besitzes,  
 Mit der Menschheit süßen Pflichten,  
 Mit der Lehre Lebenshauch,  
 Mit der Sitte heilgem Brauch;                    (v. 1892 e.v.)

Is het zelf de wezenlijke kern van de mens, is het natuur of een produkt van de omgeving ? Is het het ware wezen dat bij Jaromir, onder de korst van de booswicht, levendig is gebleven ? Men zou het kunnen denken, want ook bij Bertha wortelt de liefde dieper dan haar feudale afkomst laat verwachten. Wanneer uiteindelijk ook Bertha, in de loop van de handeling, verneemt dat Jaromir niet de arme edelman, maar de gevreesde roversleider zelf is, houdt ze toch aan haar liefde vast en volgt de stem van haar hart, van haar zelf. Zij verbergt Jaromir en is bereid met hem te gaan vluchten. Heel anders dan bij Louise in Schillers "Kabale und Liebe" overwint de liefde de normen van de maatschappij - hier bijna tot in het misdadige - en volgt enkel nog het gevoel.

Bij deze houding is het niet verwonderlijk, dat de

stammoeder telkens weer als spook opduikt : aangetrokken door zo veel zelf-zijn, liefde en transgressie van normen, maar tegelijk ook waarschuwend. Hébben beide echter in hun liefde de kern en betrouwbare grond van hun wezen ontdekt, zijn Jaromir en Bertha, de minnaars, elk op zichzelf volledig datgene zoals ze zich voelen en zoals ze bij de andere overkomen ?

Het is één van de grote prestaties van de jonge Grillparzer dat hij zich met deze bevinding, die in de trend van de burgerlijke ontwikkeling van de 19de eeuw lag, niet heeft tevreden gesteld. De politieactie tegen de rovers heeft vooreerst nog een mogelijk ander element, dat ik hier maar heel kort aanstippen kan, hoewel het alleszins centraal is : de gespletenheid van wil en daad. Indien in het zuiver gevoel zich zo iets als een zelf kan reveleren, dan is bij de daders zelf het gedane overgeleverd aan de autonomie van de buitenwereld, die zodoende door het zelf niet meer kan worden beïnvloed. Dit noemt Grillparzer het noodlot. En men kan zich afvragen, of niet juist de fixering op het eigene zelf aan de buitenwereld dan ook een zo grote en onbeïnvloedbare onafhankelijkheid overlaat. Wanneer een volledig zelfbepaald handelen niet meer mogelijk is, dan blijven alleen nog terugtocht, berusting en verinnerlijking over. Daarentegen handelt Jaromir, hij verdedigt de rovers en verwondt daarbij zijn toekomstige schoonvader onopzettelijk op een dodelijke manier.

Maar ook in een burgerlijke terugtocht worden de helden door Grillparzer verhinderd. Want wie zijn ze eigenlijk ? Een bijkomend element van de actie duwt de hoofdvraag in een andere richting. Een gevangengenomen oude rover vertelt, dat hij, vele jaren terug, de zoon van de graaf heeft ontvoerd en onder de rovers heeft grootgebracht. De kleine Borotin is dus niet verdronken, en is niemand anders dan Jaromir zelf, de roversleider. In de wetenschap van dit feit sterft de oude graaf en daarop ook Bertha, die het flesje gift van Jaromir inneemt.



Wie is nu Jaromir ? Een edelman uit de Rijnstreek, een roversleider, de erfgenaam van de Borotin ? Is hij minnaar, rover, moordenaar, incestueuze broeder ? Waar men ook kijkt, overal heerst dubbelzinnigheid. Maar is de opheldering van de afkomst dan niet de oplossing van het raadsel ? Zou Jaromir zelf niet in de grond toch goed zijn, omdat hij een Borotin is ? Heeft zijn ware natuur zich niet, tegen alle tragische verwarringen in, toch gereveleerd, voor zover hij naar zuiverheid en menselijkheid verlangde ?

Grillparzer laat ons niet met deze triviale oplossing achter. Weliswaar verneemt ook de verborgen Jaromir de ware toedracht van zijn vermeende vader, en zijn eerste reactie wijst op een grote tragische finale, maar Grillparzer voegt hier nogmaals een merkwaardige wending aan toe. Vooreerst ziet Jaromir in de vadermoord *de* onvergeeflijke zonde. Vadermoord is godsmoord. Deze consequentie roept de vraag op, waarom de natuur, zijn zelf, hem niet heeft gewaarschuwd, waarom de zoon de vader niet heeft herkend, en dit op een veel radikalere wijze dan voorheen. Niet alleen onttrekken de handelingen die van de eigen wil uitgaan zich aan de intenties, maar ook de in het zelf verankerde kennis "functioneert" helemaal niet. De vertwijfeling aan, en de ontwrichting van de eigenkennis - en handelingsposities, zou dat dan uiteindelijk het tragisch besluit en de kritiek aan het burgerlijke zelf kunnen zijn ? Maar Grillparzer laat het ook hier niet bij. Jaromir gaat integendeel nog een stap verder en wel in de richting van de nihilistische activiteit. Indien, zo redeneert hij, zijn daad vadermoord en "godslasterlijk" was, en hij zich nu als duivel ontdekt, dan wil hij dat ook helemaal zijn. Hij wacht dus op Bertha, met wie hij wil vluchten om ze incestueus te bezitten. Al wat van hem overblijft is zijn zinlijke begeerte, de reductie tot sexuele brutaliteit - een andere vorm van roverszijn. Dat uiteindelijk de stammoeder, de voorvechtster van het Zelf, Jaromir de overleden Bertha in de doods-kist toont en hem met een

doodskus de vrede van de dood schenkt, - dat alles is romantisch theater. Uiteindelijk wordt de vraag, wat iemand in zijn eigen zelf eigenlijk is, die vraag wordt tenslotte met biologische driftmatigheid beantwoord.

Waarom ligt dat ? Ligt dat niet aan het feit, dat reeds de vraag naar wat iemand wezenlijk en zelf is, verkeerd gesteld is, omdat ze - zoals het drama zelf toont - de wezensvormen van de mens stuk voor stuk als een ajuin afpelt en uiteindelijk niets meer in de hand, maar wel tranen in de ogen heeft ? Is deze radikale doordringing van het zelfzijn, dat in grove trekken ook de historische ontwikkeling van de 19de-eeuwse burgerij weerspiegelt, niet de aanwijzing van een vals grondbeginsel ? In de dubbelzinnigheid van het zelf wordt immers iets zichtbaar gemaakt dat door Grillparzer op een kritische wijze tegen dit burgerlijk denken ingebracht wordt. Hij toont namelijk dat men nooit zichzelf is of kan zijn. Men staat altijd al in relatie tot anderen. En deze relatie is niet secundair en bijkomend maar prioritair en wezensbepalend. Het wezen van de mens bestaat niet in het zelf-zijn, maar wordt van de andere uit medebepaald. Het minnende zelfzijn van Jaromir en Bertha wordt door hun familiale banden gecorrigeerd. Het roverszijn en de verdediging ervan met de wapens wordt door de filiatie aangeroerd. Zodoende vormt het individu geen algemeen, vergelijkbaar en daardoor formeel identisch subject, evenmin een zelf als substantieel wezen - wezen dat een voldoende grond voor het eigen zijn en voor de wereld zou kunnen vormen - maar is integendeel een zeer complex ik dat steeds in relaties staat met de anderen, nooit kan uitbreken, niet op eerste principes, maar op praktische levenswerkelijkheid is aangewezen. Die gedachte omvat alle poëzie en ontplooit haar in talloze histories; zo voorziet ze ons van ervaringen en van hun overdracht, en biedt tegelijk en juist daardoor weerstand tegen alle totalitaire aanspraken.

## Noten

- \* Uit het Duits vertaald door Benoît Angelet.  
(1) Dat is een formulering uit de *Rust* van Goethe  
(Nvdv.)

\*

VOORSTELLING VAN DE GEDICHTENBUNDEL "VLUCHT LANGS  
HET STILLE WATER" VAN HANS DE GREVE (YANG, 1982)

Rudolf Boehm

1. Het is bedenkelijk om aan een filosoof te vragen om over gedichten te spreken, laat staan om een gedichtenbundel bij zijn verschijnen voor te stellen. Want filosofen moeten nu eens met ideeën omgaan, d.w.z. met algemene begrippen. Uitgaande van het feitelijke, gaat hun belangstelling uit naar de algemene begrippen waaronder ze het kunnen onderbrengen. - Een dichter daarentegen gebruikt omgekeerd de taal om te wijzen naar het enkelvoudige, naar hetgeen zintuiglijk wil aangevoeld worden. Peter Handke schrijft : "Zodra bij het schrijven ook maar een aanhef tot een begrip opdaagt, wijk ik uit, als ik het nog kan, in een ander landschap waar er nog geen vergemakkelijking en geen totaliteitsaanspraak op basis van begrippen bestaat" ("Als das Wünschen noch geholfen hat", 1974, blz. 76-77).

2. Maar de filosoof is, zo gezien, geen zo'n uitzonderlijke mens. Hebben we niet allemaal, en precies alledaags, die zelfde neiging, eigenlijk meer begaan te zijn met allerhande ideeën en zelfgevormde of overgenomen algemene begrippen, dan nog te letten op wat we daadwerkelijk aanvoelen en gewaarworden ? (Weet u dat er vandaag zelfs theorieën bestaan die stellen dat echt aangevoelde behoeften bij de mensen helemaal niet bestaan, dat die allemaal slechts de uitdrukking zijn van een of ander idee zich te moeten aanpassen of zich te moeten onderscheiden ?)

3. Deze neiging waarin we allemaal gemakkelijk vervallen, heeft ongetwijfeld diepe, deels historische, deels echter ook antropologische wortels. Dat blijkt reeds

uit het feit dat eigenlijk alle woorden uit onze taal op de eerste plaats algemeenheden uitdrukken. Zelfs als ik zeg "*dit is nu hier*" zeggen die woorden op zich genomen toch maar het meest algemene wat men zich kan voorstellen : ze zijn steeds en overal van toepassing. - En juist dit is de reden, zou ik vermoeden, waarom we dichters nodig hebben, nl. een kunst, om die tendens om te buigen, door het woord zò te gebruiken dat het ons terug verwijst naar een zintuiglijke gewaarwording van wat we feitelijk kunnen aanvoelen en dat zelf, op zich genomen, onzegbaar is. (Want onze verwijdering daarvan is wellicht de uitdrukking van wat men wel een "hoogstaande cultuur" noemt, maar wat niettemin een noodtoestand is).

\*

4. Dit gezegd zijnde, als waarschuwing voor mezelf en voor ons allen, mag ik dan toch pogen enkele woorden te zeggen ter inleiding van deze nieuwe gedichtenbundel - eigenlijk één gedicht van Hans De Greve. Er staan dan toch ook enkele stukken in van het genre dat men "filosofische" gedichten pleegt te noemen, meer bepaald in het middenste gedeelte met de ondertitel "'s werelds interludium". Het past voor mij, als filosoof, van daar uit even te vertrekken. Ik neem het stuk nummer 12. Het eindigt met de regels :  
 "zonder ons is alles werkelijkheid,  
 met ons, alles bedrog".

Dat is eigenlijk, in een notedop, onze gehele traditionele filosofie en wetenschap : de werkelijkheid is wat zonder ons mensen kan, en omdat die werkelijkheid ook zonder ons kan, komt al het menselijke als oppervlakkige schijn en zelfs als bedrog over.

Maar vandaar gaat ook de vlucht van de dichter uit, de "vlucht langs het stille water". Is het gedicht dus een vlucht voor de werkelijkheid ? of voor het bedrog van de mensen ? Ik denk het is eerder een vlucht precies voor een filosofisch begrepen werke-

lijkheid, of voor een werkelijkheid zoals we die min of meer allemaal begrijpen.

Waar gaat de vlucht, "langs het stille water", naar toe ? Voor een groot stuk gaat het eigenlijk vooral over de vluchtweg zelf. De avonturen die de vluchting langs deze weg overkomen, wil ik u niet pogen af te schilderen. Maar ik wil enkel nog erop wijzen dat er toch ook iets aan het *einde* van die vluchtweg opdaagt.

In het midden ongeveer van de eerste "dagboekbladzijde" staat :

"het is alsof steeds iemand naar je toekomt als je lang wandelt, ook al zie je niemand, is het alsof je verwacht dat iemand naar je toekomt.

als ik dichterbij kom merk ik dat je niet naar me toekomt, maar gewoon staat te wachten tot ik bij jou gewandeld ben." ("2.", blz. 18-19).

En kort voor het einde van de "tweede dagboekbladzijde" (waarmee het gedicht sluit) staat :

"ik wou dat ik naar jou toekomen kon ik wou dat ik naar je toekomen zal"(blz. 57)

en als je ombladert, alléén op een nieuwe bladzijde :

"ik wou dat je naar me toekwam" (blz. 58).

De vluchtweg leidt : naar het geheim, naar de noodzaak, van de tegemoetkoming. Ik versta dat zo : alle dingen, ook de natuur, alle mensen en iedereen van ons en elk woord, zijn aangewezen op onze tegemoetkoming; ze gaan tenonder als we ze enkel maar afwachtend op ons laten toekomen; en we zelf hebben het nodig hen van onze kant tegemoet te komen indien we er iets in wensen te vinden. Lees en zie of het niet waar is.-

Ik ben mijn lot dankbaar dat ik Hans De Greve en zijn

gedichten heb mogen leren kennen. Want niet de kunst heeft ons nodig, wij hebben de kunst nodig.

\*  
\*   \*   \*

Het tijdschrift KRITIEK startte een nieuwe boekenreeks, waarin onderwerpen die met de beginselverklaring van het tijdschrift overeenkomen een ruimere behandeling krijgen. Als eerste boek verscheen in deze reeks "afzonderlijke uitgave van KRITIEK" :

Willy Coolsaet

PRODUCEREN OM TE PRODUCEREN. Het kapitalisme en de ontwikkeling van de produktieve krachten volgens Marx.

De auteur maakt in dit boek een - niet chronologisch bedoeld - onderscheid tussen Marx I en Marx II. Marx I beschrijft het kapitalisme als het systeem van het *produceren om te produceren*. Marx I is kritisch. Dat is niet langer het geval met Marx II die zijn kritiek aan het adres van het kapitalisme opschort, omdat hij het kapitalisme de zin geeft *de produktieve krachten tot ontwikkeling te brengen*. Marx II gelooft in het kapitalisme dat uiteindelijk naar het socialisme moet leiden. Dat kan alleen omdat hij ophoudt zijn eigen kritische analyse door te zetten, en in de vorm van het dialectisch en historisch materialisme de mens als een produktie-wezen opvat, waarbij hij weigert nog langer de aan het kapitalisme inherente omkering van de verhouding tussen doelstellingen en middelen te beklemtonen.

Het boek is bestelbaar langs de boekhandel KRITAK of rechtstreeks aan : KRITIEK, p.a. Seminarie voor moderne wijsbegeerte, Blandijnberg 2, 9000 Gent, en dit door overschrijving van 325 BF op rekening 448-0600001-57 met de vermelding : "Produceren om te produceren".



# RESTANT RESTANT

## NIEUW RECHTS

**NIEUW RECHTS:** Feit of mythe - of enkel een nieuwe naam voor oud rechts?  
Hoe nieuw is nieuw rechts, en betekent nieuw ook anders?

De fronten zijn weer in beweging, de verwarring is groot, zegt R. Boehm in zijn voorwoord.

RESTANT probeert de mist wat te doen optrekken,

- met o.a.:
- Guy Quintelier pareert de Brave New World voorstellen van C.W. Rietdijk
  - Benoit Angelet maakt een status quaestionis op van de Franse machtsfilosofie
  - Ronald Commers vernietigt de Benoist en Pauwels
  - George Adé over het centrum als leegte
  - Karl Caluwé over fantoomdemokraten en Oud en Nieuw Rechts
  - ...

Restant X, 4 - Nieuw Rechts: 250 blz. - 375 fr. - te bestellen Pyckestraat 15, 2018 Antwerpen - storten op nr. 001-0681876-42





---

Sonia Lavaert : Machiavelli's "effektieve waarheid" als politieke ethiek.	p. 3
Johan Moyaert : De verwording van het gemeenschapsleven. Een kommentaar op kultuurkritische beschouwingen van Riesman en Lasch.	p. 33
Gerda Van den Enden : Luce Irigaray : het 'ene' versus het 'menigvuldige'.	p. 59
Rolf Geißler : Over de kenniswaarde van literaire kunstwerken.	p. 84
Rudolf Boehm : Voorstelling van de gedichtenbundel "Vlucht langs het stille water" van Hans De Greve.	p.106

---