DE UIL VAN MINERVA

ISSN 0772 – 4381

VABB-SHW

Volume 27 (2014)

Nummer 1

INHOUD

In gesprek met Rudolf Boehm, <i>'Ginds is het donker'</i>	1
<i>Artikel</i>	
Raf Debaene, <i>Herinneren wat altijd mogelijk blijft</i>	21
<i>Kritische bibliografie</i>	
Kjell Bleys, <i>Nederlandstalig eerbetoon aan Albert Camus</i>	33
Rob Devos, <i>Heruitvinden van de praxis</i>	49
<i>Recensies</i>	
Joost De Bloois, <i>Badiou (Profielen)</i> (Jan-Jasper Persijn)	54
Luc Anckaert, Roger Burggraefe en Geert Van Collie, <i>Abraham en Oddyseus. Over belofte, nostalgie en geweld</i> (Karl Verstrynge)	56

DE UIL VAN MINERVA

Tijdschrift voor Geschiedenis en Wijsbegeerte van de Cultuur

Redactie:

Dries 24, B-8956 Kemmel (België).

Administratie:

Dries 24, B-8956 Kemmel (België)

Telefoon: +32 57 44 69 00

henk.vandaele@vives.be

Hoofdredactie:

Raf Debaene, Henk Vandaele en Frans van Peperstraten

Redactieraad:

Liesbet De Kock, Boris Demarest, Jacques De Visscher (voorzitter), Jens De Vleminck, Anton Froeyman, Filip Kolen, Sam Janssens, Joris Van Poucke, Luc Vanmarcke

Eindredactie:

Raf Debaene en Henk Vandaele

Adviesraad:

Raoul Bauer, Toon Braeckman, Marc De Kesel, Ignaas Devisch, Tim Heysse, Philippe Lepers, Bart Raymaekers, Katrien Schaubroeck, Marc Van den Bossche, Gertrudis Van de Vijver

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

Abonnementsvoorwaarden:

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

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

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

Afzonderlijke nummers: € 10 (+ verzendingskosten).

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

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

Tel. +32 57 44 69 00

henk.vandaele@vives.be

Website: www.deuilvanminerva.be

In gesprek met Rudolf Boehm

‘GINDS IS HET DONKER’

BESCHOUWINGEN BIJ EEN FENOMENOLOGISCH- FILOSOFISCH PROJECT

Jens De Vleminck & Henk Vandaele

We zijn aan de vooravond van Kerstmis 2013. Kerststorm Dirk trekt over het land. In de Gentse binnenstad giert de wind door de straten en haasten mensen zich tussen de strakke regenbuiën door voor de allerlaatste kerstinkopen. We laten het Gentse Zuid achter ons en zakken af naar de rustiger gelegen Visserij waar we aanbellen aan het statige herenhuis dat onze gastheer Rudolf Boehm (1927-) reeds vanaf in 1967 bewoont. Sindsdien begon hij te doceren in Gent, na – naar eigen zeggen – ‘ontelbare keren’ te zijn verhuisd in Leuven, waar hij voordien werkte aan het Husserlarchief. Toch betekent Boehms aanstelling in Gent niet het einde van zijn werk aan het archief. Boehm zou immers nog vele jaren na de dood van directeur Herman Leo Van Breda (1911-1974), die na zijn dood werd opgevolgd door Samuel IJsseling (1932-), de wetenschappelijke leiding van de uitgave van het werk van Husserl voor zijn rekening nemen.

Boehm ontvangt ons in zijn kraaknette, strak geordende werkkamer op de eerste verdieping. De muren zijn geflankeerd met netjes geordende boekenrekken. Boehm is gezeten op zijn vaste plaats, zo zegt hij, met het verlichte bureau waarop zijn laatste boekmanuscript ligt te blinken in de linkerooghoek en het boekenrek met het verzamelde werk van onder meer Spinoza, Hegel, Marx, Schopenhauer en – natuurlijk – Husserl in de rechterooghoek. ‘Ik ben wellicht één van de zeldzame individuen ter wereld die de volledige reeks *Husserliana* bezit’, zal Boehm ons later tijdens het gesprek hartelijk lachend toevertrouwen. De ogen doen het niet zo goed meer en de oren worden geassisteerd door de nodige technologie die het allemaal wat vlotter doet lopen. Eens de batterijtjes van het apparaat zijn vervangen, kunnen we het gesprek aanvatten.

Jeugd in Berlijn en Leipzig

Boehm wordt geboren in het Berlijn van 1927. Tijdens zijn eerste levensjaren woont hij nog in de Duitse hoofdstad, vertrouwt hij ons toe, meer bepaald in het gehucht Lichterfelde.

Ik ben opgegroeid in een speciale deelgemeente van Berlijn, die door de grondheer aan de stad Berlijn geschonken was. Het grondgebied hoorde toen nog niet tot de stad, dat is later gebeurd. Het werd toen louter aan de stad geschonken. De laatste van de familie heeft voorwaarden gesteld voor het gebruik. Die voorwaarden waren: in elke straat moeten bomen staan, er mogen geen huizen staan met meer dan twee verdiepingen, elk huis moet een voortuin hebben die niet was afgebakend, zodat iedereen van op straat er ook iets aan had. Zo waren er een groot aantal voorschriften, en een groot stuk van die gemeente heeft nog altijd dat aanbeeld. Met de republiek is het bij de stad gekomen. Tevoren was het louter eigendom van de stad, terwijl het politiek gezien niet tot de stad behoorde. Maar dan is het bij de stad gekomen en dan kon men al die uitzonderingen natuurlijk niet blijven maken. Zo ben ik bijvoorbeeld opgegroeid in een huurgebouw met meerdere verdiepingen. Die deelgemeente heette *Lichterfelde*. En die heeft nog een andere achtergrond. We hoorden namelijk op school dat er nog een ander *Lichterfelde* bestaat in West-Vlaanderen. En als kind stelden we ons voor dat alles wat we hier kenden in Vlaanderen nog eens op dezelfde manier bestond. Tot op het moment dat ik naar België ben gekomen, ben ik eigen altijd nieuwsgierig gebleven naar hoe het daar was. Daar hoort echter nog een historisch gegeven bij, namelijk in Berlijn leeft het verhaal dat dat gebied door Vlamingen voor landbouw en bebouwing drooggelegd en klaargemaakt is. Het is immers bekend dat de Brandenburgse keurvorsten en de latere Pruisische koningen veel Vlamingen en Nederlanders hebben aangetrokken voor het droogleggen en het vruchtbaar maken van natte grond. Het lijkt er dus op dat die mensen van Lichtervelde gewoon de naam van hun dorp meenamen. Er zijn ook nog andere aanwijzingen. Zo heet het plaatselijk riviertje *die Beke*. In het plaatselijke kleine museum kun je ook een aantal dingen uit die tijd terugvinden. Ik heb nog geprobeerd om met een historica te achterhalen of er in het West-Vlaamse Lichtervelde ook aanwijzingen te vinden zijn, maar er is nooit wat van gekomen.

U bent in Berlijn geboren in 1927. Tot wanneer hebt u er gewoond?

Ik ben in Berlijn geboren en er blijven wonen tot mijn vijftiende. Nadien zijn we verhuisd naar Leipzig. Mijn vader kreeg daar een aanbieding die hij in Berlijn niet kon krijgen. Maar lang ben ik niet bij mijn ouders gebleven. Al snel begon mijn *(benadrukt, nvdr)* *triestige* militaire periode als zogenaamde *Luftwaffenhilfe*. Ik was vijftien en een half jaar oud en ik was bij de luchtafweer. Dat was een batterij van luchtafweerkanonnen die voor vier vijfden door jongeren van mijn leeftijd was bemand. Ik was een kind-soldaat. We spreken immers over 1943 en er was al een tekort aan manschappen. Men kon daar eigenlijk al uit afleiden: dit loopt verkeerd af.

Werd u daarvoor opgeroepen van hogerhand, of werd u door mensen in uw

omgeving gestimuleerd om dat te doen?

Het was half en half. Men werd ertoe opgeroepen, maar het was niet zo moeilijk om eraan te ontsnappen. En er waren weinig jongeren die daaraan wilden ontsnappen. Dat zullen jullie misschien niet goed begrijpen maar – het leger was eigenlijk de enige plaats waar je aan de nazi's ontsnapte. Het leger was niet nazistisch. Terwijl de school waar ik ging in Leipzig, namelijk de *Thomasschule*, één van de meest befaamde scholen – Johann Sebastian Bach (1685-1750) was er bijvoorbeeld Thomas-cantor en toen al was er een internaat dat momenteel nog bestaat, en er was ook een bekend koor, het *Thomanerchor*, waar ik zelf niet bij was – was afschuwelijk nazistisch. De leraars verschenen in SA-uniform en dergelijke. Samen met enkele van mijn vrienden stond mij dat niet aan. Op die manier ben ik ook ontsnapt aan de *Hitler-Jugend*. Ondank het feit dat ik verplicht was om me lid te maken, was ik weg bij de luchtafweer. Op die manier ben ik aan de nazi's ontsnapt.

Wat hield uw taak bij de luchtafweer precies in? Hoe zagen uw dagen er in die periode uit?

Rondom de stad Leipzig, die toen om en bij de zeventienduizend inwoners telde, geloof ik, waren er batterijen die de stad verdedigden. Dat is overigens niet gelukt. Er zijn een paar vliegtuigen neergehaald, maar de stad werd erg verwoest. Dat was nog een teken dat de oorlog al verloren was. De Duitsers hadden goede luchtafweerkanonnen, maar die hadden wij niet. Wij beschikten over op de Russen buitgemaakte kanonnen die lang niet zo goed waren.

U vertelde dat u wegens uw aanwezigheid bij de luchtafweer niet meer op de Thomasschule zat. Hoe zat het dan intussen met uw schoolcarrière? Op welke manier verliep uw opleiding dan verder?

Wij kregen onderricht op de stelling. Drie keer per week kwamen leraars ter plaatse. Voor zover we niet moesten schieten, natuurlijk. We kregen dan les en dat telde dan mee. We kregen dan een getuigschrift van middelbaar onderwijs. Normaal heet dat in Duitsland *Abitur* of *Reifezeugnis*, maar wij kregen een zogenaamd *Reifevermerk*. De nazi's verzekerden ons dat we daarmee aan de universiteit zouden kunnen studeren. Na de oorlog bleek dat natuurlijk niet meer geldig te zijn. En al snel werden er cursussen ingericht waarbij men ons klaarstoomde om op een aantal maanden het *Abitur* te behalen. Met als gevolg dat ik dat examen afgelegd heb in maart 1946 terwijl ik vanaf januari al was ingeschreven aan de universiteit. Ik was er aanvankelijk ingeschreven als vrije leerling. Van zodra ik dat getuigschrift in handen had, ben ik ermee naar het rectoraat gestapt en heb ik gezegd dat de inschrijving als vrije leerling een

vergissing moet zijn geweest omdat ik een *Abitur* had. Ik had er natuurlijk op gespeculeerd dat ze niet naar de datum zouden kijken (*lacht luid*), al maakte dat natuurlijk uiteindelijk niet zoveel verschil.

Aan de universiteit te Leipzig en Keulen

Hoe is uw parcours dan verder verlopen? Hoe bent u bijvoorbeeld met de wijsbegeerte in aanraking gekomen? Dit lijkt immers niet zo evident na uw belevenissen in de batterij.

Ik ben eigenlijk tot de filosofie gekomen door de eindeloze discussies met mijn vader. Die was professor farmaceutische scheikunde. Deze scheikunde is zogezegd de meest nuttige wetenschap die men zich kan indenken. Maar ik discussieerde met mijn vader over de vraag: waar zijn jullie mee bezig? Met het vinden van pilletjes tegen verkoudheid terwijl gans Europa en Amerika bezig is met elkaar dood te schieten, te verkreupelen, enzovoort. ‘Waar zijn we mee bezig?’, is voor mij de uitgangsvraag geworden van de filosofie. Van in het begin was ik bezig met wat ik mijn ‘topisch vraagstuk’ heb genoemd. Dit is mijn kritiek op het objectiviteitsideaal geworden – en de ermee verbonden vraag naar de waarheid betreffende de vraag waarover men het moet hebben. Een stom voorbeeld: als ik je zou vragen ‘hoe laat is het?’ en jij antwoordt ‘drie maal drie is negen’. ‘Is dat waar’ (*lacht*)? En zo bestaan er talloze voorbeelden.

Hoe hebt u vanuit de algemene interesse in filosofie dan de fenomenologie leren kennen? Wanneer u, onmiddellijk na de oorlog, in 1946, aan de Universiteit van Leipzig ging studeren, was Husserl binnen de filosofie al wat weggedaemd. U volgde toen college bij een zekere Karl-Heinz Volkmann-Schluck (1914-1981), een leerling van Martin Heidegger (1889-1976). Hij gaf er een college over Kant waarin hij expliciet Heideggers interpretatie van Kant presenteerde.

Ik ben eerst in de Heidegger-school beland. Dit was niet vanzelfsprekend. De belangrijke professoren in Leipzig waren Hans-Georg Gadamer (1900-2002) en Theodor Litt (1880-1962). De neo-hegeliaan Litt, een zeer respectabel man en een uitmuntend redenaar, die door de nazi's aan de deur werd gezet, was eigenlijk de meest invloedrijke, maar is – zoals dat gaat – momenteel totaal vergeten. Gadamer was een leerling van Heidegger, maar zijn lessen waren niet heideggeriaans. Als je bij Gadamer les volgde – zoals ikzelf lange tijd heb gedaan – kon je niet weten dat hij een Heideggerleerling was. Overigens was er altijd een gespannen verhouding tussen beide. Heidegger vond dat Gadamer zich met te veel details van de hermeneutiek bezig hield en Gadamer twijfelde aan Heideggers opvatting over de Griekse filosofie. Gadamer was immers – in tegenstelling tot Heidegger – ook classicus en beheerste dat beter dan Heidegger.

Maar ik kwam aanvankelijk terecht bij Volkmann-Schluck, die op dat ogenblik een jonge docent was. Het was niet vanzelfsprekend dat die studenten aantrok. Hij was immers geen prestigieuze figuur. Ik kwam echter wel onder zijn invloed. Hij gaf indrukwekkend les over Kant. Hij ging op een totaal andere manier om met deze klassieke filosoof. Ik ben toen met hem gaan praten en hij maakte meteen duidelijk dat het niet zijn eigen lectuur van Kant betrof, maar die van Heidegger. Ik had de naam 'Heidegger' op dat moment nog nooit gehoord en had zelfs aanvankelijk 'Heidäcker' verstaan. Allicht lag dit aan zijn Rijnlands accent. Via Volckmann-Schluck heb ik vervolgens voor het eerst kennis gemaakt met Husserl, waarover hij ook een cursus gaf.

Was het in die tijd evident om een cursus over Husserl te geven?

Dat was niet evident. Maar Volkmann-Schluck vond dat hij als Heideggeriaan ook een cursus over diens achtergrond moest geven, waartoe natuurlijk Husserl behoorde. Husserl werd er zeer kritisch besproken, overigens niet ten onrechte. Zijn kritiek op Husserl was valabel. Maar ik heb vervolgens Heidegger wat verlaten omdat ik een doctoraatsthesis over Leibniz wilde maken. Ik meende dat, indien Heidegger heel de moderne filosofie interpreteert als een metafysica van de subjectiviteit, dit toch wel bij Leibniz moest waargemaakt worden. Als er iets een metafysica van de subjectiviteit kon zijn, dan was het toch wel Leibniz, zo dacht ik. Ik merkte echter (*verontwaardigd uitroepend*): 'Dat klopt allemaal niet! Leibniz is niet onder te brengen in een metafysica van de subjectiviteit'; en wat Heidegger vertelt over Descartes klopt ook niet. Bijna gelijktijdig kreeg ik in 1950 de eerste delen van de Husserl-reeks in handen. Husserl en Heidegger werden altijd samen voorgesteld. Maar voor Husserl was filosofie altijd besmet met wat hij 'objectivisme' noemde. Al vroegtijdig is me opgevallen dat Husserl zich vergiste wanneer hij stelde dat Descartes ook objectivist was. Deze gedachte is algemeen gangbaar geworden sinds Hegel. Hegel heeft het subjectivisme goedkeurend zo geïnterpreteerd en dat is zo gebleven. Je kunt daar nauwelijks iets tegen doen. Om nog maar te zwijgen van Spinoza als een metafysica van de subjectiviteit. Het is absoluut belachelijk dat te beweren. Ik herinner me dat, toen ik intussen al in Keulen was, ik tegelijkertijd de delen van de *Husserliana* – de *Cartesianische Meditationen*, *Die Idee der Phänomenologie* (vijf lessen die men heeft geselecteerd om een bredere verspreiding te bewerkstelligen), en een heruitgave van het hoofdwerk *Ideen* in handen kreeg¹ – en tegelijkertijd verscheen het eerste boek van Heidegger sinds de jaren twintig, namelijk *Holzwege*. Het was op dat moment voor mij van belang die tegen elkaar af te wegen. In ieder geval – de Heidegger-invloeden zijn waarschijnlijk altijd gebleven, zo vind ik dat mijn vroegste werken zeker in een heideggeriaanse stijl geschreven zijn – was de ommezwaai voor mij volledig wanneer ik met het Husserl Archief te maken kreeg.

Alvorens verder in te zoomen op uw periode aan het Husserl Archief valt het op dat u, in de context van de naoorlogse filosofie in Duitsland, geen melding maakt van iets dat voor ons eveneens een ijkpunt betekent en dat reeds voor de oorlog bekend was geworden als de Frankfurter Schule. Ondanks het feit dat een historische verklaring wellicht gevonden kan worden in het feit dat velen van hen Duitsland ontvluchtten, is hun afwezigheid in uw werk, zeker gezien uw sociaal-maatschappelijke en marxistische interesse, opmerkelijk. Wat was de impact van de Frankfurter Schule in het naoorlogse Duitsland? Was u op dat moment met die Frankfurter Schule bekend?

Er was geen impact van hen op de filosofie in het algemeen. De uitdrukking *Frankfurter Schule* is eigenlijk in vele opzichten verraderlijk. Deze bleef beperkt en Frankfurt was allerm minst een prestigieuze universiteit. Ik weet niet wanneer ik voor het eerst van Horkheimer en Adorno hoorde. Misschien voor het eerst toen ik les gaf. Dat moet 1949-52 zijn geweest. Ik had er dus van gehoord, maar de doorbraak is pas vanaf 1968 gekomen. Dit alles is overigens verstrengeld, want Marcuse, waardoor de *Frankfurter Schule* in 1968 beroemd is geworden, was een leerling van Heidegger. Hij heeft zijn doctoraatsverhandeling gemaakt bij Heidegger over 'werk'. Hij heeft de aanhef van *Sein und Zeit* gebruikt om zich op een analoge wijze uit te spreken over wat *Arbeit* is. Het is paradoxaal, maar Heidegger had een aantal marxistische leerlingen. De meest bekende is een zekere Siegfried Landshut, die de eerste was die de filosofische jeugdwerken van Marx heeft gepubliceerd. Deze vroege geschriften werden trouwens door de officiële marxisten onderdrukt. In de grootste Marx-Engels-uitgave die hier bij mij staat, waren die geschriften oorspronkelijk niet opgenomen. Pas in de jaren 1970 heeft men dan de zogenaamde *Erganzungsbände* uitgegeven waarin deze teksten werden opgenomen.

*Er zijn al heel wat filosofen de revue gepasseerd, maar toch is de figuur waar u uw doctoraat uiteindelijk aan wijdt merkwaardig genoeg nog niet aan bod gekomen, namelijk Aristoteles. Voor alle duidelijkheid: u doctoreerde bij Volkmann-Schluck over de Metafysica Z van Aristoteles. In dit werk leerde u het aristotelische onderscheid tussen de metafysische begrippen 'voldoende grond' en 'noodzakelijke voorwaarde' kennen. In de rest van uw oeuvre speelt dit onderscheid een blijvende centrale rol. Buiten Heidegger, die al sedert het verschijnen van *Sein und Zeit* (1927) met Husserl overhoop lag, is er niet onmiddellijk een historische link met de fenomenologie. Wat was bij aanvang de opzet van uw studie van Aristoteles? Was uw doel om Aristoteles als dusdanig te onderzoeken of was het de opzet om een verband te zoeken tussen Husserl en Aristoteles?*

Het lag toch enigszins anders. Ik heb daarjuist gesproken over het feit dat

omtrent subjectiviteit en het subjectiviteitsbegrip nogal wat misvattingen bestaan. De eigenlijke ondertitel van mijn doctoraatsverhandeling luidt *Studies over de ontologie in de filosofie van het subject*. Daar moet ik onmiddellijk aan toevoegen dat het niet over het subject gaat zoals het dagdagelijks en in de filosofie wordt gebruikt, maar dat ik aanknoop bij de oorspronkelijke betekenis van het woord. ‘Subject’ betekent ‘onderworpen’. Die betekenis is nu nog aanwezig in de uitdrukking: *I’m the subject of her majesty the queen*, ‘een onderdaan’, of in *le sujet de ce livre*, het ‘onderwerp’. *Le sujet* was ook een ‘leerling’ of een ‘patiënt’, de betekenis die het woord oorspronkelijk had in de psychologie. Bij Thomas van Aquino lezen we “subjectum esse, pati, recipere” (*De ente et ess. V, nvdr*). Subject zijn is lijden – niet noodzakelijk in de zin dat dit pijnlijk moet zijn –, ondergaan of ontvangen. Dit zijn voor Thomas alle drie kenmerken van eindigheid. Maar ‘subject’ heeft nog een andere achtergrond. Het is namelijk één van de vertalingen van het Griekse *hypokeimenon*. Dat is de aristotelische term waarover ik het dan heb en het heeft ook nog een ‘strengere’ betekenis: namelijk het ten grondslag liggende. Ik heb uit deze studie van het begrip *hypokeimenon* begrepen dat Aristoteles de meest scherpe kritiek op Heidegger is die er bestaat. Aristoteles zou zeggen: die hele Heidegger is *hypokeimenon*-logica, namelijk voorwaarde-logica. De pre-socratische filosofie was eigenlijk *hypokeimenon*-filosofie waar Aristoteles van af wilde en bekritiseerde. En deze kritiek geldt ook voor Heidegger. Dat is de inhoud van die studie geworden. Het eerste hoofdstuk, ‘Begrip en ontologie van het subject’, was oorspronkelijk gericht op het subjectbegrip bij Aristoteles. Maar dat hoofdstuk werd dermate uitgebreid dat het een volwaardige doctoraatsverhandeling werd. Het tweede deel, dat Thomas van Aquino behandelt, bestaat nog steeds. Ik heb een versie in de kelder liggen. Nog andere delen over Descartes, Leibniz, Spinoza en Kant zijn op andere manieren, versnipperd gebruikt geweest.

Bij Husserl is het ook zo gelopen. Versnipperde aantekeningen over verschillende onderwerpen werden overgemaakt aan leerlingen die daarvan een boek moesten maken. Dat is echter één keer gelukt, namelijk met *Zeitbewusstsein* dat in opdracht van Husserl door Heidegger onder de titel *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1928) werd uitgegeven. Later heb ik dat heruitgegeven (*Husserliana* Band X, nvdr). Een tweede voorbeeld is Ludwig Landgrebe (1902-1991), een leerling van Husserl. Hij kreeg materiaal over het onderwerp ‘ervaring en oordeel’, dat door hem effectief werd uitgegeven onder de titel *Erfahrung und Urteil* (1939). Maar Husserl was met het voorlopige eindresultaat van Landgrebe niet tevreden. Husserl stelde voor om een leidraad te schrijven. Hij schreef een inleiding en toen die klaar was, was het zelf een boek geworden, namelijk *Formale und transzendente Logik* (1929). Husserl schreef bladzijden en bladzijden vol in stenografie. De tussentitels in zijn werken zijn meestal niet van hem. Dat heeft

hij aan zijn leerlingen overgelaten. Overigens, we zijn bijna zover dat de heruitgave met de Husserl-reeks bijna voltooid is. Daar staat ze (*wijst naar de boekenkast voor hem, nvdr*): vier boekenplanken vol, eenenveertig delen van het zogenaamde verzamelde werk. Eigenlijk is het nog veel meer, want sommige genummerde delen omvatten meerdere boeken. En dan staan daar ook nog de *Materialien*, die niet echt kritisch zijn uitgegeven, maar louter een reproductie van manuscripten zijn – in totaal vijfenveertig delen! En voor zover ik weet van Ullrich Melle (*huidig directeur van het Leuvense Husserlarchief, nvdr*) moeten er nog twee komen. Een eerste met als titel *Grenzprobleme der Phänomenologie*, dat al lang bij de drukker ligt, maar nog niet verscheen, en als tweede de manuscripten die aan de basis lagen van het daarnet genoemde *Erfahrung und Urteil* dat door Landgrebe werd uitgegeven. Die werden na de dood van Husserl in 1939, onder de titel *Studien zur Struktur des Bewusstseins*, uitgegeven. Wat die manuscripten betreft waarop Landgrebe zich beroept, ik heb me daar, toen ik het Archief nog kende, eens in verdiept en dat leek me eigenlijk pure Husserl te zijn. Daar was zeer weinig aan veranderd. Landgrebe heeft dit werk geschikt, de titels geplaatst en kleine overgangszinnetjes geschreven, enzovoort, maar dit werk is puur Husserl. Ik weet dus niet of het niet een soort afbraakwerk is als men nu de manuscripten die aan de basis daarvan liggen opnieuw uitgeeft. En daarmee ben ik meteen al bij één van mijn bezwaren tegen die uitgave.

Aan het Leuvense Husserlarchief

In 1952 begon u als vijftientwintigjarige onderzoeker te werken op het Leuvense Husserlarchief, dat op dat moment nog steeds onder leiding stond van Herman Van Breda. Reeds het jaar erop verscheen jouw eerste artikel met Van Breda, getiteld 'Aus dem Husserl-Archiv zu Löwen' (Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, 1953). In 1956 verscheen ook jouw eerste transcriptie van Husserls werk in de Husserliana reeks. Dit was de zevende band: Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte. In 1959 verscheen het tweede deel van die Erste Philosophie. Klopt dat?

Ja en neen (*lacht*). Mijn eerste uitgave was *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* (1954). De officiële uitgever was Walter Biemel (1918-), mijn voorganger in het Husserl Archief. Walter Biemel en ik hebben eigenlijk geruild. Biemel is gaan werken in het toen net opgerichte Husserlarchief te Keulen. Hij had reeds de grote lijnen van de *Krisis* vastgelegd en had de manuscripten die in dat deel moesten worden opgenomen, aangeduid. Het echte werk, het monnikenwerk om er effectief een boek van te maken, dat hebben zijn vrouw, Marly Biemel, en ik gedaan. Met als gevolg dat de *Krisis* een boek is dat ik waarschijnlijk zes- of zevenmaal heb gelezen (*schaterlacht*).

Hoe werd de keuze gemaakt bij het uitgeefproces? Zat daar naar uw aanvoelen een bepaald 'concept' achter? Of hoe verliep dat precies?

Er wordt altijd gezegd dat er geen concept achter zit. En dat is waar, maar ook alweer vanuit een topische onwaarheid (*lacht*). Op het moment dat het Husserlarchief van start ging, was Husserl reeds half vergeten. Men kan dat niet enkel toeschrijven aan de nazi's. Intussen was men andere wegen opgegaan. De kennismaking met Husserl voor het grote publiek gaat terug op de *Göttinger Schule*, maar later zijn zij hun eigen weg gegaan. Tevens werden ze door Husserl zelf genegeerd. Een ander spoor waren de neo-kantianen, die zich verkeerd verstaan voelden, en die nog steeds veel te zeggen hadden aan de Duitse universiteiten. Paul Gerhard Natorp (1854-1924) en Hermann Cohen (1842-1918) van de *Marburger Schule* en Wilhelm Windelband (1848-1915) van de *Südwestdeutsche Schule*, mensen die nu ook niemand meer kent, maar waarmee Husserl in verbinding stond, weliswaar ook steeds in een gespannen verhouding. Daarbovenop kwam dan nog eens dat de overgebleven Husserlaanhangers door Heidegger werden opgeslorpt. Zelfs Gerhard Husserl, de zoon van Husserl, die ik zeer goed heb gekend en een vader voor mij is geworden – hij heeft hier nog zijn dutje gedaan (*schaterlacht*) –, zei: 'Eigenlijk zijn wij allemaal heideggerianen'. Ook hijzelf dus. De leerlingen, Ludwig Landgrebe en Eugen Fink, waren beiden heideggerianen. Wie dat niet geworden is, is Edith Stein, een Joodse leerlinge van Husserl die in Auschwitz vermoord is. Ook dit spoor liep dus dood. Zij was assistente van Husserl en bekeerde zich tot het katholicisme. Ze is non geworden. Daardoor schortte zij haar werk op. Zij heeft later stichtelijke, katholieke boeken geschreven, onder meer over Johannes van het Kruis (1542-1591). Later heeft ze Duitsland verlaten (in 1938), zogezegd om zich een beetje in veiligheid te brengen, bij de Karmelietessen in het Nederlands-Limburgse Echt. Van Breda heeft haar daar tijdens de bezetting nog bezocht en gepoogd om haar – in de hoop om haar voor de nazi's te kunnen verbergen – naar België over te brengen. Maar in plaats van eigen beslissingen te nemen, meende zij haar overste te moeten gehoorzamen. Ze dacht in Echt veilig te zijn. Men moet echter zeggen dat die Nederlandse Karmelietessen haar schaateloos hebben uitgeleverd. Vermoedelijk is ze vanuit Echt via de Dossinkazerne in Mechelen naar Auschwitz gebracht. Zij droeg dat schijnbaar met de glimlach en met de uitroep: '*Alles für Deutschland*'. Zij leed plaatsvervangend voor het 'ware' Duitsland.

U hebt het zonet gehad over Van Breda. Deze man heeft blijkbaar niet enkel Husserls manuscripten gevrijwaard, maar heeft daarenboven ook door de keuze inzake de uitgave zijn stempel gedrukt op de loop van de geschiedenis van de filosofie, aangezien mensen als Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) die

uitgaven begonnen te bestuderen en onder hun invloed kwamen. Kan u nog iets meer zeggen over die editoriale keuzes?

Van de noodzaak van een concept was aanvankelijk geen sprake. Er waren voor de hand liggende uitgaven. Het eerste deel dat in de *Husserliana* verscheen, was *Cartesianische Meditationen*. Dat boek bestond, maar was enkel in het Frans door Emmanuel Levinas (1906-1995) en Gabrielle Peiffer² uitgegeven. De Duitse tekst was klaar, maar Husserl heeft die nooit kunnen publiceren. Sommigen, die onder andere naar Amerika waren uitgeweken, wachtten op dit boek. Weer anderen hadden een afschrift van die manuscripten. Vervolgens werd *Ideen* uitgegeven. Husserl had dat boek aangekondigd als bestaande uit drie boeken. Hijzelf heeft in 1913 enkel Boek I gepubliceerd. Maar Boek II en III lagen in zijn schuif. Waarom hij die zelf niet heeft gepubliceerd, weet ik niet, en ik ken ook niemand die het ooit heeft geweten, maar het is een werk dat voor een groot stuk door Landgrebe werd klaargestoomd. Husserl was er niet mee tevreden, maar het lag klaar. Overigens één van de eersten die dat manuscript in Leuven bestudeerde, was Merleau-Ponty, die voornamelijk door de *Ideen* II en III is beïnvloed. Deze werden dan in 1952 door Marly Biemel gepubliceerd. Zij ambieerde nooit een filosofische carrière, maar heeft veel belangrijk werk verricht. Daarnaast lag ook de *Krisis* te wachten. De eerste honderd bladzijden waren ooit gepubliceerd in een Joegoslavisch tijdschrift, een Duitstalig filosofisch tijdschrift onder de naam *Philosophia*, waarin Joden nog konden publiceren. Met de rest van de *Krisis* is Husserl niet meer klaargekomen. Wat deze verhandeling betreft, heb ik een beslissende invloed gehad. Het manuscript had een ondertitel, *Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, maar Biemel wou die schrappen omdat hij dacht dat een zoveelste inleiding de mensen zou afschrikken. Ik heb daarop gezegd (*met stemverheffing*): ‘Je kunt dat niet schrappen, dat is Husserls ondertitel’ (*schaterlacht*)! Als de mensen willen lachen om het feit dat Husserl het altijd over inleidingen had, laat ze dan maar lachen, meende ik. Maar Husserls manuscript is niet voltooid; het eindigt abrupt. Walter Biemel heeft dan gekozen om een paragraaf aan het slot toe te voegen, maar dat is niet koosjer. Tot zover lag de uitgave van de Husserl reeks voor de hand. Concept of niet, die werken moest verschijnen.

Nadien begon het moeilijker te worden, en dat viel samen met mijn rol, want voor de *Krisis* deed ik enkel ‘hulpwerk’ (*lacht*). *De eerste filosofie (Band VII en VIII, nvdr)* is dan het eerste dat ik echt heb uitgegeven. Het kwam op de volgende manier tot stand. Ik sprak al over *Ideen* en over het feit dat Husserl hier drie boeken had aangekondigd. Het derde boek had als titel *Ideen über Phänomenologie und phänomenologische Philosophie* en Boek I en II moesten handelen vanuit een zuivere fenomenologie. Boek III moesten handelen over de ideeën voor ‘een fenomenologische filosofie’, wat Husserls altijd onderscheidde als een andere taak. Dat boek heeft hij nooit geschreven! Waarschijnlijk was een later werk, *Die Erste Philosophie* toch nog een poging om dat derde boek uit te

geven. Nu heb ik gezegd dat Marly Biemel Boek II en III heeft gepubliceerd, maar de tweede helft van Boek I is in de Husserl-reeks Boek II geworden en Boek II uiteindelijk Boek III. In die zin is het door Husserl bedoelde Boek, met als thema een fenomenologische filosofie, nooit uitgewerkt. Ik heb de transcriptie *Ideen* natuurlijk moeten collationeren, maar de eigenlijke transcriptie is van Landgrebe en is nog tijdens Husserls leven gemaakt. Husserl zelf bereidde die uitgave voor, maar ik moest vervolgens nog werken met de talloze verbeteringen, tussenschuivingen en -blaadjes, enzovoort, om het dan met de schrijfmachine te typen. Ik moet zeggen dat er ook enige persoonlijke invloed aanwezig was. Enerzijds waren er de objectieve gegevens die ontbraken om lacunes te sluiten, maar anderzijds was het zo dat Husserl al doordrongen was door Heidegger en zijn geschiedenis van de filosofie, die verspreid en veelal aanvaard werd én tot op vandaag nog steeds aanvaard wordt. Zelfs mensen die geen heideggeriaan zijn, zijn veelal beïnvloed door Heideggers visie op de antieke en de moderne filosofie. Bijvoorbeeld Jaap Kruithof, die nooit toegegeven heeft dat hij Heidegger heeft gelezen. Maar natuurlijk heeft hij hem wel gelezen. Ik vond het daarom belangrijk om Husserls visie op de geschiedenis van de wijsbegeerte bekend te maken en daartegenover te stellen. Dit was dan een beetje mijn persoonlijk perspectief. Het eerste gedeelte van *De eerste filosofie* heet *Kritische Ideengeschichte*, en is een poging om de plaats van de fenomenologie – in Husserls visie uiteraard – in de geschiedenis van het Westerse denken aan te duiden. Dit is nauw verbonden met het tweede gedeelte dat dan een theorie van de fenomenologische reductie werd en dat eigenlijk de idee van een fenomenologische filosofie naar voor moest brengen. Maar eigenlijk is het zo dat met Band VI, de *Krisis*, de evidente opdracht van het Husserlarchief werd voltooid en is het zo dat, en zeg maar rustig met mij, het schipperen begon.

Daarna was de vraag om de zogenaamde *Forschungsmanuskripte* van Husserl publiek te maken. Er was een hele mythe omtrent die – ik geloof – veertigduizend bladzijden stenografie. De kleine bladzijden vol stenografie omvatten ongeveer evenveel als op een gedrukt blad staat, maar let wel: als hij op vakantie was, gebruikte Husserl bijvoorbeeld ook kalenderblaadjes als manuscript (*lacht*). Belachelijke manuscripten! Of briefomslagen. Overal moest hij op schrijven. De grote moeilijkheid was: hoe in godsnaam deze *Forschungsmanuskripte* toegankelijk maken? Het was dan een beetje mijn povere idee om deze te bundelen met door Husserl uitgeschreven teksten, en dat waren dan meestal cursussen. En zo is de rest van de reeks tot stand gekomen. Op de voorpagina staat dan bijvoorbeeld *Vorlesung über Phänomenologische Psychologie*, maar de eigenlijke bedoeling was altijd om met deze tekst een inleiding te geven bij de *Forschungsmanuskripte* die dan als bijlagen gepubliceerd werden, wat ergens toch wel misleidend was. En daar begint het dan natuurlijk moeilijk te worden. Ik zou zeggen: ‘Kijk, daar staat nu de bijna

volledige gepubliceerde uitgave'. Ik ben een van de weinige mensen op deze planeet die de volledige uitgave bezitten (*lacht*). Niemand die dat allemaal koopt. Ik ben het blijven krijgen omdat ik een aantal jaren de wetenschappelijk leiding had van de uitgave, wat iets is dat je misschien niet weet.

Vanaf wanneer tot wanneer had u de wetenschappelijke leiding?

Na de dood van Breda (*in 1974, nvdr*) kwam er de opvolgingsvraag. Er was één kandidaat: Karl Schuhmann (1941-2003). Die zou daarvoor waarschijnlijk geschikt geweest zijn, maar hij was – op dat moment tenminste – een onmogelijk mens. Men kon met die man niets aanvangen. Hij was vreselijk eigengereid, bombastisch, autoritair en zeer ambitieus. Hij was een getalenteerde man. Ik heb hem zelfs aanbevolen voor de leerstoel in Utrecht die hij dan heeft gekregen, maar als wetenschappelijke leider van de Husserl uitgave kon men zich hem niet voorstellen. Hij kon niet met mensen samenwerken. Ik was één van de kandidaten, maar er werd gezegd: 'Als Boehm de leiding neemt van het Archief gaat het morgen naar Gent en overmorgen naar Wallonië' (*schaterlacht*) (*in 1974 was Boehm intussen – sinds 1967 – aangesteld aan de Universiteit Gent, nvdr*). Dat waren de voorstellingen die toen circuleerden (*lacht onverstoorde verder*). Het zou natuurlijk nooit in mij zijn opgekomen om het Archief naar Gent te verplaatsen, om nog maar te zwijgen van Wallonië. Ik had natuurlijk goede Waalse vrienden, ook in de filosofie, met wie ik nog had samengewerkt in het Husserlarchief. Maar, ik heb dat dan besproken met Sam IJsseling, en ik heb zelf ook geïnsisterd op het feit: 'Als directeur van het Husserlarchief heb je een Leuvense professor nodig'. Niemand anders kan dat doen. Die professor moet immers ter plaatse kunnen zijn om de belangen van het archief te verdedigen en ook om de positie van de universiteit ten opzichte van het archief te kunnen vertegenwoordigen. 'Dat kan ik niet doen, dat moet iemand uit Leuven zijn', stelde ik. Iemand die vertrouwd was met de fenomenologie, hoewel ook sterk heideggeriaans beïnvloed, was Sam IJsseling. Deze laatste heeft dan vervolgens gezegd: 'Goed, maar dan moet jij de wetenschappelijke leiding van de uitgave opnemen'. Daartoe was IJsseling immers niet in staat. Hij kende dat Archief niet, hij kon geen stenografie lezen. Hij was niet geïnteresseerd in Husserl. Maar wij hebben zeer goed samengewerkt gedurende een aantal jaren. Het enige manco was dat mijn rol als wetenschappelijke leider door Leuven zoveel mogelijk werd verdoezeld.

U hebt die wetenschappelijke leiding dus opgenomen in 1974. Tot wanneer hebt u dan de facto die wetenschappelijke leiding gehad?

Ik zou dat niet weten (*lacht*). De opvolger van IJsseling (*vanaf 1997, nvdr*) was Rudolf Bernet en de hoofdmedewerker was Melle, die natuurlijk *absoluut* betrouwbaar was. Er zijn, denk ik, slechts een beperkt aantal mensen geweest die

dat archief écht door en door hebben gekend, elk in hun verschillende tijdsperiode, natuurlijk, namelijk achtereenvolgens: Marly Biemel, ikzelf, mijn opvolger Iso Kern en Ullrich Melle. Vanaf het moment dat Melle er was, en Bernet hem kon laten werken, was mijn rol niet meer nodig. Het is altijd zo geweest dat de feitelijke leiding in handen was van iemand anders dan diegene die het officieel deed (*glimlacht*). Nu heeft Ullrich Melle (*die directeur is sinds 2007, nvdr*) daar verandering in gebracht (*lacht*). Toen ik hem belde om hem te feliciteren, vertelde hij me dat hij daar eigenlijk geen zin in had, maar het niet anders kon (*schaterlacht*).

Er werd dus eigenlijk nooit formeel daaromtrent iets afgesproken. Het groeide als het ware allemaal organisch.

Ja, als het werkte, werkte het (*aarzelt*). Maar, wat me toch voornamelijk bezig houdt is: 'Dat staat daar nu allemaal'. Wat hebben we daar nu aan?

Hoe zou u zelf vandaag die waarde inschatten van die reeks? Welke impact heeft die reeks nu gehad? Wat is haar rol geweest en welke rol heeft die uitgave nog te spelen in de toekomst?

Ja, wie zou daarmee nu kunnen werken? Je kunt dat niet beheersen. Er zijn bibliotheken en er is ook het internet. Misschien zal het daar ooit allemaal verschijnen. Maar, dat neemt het hoofdprobleem niet weg: de reeks is te uitgebreid. De noodzaak aan selectie is over het hoofd gezien, en daarmee refereer ik nog eens naar het topisch vraagstuk. Men doet dit ook met andere filosofen. Overal vind je dergelijke staatsbegrafenissen. De meest bekende is de Marx-Engels-uitgave die daar staat (*wenkt opnieuw naar de imposante boekenkast, nvdr*). Die staat daar niet omdat ik een marxist zou zijn, maar mijn moeder stuurde me elk deel dat verscheen vanuit Leipzig op. Maar het is minder omvangrijk dan het lijkt, want er waren twee auteurs en ook de briefwisseling is erin opgenomen. De uitgave is trouwens in niets te vergelijken met de *Husserliana*. Ik was hoofdmedewerker, wat niets betekende, want meestal was ik er alleen. In tegenstelling hiermee was men in het instituut in Oost-Berlijn met honderd medewerkers aan de slag. Ze zijn daar met dezelfde staatsbegrafenis begonnen, die dan met de DDR is ingestort. Die uitgave gaat nog steeds, maar op een ontzettend traag tempo, voort. En zo zijn er nog. Ik denk aan de meest verspreide Hegel-uitgave. Ook daar maken ze een mammoetuitgave van. Alles moet erin. En dan heb je Fichte, nog zo'n mammoetuitgave. De enige die echt betrouwbaar is, maar die ik niet bezit, is de Spinoza-uitgave. Ik heb die voortreffelijke vierdelige uitgave nog kunnen bemachtigen voor het Filosofisch Seminarie. Dat is een voortreffelijke uitgave waar alles instaat.

Kan men dan stellen dat men voor het uitgeven van een filosofisch werk eigenlijk de filosofische vraag opschort?

Ja, en zo is het niet te doen. Zo maakt men het werk ontoegankelijk. Ik kan dat zeggen omdat ik er toch jaren van nabij bij betrokken ben geweest. Een deel van de uitgave heb ik niet gelezen, en dat heeft heus niet enkel met mijn slechte ogen te maken. En dat moet toch iedereen zo vergaan. Je gaat dat toch enkel lezen om een dissertatie of een artikel te schrijven. Behalve het omvangsprobleem is er nog één. Dat wat we tot stand gebracht hebben, daarvan moet men toch zeggen: 'Dat is toch een chaos'. Eigenlijk weet je als zogenaamd Husserlkenner niet in welk deel je wat moet zoeken. Onze poging om die zogenaamde *Forschungsmanuskripte* uit te geven en toegankelijk te maken, is mijns inziens volledig mislukt.

Ullrich Melle benadrukt inderdaad zelf ook dat de hele oefening idealiter zou moeten worden overgedaan.³ Indien u dit zou moeten doen, vanuit welk topisch perspectief zou dit moeten gebeuren? Welke richting zou u daarvoor aanwijzen?

Ik denk dat men van het idee van een werkuitgave beter eventjes afstand neemt. Men zou twee dingen moeten stimuleren. Ten eerste moet men een register ontwikkelen waarbij men probleemgericht kan zoeken naar de passages waar er over een bepaald onderwerp iets kan worden gevonden. Als het maar zoiets zou kunnen worden als het *Kant-Lexicon* (1930) van Rudolf Eisler (1873-1926). Zoiets bestaat ook voor Nietzsche, nog zo'n staatsbegrafenis. Daar is de chronologie evenwel geen probleem, zoals dat bij Husserl nog een bijkomend probleem is. Bij Nietzsche, waarvan men alles bladzijde per bladzijde heeft afgedrukt, was er een chronologie, zij het een omgekeerde. Het overgrote deel van Nietzsches werk was opgetekend in gedateerde notitieboeken. Het enige wat men laattijdig opmerkte, is dat de chronologische volgorde van Nietzsche de omgekeerde is van diegenen die men heeft afgedrukt. Nietzsche schreef in zijn notitieboeken van achteren naar voor (*schaterlacht*). Het tweede punt, volgend op die index, is dat men de opdracht zou moeten geven om op basis van die index een thematisch overzicht te maken waarbij men een samenvatting maakt van Husserls ideeën op een bepaald terrein, met verwijzing naar de uitgave zoals die nu voorligt. Want dat is natuurlijk het enige voordeel van die uitgave: niemand moet stenografie of getypte bladzijden lezen. Alles wat gedrukt is, zou men zo voor een overzichtelijke periode en een overzichtelijke thematiek kunnen afbakenen. Men zou boeken kunnen maken over verschillende onderwerpen, met telkens als aanhangsel een drietal van Husserls belangrijkste werken daarover. Maar men moet de idee verlaten dat alles wat Husserl schreef voor de Husserlstudie zou zijn gemaakt. Husserl schreef niet om inzicht te geven in de ontwikkeling van zijn denken. Hij heeft wel gedacht dat dit alles ten dienste zou kunnen worden gesteld van de intellectuele activiteit in het algemeen. Het is toch

niet interessant om te stellen dat bepaalde zaken die Husserl in zijn *Krisis*-verhandeling ontwikkelt reeds terug te vinden zijn in een cursus van 1910-11, zoals ik in een artikel heb uitgewerkt. Op zich is dit leuk, temeer daar je weet dat die cursus voorafgaat aan *Ideen*, terwijl men stelt dat de *Krisis* een hele ontwikkeling impliceert ten opzichte van *Ideen*.

Overigens, wat amusant is om weten: mijn Zwitserse vriend Eduard Marbach (1943-), één van de grote kenners van Husserl, is aangezocht door een Duitse uitgever om een Husserlhandboek samen te stellen, met de uitdrukkelijke vraag om daarbij de klemtoon te leggen op het door Husserl zelf uitgegeven werk (*lacht*). Men heeft daar dus ook al opgemerkt dat er iets uit de hand is gelopen. En je hebt natuurlijk altijd de neiging om alles wat je deed nog een beetje beter te willen doen. Maar dat is hoogstens interessant voor de Husserlstudie, maar toch niet voor de fenomenologie.

Wat is dan vandaag concreet de toekomst van dit werk voor de fenomenologie? En, misschien ook: wat is de toekomst van de fenomenologie überhaupt?

Dat zie ik eigenlijk zeer grootschalig (*lange stilte*). Ik denk immers dat onze hele Westerse traditie tot op vandaag is gedomineerd door wat ik 'het objectiviteitsideaal' noem. Dat objectiviteitsideaal gaat, topisch beschouwd, aan de werkelijkheid voorbij. Dit idee is afkomstig uit de fenomenologie. Ik zie in een fenomenologische filosofie de enige aanhef voor een alternatieve intellectuele opstelling ten overstaan van dat objectiviteitsideaal en alle implicaties ervan. Wat als leidraad daarbij zou moeten dienen, zou inderdaad een uitwerking zijn van hoe bijvoorbeeld, de fenomenologische bijdrage in acht genomen, een natuurwetenschap van de toekomst er moet uitzien. Je hebt een andere aanhef: de ecologie, die men ook alweer kapot aan het maken is. Of, de psychoanalyse. Op dergelijke terreinen moet men, onder meer met behulp van husserliaans werk, hervormingen inleiden. Wie voor mij in deze belangrijk lijkt te zijn, is Aron Gurwitsch (1901-1973), een veel te weinig gerespecteerde en bestudeerde denker, en natuurlijk Maurice Merleau-Ponty, die in feite meer leerling van Gurwitsch dan van Husserl was, zonder dat ooit geweten te hebben. Gurwitsch heeft tijdens zijn eerste emigratieperiode les gegeven aan de Parijse *École des hautes études*, en onder zijn leerlingen waren Jean-Paul Sartre (1905-1980) en Merleau-Ponty. De Husserl van Merleau-Ponty is deze van Gurwitsch, wat natuurlijk historisch-filosofisch interessant zou zijn om daar verder op in te gaan. Maar daarmee wijken we van het onderwerp af. De grote lacune is en blijft natuurlijk dat Husserl zelf de *Ideen* nooit met een fenomenologische filosofie heeft afgewerkt. Dat blijft voor mij het grootste tekort in Husserls werk.

In uw tot nog toe laatste en nog niet verschenen werk Scheinbare Wirklichkeit: Zur Idee einer phänomenologischen Philosophie (2010), geeft u uitdrukkelijk aan

deze taak te willen ondernemen. U zoekt er naar een begrip van een fenomenologische filosofie en u eindigt daar met een sterke verwijzing naar Johann Gottlieb Fichte (1762-1814)? Fichte duikt regelmatig op in uw publicaties. Wat maakt dat Fichte zo interessant is en wat is zijn rol bij uw filosofische invulling van de fenomenologie?

Fichte was in de ogen van Husserl niet bruikbaar omdat dat allemaal constructie was. Dat was zijn mening. Hij dacht alles door concrete detailanalyses te moeten vervangen. Het was zijn zorg dat men veel te vlug naar het wereldbeschouwelijke toeging. Ik heb me daar uitvoerig mee ingelaten in een artikel over Husserl en het klassieke idealisme. Dat artikel, dat in het Frans is verschenen, is ook afgedrukt in het eerste deel van mijn driedelige *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie* (1968). Daar kan men zien dat Husserl enorm huiverig stond tegenover alles wat hij als filosofische constructie beschouwde: een deconstructief denken *avant la lettre*. Met Fichte heeft hij zich weinig beziggehouden. Ik geloof dat in één van de door mij niet gelezen uitgaven er aantekeningen te vinden zijn over Fichtes *Die Bestimmung des Menschen* (1800). Husserl heeft over dit werk gedurende de eerste jaren van de Eerste Wereldoorlog seminarie gegeven. Daar had hij eigenlijk, naar mij oordeel, wat meer het fenomenologische van Fichte moeten zien. Er bestaan natuurlijk meer voorgangers. Je kan natuurlijk ook Immanuel Kant (1724-1804) als voorloper beschouwen. Ik denk immers dat Kant er als eerste en enige erop gewezen heeft dat de waarheid van de moderne natuurwetenschap, indien ze een waarheid is, een topische en niet een objectieve waarheid is. De dingen onderzoeken in het licht van de *Grundsätze des reinen Verstandes* is niet te verantwoorden doordat de *Grundsätze* deze van de objectieve realiteit zijn, maar dat ze de veronderstelling zijn voor de wetenschappelijke wettenkennis. Dat je bijvoorbeeld niet kan zeggen dat al wat gebeurt causaal bepaald is, maar dat enkel bestudeerbaar en erkenbaar is wat causaal bepaald is. Met de rest kan en moet je je niet bezighouden. In de zin van René Descartes' (1596-1650) tweede regel uit de *Regulae ad directionem ingenii* (*citeert uit het hoofd in het Latijn, nvdr*): 'Circa illa tantum obiecta oportet versari, ad quorum certam et indubitatum cognitionem nostra ingenia videntur sufficere'. Wat een topische uitsluiting is. De eerste regel luidt (*citeert uit het hoofd*): 'Het doel van al onze inspanningen moet zijn ware en solide oordelen uit te spreken over al wat voorkomt'. Hier is geen topisch vraagstuk: al wat voorkomt, als je maar ware en solide oordelen hebt. In de tweede regel wordt die doelstelling beperkt tot 'dat wat je gaat bestuderen' en de rest is niet meer van belang. Chaïm Perelman (1912-1984) (*de in Polen geboren Belgisch filosoof, nvdr*) vertelde mij de volgende Joodse grap: 'Een jongetje is in het donker onder een lantaarn aan het zoeken naar iets. Een man komt langs en vraagt: ben je iets verloren? Het jongetje antwoordt: ja, mijn papa heeft me een vijftien frankstuk gegeven om bier te kopen, maar ik ben het kwijt. De man zegt: maak je maar geen zorgen, we

gaan het wel vinden. Na lang zoeken zegt de man: waar ben je dat stuk eigenlijk verloren? Daarginds, zegt de jongen. Maar dan moeten we toch *hier* niet zoeken, zegt de man. Waarop het jongetje antwoordt: maar ginds is het donker' (*lacht*). Zo is het met onze wetenschap gesteld: 'Ginds is het donker'.

Op de Gentse Blandijn

Aansluitend bij de kritiek op het objectivisme en het objectivisme-ideaal kan ook de vraag worden gesteld naar het statuut van de fenomenologie aan de Universiteit Gent. Als u daar in 1967 toekomt zijn de Gentse iconen – die iedereen kent – Leo Apostel (1925-1995), Jaap Kruithof (1929-2009) en Etienne Vermeersch (1934-). Wat was, gegeven het feit dat in Gent het zojuist genoemde objectivistische ideaal sterk heerste – en heerst – in de filosofie, uw positie precies?

Er moeten twee dingen duidelijk worden gesteld. Het is niet zo dat Apostel, Kruithof en Vermeersch front vormden tegen mij. Het ideaal van de wetenschap waarover u het heeft, was vooral Vermeersch. De rol van Apostel en Kruithof was toch een andere. Met Vermeersch kan ik niets beginnen en hij niets met mij (*droog*). Dat wat Vermeersch bedrijft, is voor mij geen filosofie en wat ik bedrijf, is voor Vermeersch geen wetenschap. In die zin, en dat heeft Apostel veelvuldig gezegd: 'Als dat wat Vermeersch bedrijft positivisme is, ben ik geen positivist'. Ik deelde met Apostel de opvatting dat er verschillende opvattingen waren over wat filosofie moet zijn en dat men nadien moet aantonen welke meer of minder de moeite waard is. Wij waren het er uitdrukkelijk over eens dat wat wij of zij dachten van wat filosofie is, dat dat van geen enkel belang is. Ik heb het nu even polemisch geformuleerd, en geef toe dat het een simplificatie is, net zoals Vermeersch mijn filosofie als onwetenschappelijk beschouwt. Dus Vermeersch was gewoon een andere oriëntering. Met Kruithof had ik de maatschappelijke betrokkenheid gemeenschappelijk. Met alle sympathie, maar die maatschappelijke betrokkenheid van Kruithof ging natuurlijk het filosofische te buiten. Dat was niet meer filosofisch, dat was partijdig, hoewel er geen enkele partij was met wie hij tevreden was. (*stilte*) Je moet ook voor ogen houden dat voornamelijk Apostel en Kruithof de titularissen van de massacursussen waren. Naar die cursussen moest iedereen en daar is natuurlijk ten dele hun populariteit aan te danken. Alle studenten van alle faculteiten moesten ethiek en logica volgen bij respectievelijk Kruithof en Apostel. Men heeft mij verteld dat, wat Apostel betrof, niemand er iets van verstond. Hij stond met de rug naar de aula, terwijl iedereen in het auditorium aan het roepen en het lachen was. Vermeersch heeft zijn populariteit natuurlijk niet te danken aan die verplichte cursussen. Op dat vlak waren wij op gelijke voet. Maar hij bezat de kunst om alles terug te brengen tot eenvoudige opmerkingen die iedereen kon verstaan. Hij was

eigenlijk de meest verstaanbare. Op dat terrein was Kruithof misschien zijn enige rivaal. Apostel was niet verstaanbaar, maar zeg dat niet tegen Apostel (*lacht*). Als ik begon te spreken over het *hypokeimenon* viel iedereen van zijn stoel. En na zes keer uitleggen, viel nog steeds iedereen van zijn stoel. Als je afwijkt van de heersende meningen ...

Verwijzend naar de maatschappelijke component in uw denken en uw interesse in het marxisme: is deze component zich pas beginnen ontwikkelen sinds uw aanstelling in Gent, of was die ook voordien al in uw denken aanwezig?

Neen, ook tevoren reeds. Trouwens, ik ben nooit marxist geweest, maar ik heb Marx altijd beschouwd als een zeer belangrijke denker. Hij was één van de weinige denkers die zich hebben bezig gehouden met de vraag waarmee we bezig moeten zijn. Die belangstelling begon direct nadat ik Marx' geschriften in handen kreeg. Na de oorlog ben ik bij mijn ouders in Leipzig teruggegaan. Het was kortstondig door de Amerikanen bezet, waarna de Russen kwamen. De Amerikanen moesten Saksen en Thüringen ontruimen en in plaats daarvan kregen ze West-Berlijn. Vanuit die positie was het interessant om na te gaan wat dat Russisch communisme precies inhield en welke vooruitzichten het had. Wat zijn de achtergronden? Wat zijn de vooropstellingen? Vanaf dit moment heb ik me daar intensief mee bezig gehouden. Ik heb nu nog wat marxistische literatuur die ik tijdens al mijn omzwervingen heb bijgehouden – ondanks het feit dat ik een deel ervan kwijt ben –, maar die interesse gaat dus lang aan mijn Gentse periode vooraf en staat daar compleet los van. Mijn Marx-interesse behoort tot mijn *Kritiek der grondslagen van onze tijd* (1977), waarin een lange Marxparagraaf staat. Ik heb daar erop gewezen dat Marx het wezen van kapitalisme het best onderkent. Maar Marx heeft het kapitalisme ook altijd gezien als een noodzakelijke fase in de geschiedenis van de mensheid. Het moest de basis te scheppen voor een hogere maatschappijvorm. Dat vertelde ik nog eens tijdens mijn laatste lezing in Gent (*op 21 november 2013, nvdr*). Ik pas mij dus niet aan door dat nu te zeggen. Het staat ook al in mijn werk uit de jaren '70.

In een interview uit de jaren 1990 (Veto, jaargang 22, nr. 2215) stelt u dat Marx interessant is omdat hij “een gans begrippenapparaat na[liet] om dat kapitalisme te analyseren”. In een ander interview uit diezelfde periode (Ons Erfdeel, jaargang 37, 204-213) stelt u: “Er zijn veel redenen om aan een einde van een tijdperk te geloven; de wereldtoestand is immers zorgwekkend”. We zijn nu twintig jaar later. Men spreekt over onze samenleving in termen van een ‘neoliberale samenleving’, waarbij binnen allerlei niet-economische terreinen een economische logica primeert. Is dat marxistisch begrippenapparaat nog steeds adequaat om het huidige tijds kader te begrijpen, of moeten we daartoe op zoek gaan naar een nieuw conceptueel apparaat?

Ik vind de benaming ‘neoliberalisme’ misleidend. Al wat men vandaag wil prijzen of afkeuren moet ‘neo’ zijn, zo lijkt het. Het woord ‘neoliberaal’ is opgekomen omdat er een tussenperiode was waar John Maynard Keynes (1883-1946) het voor het zeggen had. Keynes heeft de redding aangeboden aan de Amerikaanse staat om met de zogenaamde *New Deal* de crisis van de jaren 1930 te overwinnen. Keynes heeft de Amerikanen voorgehouden waar men in de Sovjetunie wel in geslaagd is. De Russen hebben de economische crisis immers vlug overwonnen. En, ‘neoliberaal’ betekent dus in feite dat de Amerikanen – in tegenstelling tot de Russen – al snel naar het ‘oude’ liberale principe van Adam Smith (1723-1790) en van David Ricardo (1772-1823) terugkeerden.

Dat is het soort kapitalisme dat Marx ook goedkeurde. Hij stelt dat het beantwoordt aan een transitorische noodwendigheid en dat het een historische missie heeft. Maar, en dat heb ik ook toen al gezegd (in 1974): hoe lang moet die overgangperiode duren? En, dat geloof ik ook, maar ik kan het echter niet aantonen, dat vele aspecten van de culturele teloorgang te maken hebben met het kapitalisme, zoals ik het nog steeds noem. De basisidee is immers toch één die onze cultuur overheerst, namelijk de doelmatigheid van de ondoelmatigheid. Men spreekt bijvoorbeeld onophoudelijk over het vraagstuk van de economische groei, de aangroei van de som van alle producten en diensten die voortgebracht worden, uitgedrukt in dollars. (*verheft zijn stem*) Wat dat moet zijn? (*stil*) Geen woord. Groei. Méér.

Tot slot

Enige tijd terug gaf u uw laatste lezing. Uw laatste manuscript over een fenomenologische filosofie (2010) ligt eveneens voor. Het is opvallend hoe u ondanks uw leeftijd tot op vandaag actief blijft. Wanneer we de door u uitgegeven delen van Husserls werk even buiten beschouwing laten, dan zien we hoe de meeste van uw boeken de voorbije tien jaar zijn verschenen. Wij denken aan Topik (2002), dat vertaald werd in het Nederlands (2012), Schets van een poëtiëk (2006), Tragiëk (2009) en het onafgewerkte, maar misschien één van uw interessantste werken: De dialectiek en het einde van de ontwikkeling (1978, 2005). Staan er nog (boek)projecten op stapel?

Neen, ik kan geen boeken meer schrijven. Dat heeft te maken met mijn slecht zicht, maar ook met het feit dat ik de dingen niet meer kan bijhouden. Ik heb wel nog het idee om een lezing te geven waar ik zelf niets zeg. Ik zou dat noemen: ‘Filosofische basisschool’. Wat ik zou doen, is een zes- of zevental citaten van Socrates tot Heidegger laten ronddelen en voorlezen, en intussen aan de mensen om commentaar vragen. Om zaken opnieuw in herinnering te roepen en ook om de idee dat al wat oud is voorbijgestreefd is, te counteren. Maar om dat te kunnen realiseren zal ik hulp nodig hebben.

Boehm doet ons omstandig zijn plannen uit de doeken. De hele geschiedenis van de wijsbegeerte, van Plato tot Heidegger passeert opnieuw de revue. Boehm is nog steeds diezelfde bevlogen man van weleer, zo blijkt, maar toch raakt hij stilaan zichtbaar vermoeid. Vermoeid, maar nog lang niet uitgeblust, zoveel is zeker. Het lijkt alsof we gesproken hebben met een getuige van de filosofische geschiedenis, die zelf als een monument in zijn vakgebied kan worden beschouwd. We verlaten langs de krakende houten trap het statige pand dat de Duitse emeritus hoogleraar ooit kocht van een Franse erfgenaam van de eigenaar. We nemen afscheid en lopen het duister in. ‘Ginds is het donker’. Kerststorm Dirk giert nog steeds door de Gentse binnenstad.

Noten:

1 We geven een overzicht van deze verschillende werken in de Husserliana reeks. De *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* vormen Band I uit deze reeks, *Die Idee der Phänomenologie* is Band II. Voor de *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomonologischen Philosophie* is de zaak wat complexer. Dit werk bestaat uit drie boeken. Een eerste boek die verscheen in drie delen: Band III, Band III,1 en Band III,2. Het tweede boek *Ideen* verscheen in Band IV. Het derde boek in Band V. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* verscheen als band VI.

2 Volgens Levinas was het Gabrielle Peiffer die hem in 1927-28 in contact bracht met het werk van Husserl. Zie: François Poirié & Philippe Nemo, *Emmanuel Lévinas aan het woord: 11 gesprekken*, Kampen, Ten Have, 2006, p. 32. In 1930 zou Levinas een proefschrift neerleggen over Husserl.

3 Zie: Jens De Vleminck, ‘Husserls fenomenologie als dam tegen het reductionisme van de positieve wetenschappen: In gesprek met Ullrich Melle’, in: *De Uil van Minerva*, 26 (2013), pp. 35-52.

HERINNEREN WAT ALTIJD MOGELIJK BLIJFT

Raf Debaene

In België en vooral dan in West-Vlaanderen worden tal van herinnerings- en herdenkingsmomenten aan WO I voorbereid of ze zijn al aan de gang. Dat roept de vraag op naar de zin van dergelijke herdenkingen. Waarom moeten wij ons de oorlog en bijhorende gruwel herinneren en herdenken?

In deze beschouwing richt ik mij vooral op de zin van de herinnering die plaats heeft via plechtige herdenkingen met een openbaar karakter. Zo laat ik heel het domein van de wetenschappelijke geschiedschrijving buiten beschouwing. Daarmee wil ik het grote belang daarvan helemaal niet minimaliseren, integendeel. Die geschiedschrijving is onmisbaar omdat een eerste voorwaarde voor een verantwoorde en zinvolle herdenking natuurlijk ligt in een zo juist mogelijke beschrijving van de feiten. Ik wil mij echter concentreren op die vormen van herdenking die gebeuren op initiatief van of ondersteund door de overheid en er expliciet op gericht zijn de burgers als een collectiviteit uit te nodigen om zich te bezinnen over en stil te staan bij de realiteit van oorlog. Het bestaan van die plechtigheden wijst heel uitdrukkelijk erop dat wij de herinnering aan dergelijke gebeurtenissen belangrijk vinden voor onze samenleving, voor onze cultuur, voor onze verhouding tegenover mekaar en tegenover andere naties. "De herinnering moet bewaard blijven voor het nageslacht, dit mag nooit worden vergeten..." is het motto. Het mag dan al waar zijn dat dergelijke plechtigheden ook economisch van belang zijn omdat ze de toeristische industrie stimuleren, het zou volkomen misplaatst zijn te veronderstellen dat ze enkel hierdoor gemotiveerd zijn of er zelfs maar een begin van verantwoording door zouden krijgen. Die plechtigheden willen impliciet of expliciet een boodschap brengen, iets teweeg brengen in ons bewustzijn, iets te zeggen hebben voor de hele mensheid. De wetenschappelijke geschiedschrijving onderscheidt zich hiervan doordat ze juist op haar hoede wil zijn voor dergelijke waardegeladen aanpak.

Mijn benadering is ook op een andere manier beperkt: de overwegingen die hier volgen gebeuren vooral vanuit de achtergrond van een confrontatie met militaire geweldpleging op burgers. Ik denk hierbij niet in de eerste plaats aan die burgerslachtoffers die men gemeenzaam catalogeert onder *collateral damage*, maar zij die het resultaat zijn van welbewust geweld, dat onder de categorie van oorlogsmisdaden kan vallen. De reden daarvoor is enerzijds eerder persoonlijk – ik ben betrokken bij de herdenking van de fusillade van een

tachtigtal burgers in Vinkt in mei 1940 – maar voornamelijk ook inhoudelijk: naar mijn mening stelt zich hier het probleem van de herinnering aan de oorlog het prangendst. Waar we voor de militaire dood immers allerlei woorden hebben om de gebeurtenissen te duiden (moed, plicht, opoffering, helden...) en er een misschien wel denkbeeldige zin aan te geven, is dat in het geval van burgers niet zo. Doden en gedood worden behoort tot de normale militaire logica: elke gesneuvelde militair sneuvelde op het veld van eer, een soldaat moordt niet maar schakelt de vijand uit, omdat een oorlog geen zinloos geweld is. Misdaden tegen de burgerbevolking, of ze nu doelbewust van hogerhand gepland zijn zoals in Oradour, Lidice, Marzabotto of Dresden of eerder lokale uitwassen van geweld zijn zoals in Vinkt of My Lay, horen in die militaire logica niet thuis. Zij zijn dan ook randfenomenen die op het eerste gezicht niet wezenlijk zijn voor de oorlog. Zo wordt het toch graag voorgesteld, hoewel het aantal moordpartijen op burgers niet gering is, noch in WO I, noch in WO II; en ook daarna lijkt het niet af te nemen, in conflicten zowel binnen als buiten Europa, waarbij het risico op collateral damage zonder veel bezwaar erbij wordt genomen.

We zien daarnaast wel dat herinneringen aan WO I ook meer en meer de slachtofferrol van de militairen benadrukken: de ontmenselijkende gruwel binnen de loopgraven, de onterechte terechtstellingen van eigen manschappen ‘om een voorbeeld te stellen’, een legerleiding die onmogelijke tot mislukken gedoemde opdrachten geeft en helemaal geen rekening lijkt te houden met de eigen verliezen, waarvoor de eigen manschappen kanonnenvoer waren, de miskenning van shellshock... De vergelijking met en toenadering tot de burgerslachtoffers is heel zeker relevant en terecht, omdat er niet veel verbeelding nodig is om in te denken dat ook soldaten, en al zeker dienstplichtigen, geen geboren helden zijn die onvervaard, spontaan en enthousiast hun leven willen offeren voor de door anderen goed verklaarde zaak. Ook al namen een aantal vrijwillig dienst – naar onze hedendaagse mening opgejut door propaganda –, ook al geloofden ze in het begin misschien in idealen, ze werden door de langdurigheid van de feiten wel ontnuchterd.

Toch kan die benadering ons ook op een misleidend spoor brengen: ze legt de focus op het slachtofferschap, het ongewilde, waardoor natuurlijk de actieve kant buiten beschouwing wordt gelaten. Maar daarover verder meer.

De vraag naar het waarom van de herdenking van dergelijke gebeurtenissen toont aan dat het feit op zich van dergelijke herdenking of de traditionele wijze waarop het tot nu toe gebeurde, niet langer evident is. Wat is er veranderd?

De nationalistische militaire herdenking...

Traditioneel was een eerste belangrijke beweegreden het patriottische of

nationalistisch motief. De herdenking staat dan vooral in het teken van de nationale eenheid en grootsheid. Onveranderlijk hebben militairen er moedig gestreden in bittere gevechten met een quasi onoverwinnelijke vijand. Zelfs al hebben ze op dat moment de slag niet gewonnen, toch heeft hun hardnekkige weerstand een belangrijke bijdrage geleverd aan de uiteindelijke overwinning. Ze zijn nooit zomaar domweg omgekomen maar ze hebben hun leven gegeven voor de goede zaak. Ze zijn een voorbeeld voor de natie en de natie is hun dankbaar, want aan hen hebben wij onze huidige vrijheid en ons geluk te danken. Ongetwijfeld treuren wij om zoveel vergoten bloed, maar er kan geen twijfel aan zijn dat de zaak het waard was. Zelfs als de zaak niet gerealiseerd werd of is, was ze het nog waard en draagt de herdenking bij aan de vervulling ervan.

In dat verband is het opschrift van de eerste Ijzertoren: “Hier liggen hun lijken als zaden in ‘t zand, hoop op den oogst o Vlaanderland” uiterst illustratief. Geen voorbeeld kan duidelijker tonen hoe dergelijke vorm van herdenken de militaire dood en dus ook het militaire geweld met een ultieme zin wil beladen en daarbij respectloos en gedachteloos (Hannah Arendt) voorbijgaat aan de poel van ellende die de realiteit van de oorlog was. De weerloze doden worden zonder veel omhaal gebruikt voor een doelstelling waar niemand van weet of ze er ook maar iets om gaven. De lijken zijn zaden geworden, blijkbaar doelbewust gezaaid met het oog op een oogst die voorbestemd is voor het Vlaamse land. Wie de zaaier was, of het zaad erop gebrand was te worden gezaaid of welgemutst zichzelf zaaide, of er wel een uitzicht was op een oogst en of die oogst dan voorbestemd was voor wie ertoe aangezet wordt erop te hopen, zijn de vragen die niet worden gesteld. De gezwollen retoriek van deze verheven gedachte staat allicht de nuchtere landbouwersgedachte niet toe die stelt dat zand niet meteen de vruchtbaarste bodem is om in te zaaien. Toch is die gedachte wel ad rem als we bedenken dat de auteur van deze woorden enkele jaren later zonder meer collaboreert met de bezetter van dat dierbare Vlaanderland, een bezetter die het geweld verheerlijkte.

Hier past de bedenking van Laurent Binet in zijn boek over de verzetslui die Heydrich wisten te doden: “De doden zijn dood en het maakt hun niet uit of hun eer wordt bewezen. Het is voor ons, de levenden, dat het iets betekent. De herinnering heeft geen enkel nut voor hen die ze eert, maar ze dient degenen die zich ervan bedienen. Met mijn herinnering bouw ik mijn identiteit op, met haar troost ik me.”¹ Als je dit citaat hard leest, is het natuurlijk ontluisterend. Toch geeft het precies aan wat de tot hier toe geschetste vorm van herdenking doet. Ze bedient zich van de gesneuvelden en geeft er een betekenis en een zin aan die past binnen de eigen doelstellingen van patriottisme en nationalisme. Die zin kan dan eventueel vertroostend werken, hoewel de bekommernis om troost niet altijd even duidelijk aanwezig is in dergelijke herdenkingen.

...overtuigt niet langer

Dergelijke nationalistische en militaristische herdenking is vandaag nauwelijks nog te vinden of denkbaar. We leven niet langer in een tijd waarin oorlog verheerlijkt wordt. Oorlog verschijnt nu als een niet vermeden en in het beste geval onvermijdelijk kwaad, dat alleen maar kan worden gerechtvaardigd door een groter dan het 'egoïstisch' nationaal belang. Overigens kon ook een nationalistische of patriottische herdenking niet puur eng patriottisch of nationalistisch zijn: in het licht van het universalisme van de moderne tijd moest ook oorlogsgeweld kunnen worden verantwoord door universele waarden. De strijd was gestreden in naam van de vrijheid, in naam van het zelfbeschikkingsrecht van de volkeren, in naam van de integriteit van elke natie, kortom in naam van een rechtvaardige zaak die door de vijand in het gedrang werd gebracht.

Daar komt nog bij dat de transnationale verbanden (de vereniging van Europa) een al te nationalistisch discours en een al te sterk demoniserend vijandbeeld in de weg staan. Het werd alsmaar moeilijker om tegenover de huidige bondgenoten de vijandschap uit het verleden weer op te rakelen.

Intussen groeide ook bij het grote publiek het bewustzijn van de onmetelijke omvang van de oorlogsgruwel en het aantal slachtoffers. Dat maakte het steeds moeilijker om een geloofwaardige zin te geven aan de gebeurtenissen. Hoe de dood van miljoenen soldaten ooit nog rechtvaardigen? Zelfs de uitroeiingskampen van de Nazi's in WO II of de misdaden in Nanking en het daaraan gekoppelde demonische karakter van de daarvoor verantwoordelijke toenmalige regimes verloren aan rechtvaardigingskracht, zeker toen meer en meer bleek dat in heel Europa maar weinig bezorgdheid was geweest om wat in Auschwitz gebeurde en duidelijk werd dat ook de overwinnaars zich met Dresden, Nagasaki en Hiroshima niet als regelrechte voorvechters van de menselijkheid hadden gedragen.

Van gemilitariseerde burgers ...

Naarmate de tijd vorderde en het inzicht in de realiteit van de oorlog rijper werd, klonk de militaire herdenkingsretoriek dus steeds holler. Doordat het aantal veteranen gestaag slinkt, was het overigens ook steeds minder nodig hen te sussen of een zekere genoegdoening te geven voor het gevaar dat zij hadden gelopen en de angsten en ontberingen die ze hadden doorstaan. Maar bovenal kwamen ook de burgerslachtoffers meer en meer ter sprake. Die pasten uiteraard helemaal niet in het beeld van een oorlog die om de juiste redenen en met de juiste motieven werd gevoerd en door opoffering van het eigen leven tot een

goed einde was gebracht.

De burgers die tijdens de oorlog het slachtoffer waren van moordpartijen, waren immers helemaal geen helden. Zij hadden helemaal niet de bedoeling het vaderland te dienen, de vijand te weerstaan of hun leven te geven op het veld van eer. Zij waren domweg op het verkeerde moment op de verkeerde plaats. Er was geen enkele reden denkbaar waarom zij bij het geweld werden betrokken en toch gebeurde het, al dan niet op bevel van of tegen de wil van de hogere legerleiding in. Hun noodlot overkwam hun, zonder aanwijsbare reden en zonder dat zijzelf of hun nabestaanden er ook maar de minste zin aan konden geven.

Het gevolg is dan ook dat voor herinnering aan dergelijke gebeurtenissen soms helemaal geen plaats was of dat het wachten was op een plaatselijk burgerinitiatief om de herinnering aan het gebeurde levendig te houden. Wat moest men immers aan met dergelijke stompzinnigheid, met dit zinloze geweld en deze doelloze en waardeloze dood? Of als men er toch aandacht voor had, was het om ze weer te gebruiken om de meedogenloosheid en monsterlijkheid van de vijand in het licht te stellen, zodat het oorlogsgeweld weer een andere rechtvaardiging kreeg. Eventueel kon de focus op dergelijke gebeurtenissen nog een ander doel dienen: ze kon de aandacht afleiden van de dubieuze rol van de eigen natie, zoals in Frankrijk Oradour kon bijdragen aan het vergeten van Vichy en in Italië de gebeurtenissen rond Marzabotto vooral in verband werden gebracht met de heldendaden van het verzet, waardoor het Italiaans fascisme naar de achtergrond verschoof.

Ook op andere manieren toont zich de onmacht om om te gaan met de moordpartijen op burgerlijke slachtoffers. Zo kreeg Oradour een Légion d'honneur toegekend en Vinkt kreeg het oorlogskruis met de palmen, militaire onderscheidingen die passen als een tang op een varken. Of de burgerslachtoffers werden martelaren genoemd, volkomen ten onrechte natuurlijk want die burgers stierven helemaal niet voor een of andere zaak.

... naar verburgerlijkte militairen

Maar waarom is het zo moeilijk de burgerslachtoffers een plaats te geven? Wat zegt die poging om ze in te lijven in de militaire logica? Is het omdat ze een dimensie tonen van de oorlog die er wezenlijk voor is en die we toch liever niet willen of wilden zien?

Inderdaad, de oorlog verschijnt altijd als gerechtvaardigd, ten minste toch voor één partij, namelijk de eigen partij, die ofwel om heel duidelijke redenen niet anders kon dan de wapenen opnemen ofwel niet anders kon dan zich verzetten tegen de onbetamelijke agressor. Zelfs als de oorlog niet gerechtvaardigd was, dan nog waren de militairen het wel: zij vervulden immers

hun plicht. De militairen zijn dan ook toonbeelden van moed en discipline die onbaatzuchtig het noodzakelijke geweld op zich nemen en de eigen burgerbevolking beschermen en zich beperken tot geweld tegen de vijandige militairen, maar niet tegen de vijandige burgerbevolking. In dat concept vormen de burgerslachtoffers natuurlijk een heel vervelende realiteit. Zij tonen niet alleen dat de oorlog er niet in slaagt de burgers te beschermen en ze buiten het geweld te houden, ze tonen evenzeer dat de militairen zich niet beperken tot doelgerichte en binnen de oorlogslogica zinvolle acties. Het mogen dan al onmenselijkheden zijn die begaan werden door de anderen, ze roepen toch het kwalijke vermoeden op dat ook de eigen rangen zich niet altijd strikt aan de militaire erecode hebben gehouden. Dat toont dan weer dat het militaire idee van een beheersbaar puur functioneel geweld niet strookt met de realiteit. Geweldpleging op burgers, moord en verkrachting komen in elke oorlog voor, bij alle partijen en wellicht meer dan ons bekend is, omdat veel dergelijk geweld met de mantel der liefde wordt bedekt of geminimaliseerd.

Maar dat inzicht leidt ook tot verdergaande ondraaglijke inzichten: zelfs binnen de militaire rangen grijpt het geweld op een onredelijke manier om zich heen. De executies van eigen soldaten om een voorbeeld te stellen, de strafcompagnies, de onmogelijke bloedverslindende opdrachten uit de eerste wereldoorlog zijn ons intussen welbekend. Is het niet naïef te denken dat die zaken sedertdien niet meer voorgekomen zijn?

En die burgers leiden ook nog tot een andere vraag: die militairen zelf, zijn die werkelijk zo moedig? Trekken zij onversaagd ten strijde voor het goede doel? Of is een niet onaanzienlijk deel van hen ook in een situatie terechtgekomen die zij nooit hadden voorzien en zeker nooit hadden gewild?

Onze voorstelling van en herinnering aan de oorlogsgebeurtenissen is dus vandaag veel meer getekend door het menselijk leed en het slachtofferschap, ook van de militairen. Ook al kunnen we ons nog altijd voorstellen dat militair geweld in sommige gevallen absoluut onvermijdelijk en dus te verantwoorden is, toch zijn we niet langer overtuigd dat in de oorlog het goede onverdeeld zegeviert over het kwade. Minstens blijkt geen enkele partij zuiver goed te zijn en de gewelddadigheid lijkt ook niet in te tomen, of minstens op bepaalde momenten de grenzen van het toelaatbare en het functionele of doelgerichte te overschrijden. Een triomfantelijke herdenking van de krijgsverrichtingen is niet meer van deze tijd, al was het maar omdat we tot het inzicht zijn gekomen dat WO I met zijn jaren aanslepende patstelling een toonbeeld was van een oorlog die zijn eigen leven ging leiden en aan de rationele militaire logica ontsnapte. Die achterdocht koesteren we voortaan tegen elke oorlog.

Nee aan de oorlog, op naar verzoening en vrede

We zien dan ook dat herdenkingen minder militaristisch worden en vooral de nadruk leggen op de afschuwelijke kant van de oorlog. Plechtige herdenkingen zullen het voortaan niet nalaten te bevestigen dat elke oorlog in de toekomst moet worden vermeden. De herdenking kan oproepen tot vrede, maar ook tot verzoening door verontschuldiging of vergeving.

De zin van de herinnering is dus niet langer nationalistisch of triomfalistisch, maar staat ten dienste van de bevordering van de menselijkheid, is een oproep tot verzoening en vrede. “Dat nooit meer” verzochten we en door de herdenking bewaren we de herinnering voor het nageslacht. Dat moet ons behoeden voor nieuwe gruwel. Daarbij wordt vrij vaak een beroep gedaan op de uitspraak van George Santayana “Those who cannot remember the past are condemned to repeat it.”² waarbij men gemakshalve vergeet dat hij die opmerking maakte in kennis-theoretische context en niet zozeer in een geschiedenisfilosofische. En een ernstiger denkfout: men concludeert uit die premisse dat wie zich het verleden wel herinnert, het niet zal herhalen – maar die conclusie is niet logisch.

Die doelstellingen zijn natuurlijk nobel en het verlangen naar een wereld van vrede en zonder gruwel is heel begrijpelijk en respectabel. Dat herdenkingen dat willen dienen is dan ook begrijpelijk. Op die manier zijn we niet gedoemd om in de militaire logica mee te stappen die de oorlog verheerlijkt en kunnen we toch nog een zin geven aan het op zich zinloze, want dat laatste is natuurlijk hoe dan ook de bedoeling. Een herdenking kan immers niet zomaar bestaan in een brutale bevestiging van de absurditeit van de gebeurtenissen: juist de vraag om te herdenken, het aanvoelen en de consensus dat er moet herdacht worden, wijst op de overtuiging dat dergelijke herdenking zinvol is en om bezinning vraagt. Toch betekent dat niet dat we voor de verleiding moeten bezwijken om een positieve zin te verlenen aan de pure destructie. Respect voor de slachtoffers – zowel burgers als soldaten – vereist dat we ook kritisch kijken naar de meer hedendaagse benaderingen die gericht zijn op vrede eventueel via verzoening en verontschuldiging.

Verzoening noch vergeving

Vooreerst met betrekking tot verontschuldigen, verzoening en vergeving. In de context van gesneuvelde militairen en vermoorde burgers is de vraag ten eerste wie zich hier het recht zou kunnen toe-eigenen te verzoenen, te verontschuldigen en te vergeven. Wie kan zich in de plaats stellen van de vermoorde en gefolterde en vergeven in zijn plaats? En is elke verontschuldiging voor wat onze voorouders hebben gedaan niet al te goedkoop en te gemakkelijk?

Met wie zouden wij, zelf geen slachtoffers, ons moeten verzoenen, temeer nog omdat ook de daders intussen verdwenen zijn. Verontschuldiging, verzoening, vergeving is hier helemaal niet ter zake – en het tegendeel natuurlijk evenmin, omdat niemand de plaats kan innemen van slachtoffers of daders. Aan de wapenstilstand en de daaropvolgende vredesverdragen valt niets meer toe te voegen, tenzij er redenen zouden zijn waarom de verschillende partijen de afspraken opnieuw willen onderhandelen. Maar misschien zijn verzoening, vergeving en verontschuldiging er ongewild juist op gericht om het verleden ongedaan te maken? Gaat het daarin niet veeleer om een geruststelling van onszelf? Is de verzoening, verontschuldiging of vergeving niet juist de geste waarmee wij ons distantieëren van het gebeurde? “Zoiets was in het verleden wel mogelijk, maar nu toch niet meer?” Als we de herdenking in dat perspectief plaatsen, eigenen we ons dan geen recht en geen macht toe die we niet aankunnen? De gruwel die gebeurd is, is gebeurd, onherroepelijk. Dat we sedertdien toch beslist hebben desondanks samen te leven en verder te gaan, zonder dat dat onverwerkt verleden het heden en de toekomst voortdurend belemmert of zelfs onmogelijk maakt, blijkt uit de feiten en de feitelijke samenwerking. Symbolische verzoeningen en verontschuldigingen dragen daar niet toe bij, maar een eerlijke geschiedschrijving is des te belangrijker.

Gruwel zet aan tot vrede

Maar houdt de herinnering en herdenking toch geen boodschap in voor de toekomst? Moet ze niet gericht zijn op een duurzame vrede?

Inderdaad berust het veronderstelde belang van dergelijke herdenking meestal in de verwachting dat de confrontatie met deze verschrikking een herhaling ervan zou kunnen en moeten voorkomen. Natuurlijk is dat een respectabel doel maar ik vrees dat de realiteit dergelijke hoop en verwachting tegenspreekt. Als mensen immers in staat zijn dergelijke gruwel heel reëel aan te richten, oog in oog met mensen van vlees en bloed, dan is het toch wel zeer twijfelachtig dat enkele beelden en beschrijvingen van dergelijke feiten hen daar ooit van zouden kunnen weerhouden? Om dat te geloven moeten we toch al te veel vertrouwen hebben in de kracht van gepreek en gemoraliseer.

Onder die hoop steekt er een naïeve antropologie. Stilzwijgend veronderstelt ze een geloof in de fundamentele goedheid van de menselijke natuur en die fundamentele goedheid zou ervoor zorgen dat mensen door de aanblik van wreedheid en doodslag tot inkeer zouden komen. Als iemand de foto's van de slachtoffers zou zien, zou hij met afkeer worden vervuld en onmiddellijk concluderen dat dat nooit meer mag gebeuren.

Het gaat hier inderdaad om een naïeve antropologie. De menselijke natuur is immers goed noch slecht of de mens kent geen natuurlijk moreel oordeel. Alleen door cultuur en opvoeding hebben wij geleerd menselijke pijn en lijden te verafschuwen. Er is echter geen natuurlijk medeleven met het lijden van onze medemens. Als de mens werkelijk van nature goed was, zou het onbegrijpelijk zijn dat de geschiedenis bol staat van het bloed en de wreedheid, dat het geweld nooit eindigt en dat sedert de eerste wereldoorlog aan de reeks oorlogen en slachtpartijen geen einde lijkt te komen. Ik noem hier enkel Rwanda, Joegoslavië, Afghanistan, Soedan, Irak, Vietnam, Kongo, Syrië... en ik ben er mij van bewust dat deze lijst onrechtvaardig is, omdat ze zoveel andere onmenselijkheden achterwege laat, zaken waar ik op dit eigenste moment geen oog voor heb of die in de media minder aandacht krijgen.

Al deze feiten tonen dat ook de menselijke cultuur niet in staat was, is noch zal zijn al deze gruwel te voorkomen. Dat geldt evenzeer voor onze Europese cultuur van de Verlichting, die beweert de mensenrechten centraal te stellen, die vrijheid, gelijkheid en solidariteit met alle mensen in het vaandel voert.

Bovendien vervalt de moraliserende benadering van de wreedheid in oorlogstijd te gemakkelijk in een al te scherpe scheiding tussen brutale beulen aan de ene kant en onschuldige en menslievende slachtoffers aan de andere kant. En natuurlijk identificeren toeschouwers zich maar al te graag met de slachtoffers en niet met de beulen. In dat geval zien ze echter niets en worden ze alleen maar bevestigd in hun overtuiging dat zij zelf nooit dergelijke daden zouden stellen, dat zulke wreedheid onmenselijk is en dat de daders eigenlijk geen echte mensen waren. Dat maakt ook begrijpelijk dat men in musea waar men in het kader van de empathie bezoekers de mogelijkheid biedt zich te identificeren met een figuur die het allemaal heeft meegemaakt, nooit de mogelijkheid aanbiedt tot identificatie met een massamoordenaar.

In dat licht schuilt er ook een gevaar in een eenzijdige focus op de gruwel en het soldatenleed van WO I. Als we alleen maar slachtoffers zien, zien we geen daders. We verliezen uit het oog dat dit alles ook het werk was van mensen en dus tot de menselijke mogelijkheden behoort.

Ik denk dus dat de herinnering aan dergelijke feiten geen direct verband kan hebben met morele doelstellingen, hoe respectabel die ook mogen zijn. Gebruik maken van de feiten en van de slachtoffers in functie van om het even welk doel, zou getuigen van te weinig respect voor de gebeurtenissen en voor de slachtoffers. Noch de feiten noch de slachtoffers mogen onderworpen worden aan een of ander doel. Wij mogen de slachtoffers of de feiten niet vertellen wat zij betekenen, het is eerder omgekeerd: wij moeten ons laten aanspreken door de feiten en de slachtoffers.

Een reële menselijke mogelijkheid

In het licht van deze fundamentele visie, moeten we de vraag hernemen wat de zin kan zijn van een herinnering aan de wreedheden van de oorlog. Hier werkt het perspectief van de afslachting van burgers verhelderend. Zoals hierboven al gesteld, gaat het om burgers die op geen enkele manier helden wilden worden, of hun leven wilden geven voor hun vaderland, voor vrijheid of voor om het even welk groot ideaal. Die burgers waren geen martelaars die wilden sterven voor hun vaste overtuigingen. Ze hadden simpelweg het ongeluk op het verkeerde moment op de verkeerde plaats te zijn.

Het is een valkuil dat we zouden proberen positieve betekenis te geven en lessen af te leiden uit wat op zichzelf zinloos is. De dood van zoveel mensen, die er helemaal niet op uit waren hun leven te geven voor een nobele zaak, mensen die geen helden waren en dat ook niet wilden zijn, hun dood zal niet bijdragen tot enige menselijke vooruitgang. De herinnering aan dergelijke feiten moet worden bewaard omdat wij de waarheid moeten respecteren, en de basis van deze waarheid ligt eerst en vooral in de feiten. Zoals het moeilijk was om bij het beeld te blijven van de slachtoffers als simpelweg slachtoffers en niet als martelaars of helden, zo was het even moeilijk om de daders te aanvaarden als wat zij waren, namelijk menselijke wezens, die niettemin deden wat ze deden: onmenselijke wreedheden.

Zij deden wat ze deden, wetens en willens en niemand anders was verantwoordelijk.

Die beschrijving kan ons verleiden om te denken dat dergelijke daders monsters waren, met een onmenselijke en inherent boosaardige inborst. De realiteit is echter dat zij doodgewone mannen waren, die in niets verschilden van hun slachtoffers. Na de oorlog leefden ze hun leven alsof er niets was gebeurd, ze huwden, hielden van hun kinderen en echtgenotes, maakten hun bestaan, kwamen samen om herinneringen aan hun militaire dienst op te halen, enzovoort...

Wat de realiteit ons leert is deze brutale waarheid, de brutale waarheid dat de mensheid tot dergelijke dingen in staat is, dat misschien wel iedereen dat had kunnen doen. Daarom moeten deze gebeurtenissen worden herinnerd. Het is al te gemakkelijk een essentieel verschil te maken tussen slachtoffers en beulen en zich te identificeren met de slachtoffers om zo te kunnen denken dat wij helemaal anders zijn en dat we dergelijke monsterlijke gebeurtenissen kunnen voorkomen door ze aan iedereen te tonen. Het effect van de herinnering mag juist niet zijn dat we nog meer zelfverzekerd zijn maar veeleer dat we deze ondenkbare mogelijkheid in onszelf zouden ontwaren.

Dat lijkt vooral in onze hedendaagse cultuur extra belangrijk, omdat die cultuur de volledige nadruk legt op de positieve kant van het bestaan en blindweg gelooft in volkomen transparantie. De ogen sluiten voor de onaanvaardbare duistere kant van de mens getuigt niet alleen van zwakheid en oneerlijkheid, het is ook gevaarlijk omdat het een al te scherp onderscheid maakt tussen goed en kwaad, omdat het ons al te gemakkelijk laat geloven dat vrede en democratie vanzelfsprekend gegeven zijn en niet langer inspanning vragen.

Kanttekening bij de wetenschappelijke verklaring

Dergelijke visie op herinnering kan ontmoedigend klinken. Ze lijkt te suggereren dat dergelijk kwaad inherent is aan de mens en dat het zinloos zou zijn te zoeken naar wetenschappelijke verklaringen voor en reële oorzaken van dergelijk geweld. Het tegendeel is echter waar. Dat dit kwaad een menselijke mogelijkheid is, betekent helemaal niet dat het een onafwendbare natuurlijke drang zou zijn. Wel onderstrepen het inzicht in en de herinnering aan de permanente mogelijkheid van dergelijk geweld de noodzaak te onderzoeken hoe het ooit zover is kunnen komen. Een simpele morele afwijzing of morele verontwaardiging zal immers niet volstaan om herhaling te voorkomen. Juist omdat dergelijk geweld een inherente mogelijkheid blijft, is het noodzakelijk na te gaan welke realiteit de actualisatie van die mogelijkheid bevordert en waarschijnlijk maakt.

Dergelijk verklaren hoeft niet te leiden tot ‘begrijpen’. Primo Levi vreest terecht dat ‘begrijpen’ bijna op rechtvaardiging neerkomt.³ Het gedrag van een mens ‘begrijpen’ betekent dat je het kunt bevatten, dat je je in de plaats kan stellen van of identificeren met de daders, en dat kan van niemand worden verlangd. Maar ook de wetenschappelijke houding die zo onthecht is dat ze het geweld en de onmenselijkheid volledig objectief zou kunnen verklaren, plaatst die wetenschapper op een al te superieure plaats. Als een zuiver wetenschappelijk subject zou hij dan kunnen inzien wat er werkelijk is gebeurd, welke mechanismen er gespeeld hebben, terwijl hijzelf en zijn wetenschappelijk standpunt natuurlijk aan elk mechanisme zouden onttrokken zijn. Maar ook dat is de miskennis van de realiteit van het geweld en de gruwel. Het is dezelfde miskennis die eigen is aan de moraliserende afwijzing ervan. Op haar manier zou een dergelijke wetenschap het onthutsende moment ontkennen waarop een mens ertoe overgaat zich te buiten te gaan in geweld. Immers, ook al zijn alle verklarende factoren voor geweld en gruwel aanwezig, nog steeds moet een mens, een individu de stap zetten om ook werkelijk gruweldaden te plegen. Dat moment blijft verbijsteren en blijft een uitdaging aan elke volledige verklaring. De alwetende wetenschappelijke positie zou echter tegelijkertijd een allesbeheersende positie zijn, het mogelijke startpunt voor een nietsontziend

project van wereldverbetering.

Nogmaals: dat betekent helemaal geen kritiek op de wetenschappelijke zoektocht naar verklaringen, oorzaken, wetmatigheden. Zij zijn uiterst noodzakelijk als we daadwerkelijk werk willen maken van de vrede, alleen bieden ook zij geen garantie. Juist het geloof in dergelijke garantie kan gevaarlijk zijn. De weerbarstige realiteit laat zich niet restloos in wetenschappelijke categorieën opnemen.

De herdenking van de gruwel zou ons juist moeten herinneren aan het feit dat de mens lang niet alles beheerst en vooral zichzelf niet. De herdenking moet ons vooral geen oplossing aanbieden, ze is ook zelf geen oplossing, maar toont ons waartoe de mens in staat is.

Noten:

1 Binet, L., *HhhH. Himmlers hersens heten Heydrich*. Amsterdam, Meulenhoff, 2010, p. 191.

2 Santayana, G., *The Life of Reason*, New York, Dover, 1980, p.92.

3 Levi, P., *The Voice of Memory. Interviews 1961-87*, ed. Marco Belpoliti and Robert Gordon, Cambridge, Polity Press, 2001, p. 204.

Kritische Bibliografie

NEDERLANDSTALIG EERBETOON AAN ALBERT CAMUS

Kjell Bleys

Albert Camus, *De mythe van Sisyphus. Een essay over het absurde*, vertaald door Christiaan N. Lijzen, Utrecht, IJzer, 2013, 176 pp., € 17,50 ISBN 97890 86840960

Albert Camus, *De vreemdeling*, vertaald door Peter Verstegen, Amsterdam, De Bezige Bij, 2013, 160 pp., € 19,90 ISBN 9789023477730

Maurice Weyembergh, *Camus. De filosoof en de romancier*, Zoetermeer – Kalmthout, Pelckmans-Klement, 2012, 213 pp., € 22,50 ISBN 978908687099 8

In 2013 werden twee denkers herdacht die doorgaans – al dan niet terecht – beschouwd worden als belangrijke vertegenwoordigers van het existentialisme. Eerst was Søren Kierkegaard (1813-1855) aan de beurt, de zogenaamde ‘vader van het existentialisme’, van wie op 5 mei de tweehonderdste geboortedag werd gevierd. Vervolgens, op 7 november, gingen de blikken richting Albert Camus (1913-1960), een van Kierkegaards twintigste-eeuwse nazaten, omwille van zijn honderdste verjaardag. Ter gelegenheid van die herdenkingen kwamen uitgeverijen in Nederland en Vlaanderen naar buiten met een rist boeken van en over deze denkers. Kierkegaard kon op de meeste publicaties rekenen: behalve voortreffelijke vertalingen van enkele van zijn talrijke werken verschenen ook enkele niet te versmaden monografieën die de beginnende Kierkegaardlezer wegwijst trachtten te maken in diens complexe leven en denken. Zoals ik reeds opmerkte in een eerder nummer van dit tijdschrift zit de Deense filosoof binnen ons taalgebied al een tijdje sterk in de lift.¹ Dit geldt jammer genoeg niet voor Camus. Ik hoop echter dat de hedendaagse receptie van diens geschriften weldra gelijkaardige proporties zal aannemen.

Welgekomen vertalingen

Goede aanzetten daartoe waren de voorbije maanden alvast de heruitgave van Nederlandse vertalingen van *L'étranger* en van *Le mythe de Sisyphe*. Beide oorspronkelijk in 1942 gepubliceerde sleutelteksten vormen de ruggengraat van

Camus' zogenaamde *cycle de l'absurde*. In het ene werk, Camus' eerste en wellicht meest gelezen roman, vertelt de auteur het eenvoudige verhaal van hoofdpersoon Meursault, die in totale onverschilligheid zijn moeder begraaft en die vervolgens met dezelfde ingesteldheid op een zonovergoten strand een zinloze moord pleegt en ten slotte gewillig zijn lot ondergaat in handen van het justitieel apparaat. In het andere, al even beroemde geschrift, Camus' eerste gepubliceerde essay, zet de schrijver een meer prozaïsche pet op en reflecteert ongedwongen over het basisgegeven van zijn absurdistische roman – de confrontatie van het individu met de absurditeit van de hem omringende werkelijkheid – en destilleert daaruit een overtuigend pleidooi voor een gepassioneerd leven in complete aanvaarding van de menselijke eindigheid.

Volgens mij behoren zowel *L'étranger* als *Le mythe de Sisyphe* stilistisch tot het allerbeste wat in de twintigste eeuw in het Frans op papier werd gezet. Camus liet in deze teksten, en dan vooral in de roman, vorm en inhoud samenvallen door op originele wijze aanhoudend gebruik te maken van sobere, korte en ogenschijnlijk journalistiek-afstandelijke formuleringen. Vernieuwend in zijn tijd, maar meteen ook een hoge lat voor potentiële vertalers die met respect voor het origineel deze teksten willen omzetten naar een andere taal. In de recente Nederlandstalige versies van beide werken is gelukkig aan deze kwaliteitseis voldaan. “Vandaag is moeder gestorven” en “Er bestaat maar één werkelijk ernstig filosofisch probleem: de zelfmoord”, zo brachten de verzorgers van deze vertalingen de illustere aanhef van respectievelijk de roman en het essay over naar het Nederlands. In de daaropvolgende zinnen gaat het telkens crescendo, want nauwelijks zien we iets verloren gaan van Camus' typische stijl.

Ik ben in het bijzonder zeer verheugd over de nieuwe Nederlandstalige druk van *Le mythe de Sisyphe*. De laatste keer dat het opstel in het Nederlands werd gepresenteerd was in 1985, in vertaling van Anton van Waarden. Die versie was dringend aan vervanging toe. Vooreerst was ze, wegens de toepassing van de indertijd erg populaire progressieve spellingsregels, niet meer aangepast aan de actuele normen inzake taalgebruik. En ten tweede kan het huidige lezerspubliek niet meer tevreden zijn met het nogal stroeve vertaalwerk dat er toen in werd geëtaleerd. Voor de uitgave van een betere versie hoefde de uitgever geen beroep te doen op een nieuwe vertaling. Hij kon teruggrijpen – en gréép ook terug – naar een tekst die ondertussen al meer dan een halve eeuw voorhanden was en die een realisatie was van Christiaan N. Lijsen. Deze met de prestigieuze Martinus Nijhoffprijs bekroonde vertaler zorgde in 1962 voor de allereerste vertaling van Camus' filosofische essay en deed dat meteen, zo blijkt nu, zonder weerga. Meer dan van Waarden nadien, slaagde Lijsen er immers in het uitzonderlijke stilistisch talent van Camus over te brengen naar het Nederlands. Lijsen's versie herdrukken tijdens het Camushedenkingsjaar is dan ook een meer dan ideaal eerbetoon aan de herdachte schrijver.

Voor alle (leef)tijden

De geschiedenis van de Camusreceptie leert ons dat zijn geschriften sinds hun ontstaan op geen enkel ogenblik uit het collectieve gezichtsveld zijn verdwenen. Zeker niet in Frankrijk en de Franstalige wereld en al evenmin bij ons in de lage landen. Bij leven oogstte Camus, een in Algerije geboren *pied noir*, al ontzettend veel bijval bij het Franse thuispubliek. Nadat hem in 1957 de Nobelprijs voor literatuur werd toegekend, breidde zijn populariteit zich verder uit tot ver buiten de landsgrenzen van de *hexagone*. Vertalingen naar onder meer het Engels, Spaans, Duits en ook het Nederlands (de eerste Nederlandse vertaling van *L'étranger* dateert van 1949) volgden elkaar in snel tempo op. Toen hij in 1960 een vroegtijdige dood vond in een auto-ongeval behoorden zijn veelzijdige teksten reeds tot het cultureel kapitaal van een groot deel van de naoorlogse generatie. Nadien, en nadat de opmars van het Franse existentialisme werd gestuit door het structuralisme en postmodernisme, bleven zijn romans, essays, toneelstukken en andere geschriften vaste waarden in tal van bibliotheken en kenden ze geregeld een herdruk, al dan niet in een vertaalde gedaante.

Camus, hoewel filosofisch uit de mode, is dus bij aanvang van de eenentwintigste eeuw verre van een onbekende of vergeten schrijver. Of hij in onze tijd nog beschikt over een groot lezerspubliek, valt sterk te betwijfelen. Zeker is wel dat de vermelding van zijn naam bij tal van geletterde mensen een belletje doet rinkelen. Herinneringen aan de middelbare schooltijd zijn in dat geval zeker nooit veraf. Camus behoort tot die schrijvers waar men als scholier – dikwijls noodgedwongen – kennis mee heeft gemaakt en wiens naam nog steeds op menig schools lectuurlijstje prijkt. Al decennia lang schotelen vele Vlaamse en Nederlandse middelbare onderwijsinstellingen hun adolescente leerlingen teksten van Camus voor als zijnde voor hen uiterst geschikt leesvoer. Deels ligt dat aan Camus' eenvoudige hantering van het woord. Maar even doorslaggevend is het bijzondere vermogen van zijn ideeën en beschrijvingen om zeer herkenbaar te zijn voor het jonge volkje. Centraal bij Camus staan existentiële thema's als hedonisme, onverschilligheid, de dood, zinloosheid en nihilisme, maar uitdrukkelijk ook opstand en rechtvaardigheid, thema's die stuk voor stuk hun plaats hebben in de denkwereld van zij die op enkele passen van het volwassen leven staan en zich in het licht daarvan ernstig en vertwijfeld inlaten met diepe zingelevingsvragen.

Niettemin zou het verkeerd zijn Camus te reduceren tot een schrijver van zogeheten 'adolescentenliteratuur' – een reductie die ik onlangs een gerespecteerde professor filosofie heb horen maken in de wandelgangen van een Vlaamse universiteit. De onderwerpen die hij aansneet mogen dan dicht aanleunen bij de existentiële gevoeligheden van jongeren, zijn geschriften zijn daarom niet minder relevant. Wie zelf, op latere leeftijd, Camus (nog eens) ter hand neemt, zal ongetwijfeld vaststellen wat zoveel hedendaagse

Camusliefhebbers al langer wisten, namelijk dat hij niet alleen inzetbaar is in meer – wat ik zou noemen – ‘volwassen’ reflecties, maar dat zijn inzichten bovendien een originele meerwaarde kunnen zijn voor allerlei actuele vraagstellingen. Camus’ *L’homme révolté* levert bijvoorbeeld even originele sleutels aan voor het filosofisch begrijpen van de recente opkomst van wereldwijde protestbewegingen (de Arabische Lente, de Indignados, Femen, enzovoort) als de teksten die onlangs door hippe eigentijdse filosofen à la Slavoj Žižek over dat onderwerp zijn geschreven.

De blijvende én brede relevantie van Camus’ oeuvre vormt voor velen het voornaamste argument voor het absoluut in leven houden van zijn denkbelden. In Camus’ thuisland motiveerde het onder meer de populaire filosoof Michel Onfray om een vuistdikke en quasi apologetische Camusbiografie te schrijven, *L’ordre libertaire. La vie philosophique d’Albert Camus*.² Daarin neemt Onfray het op combattieve wijze op voor de intellectuele nalatenschap van zijn landgenoot en portretteert hij hem als een exemplarische vertegenwoordiger van het soort filosofie waar hij zelf ook voor staat, meer bepaald als een levenskunstenaar die schreef om anderen (en hemzelf) te leren leven, die dacht vanuit een nietzscheaans perspectief, die hedonistische waarden vooropstelde en die vanuit een libertair en anarchistisch maatschappijbeeld wars was van elke uiting van politiek totalitarisme. Onfrays boek, en hierdoor dus ook zijn onderwerp, Albert Camus, kreeg in Frankrijk ruime media-aandacht en is er tot vandaag heel zichtbaar aanwezig in de betere boekenwinkels.

Ook in ons taalgebied toonden enkele Camusliefhebbers zich bereid om de Franse denker opnieuw in beeld te brengen. En ook hier trachtten ze door middel van een boek het grote publiek te overtuigen van de immer actuele waarde van zijn schrijverschap. Evenwel niemand die dat deed met de bravoure van Onfray. Wellicht de meest in het oog springende publicatie was deze in de kwalitatief hoogstaande reeks ‘Denkers’ bij de uitgeverijen Klement en Pelckmans, *Camus. De filosoof en de romancier* van de hand van Maurice Weyembergh.

Weyemberghs ‘inleiding’

Weyembergh is niet de eerste de beste om over Camus te schrijven. Voor hij met emeritaat ging, bouwde deze hoogleraar filosofie van de Vrije Universiteit Brussel een grote expertise op over de schrijver van *L’étranger*. Hij kreeg hiervoor veel internationale erkenning. Tientallen artikels en boeken over zijn geliefde Franse denker staan op zijn naam en ook verleende hij zijn medewerking aan de prestigieuze Pléiade-uitgave van Camus’ *Oeuvres complètes* bij Gallimard en aan de bij Robert Laffont verschenen *Dictionnaire Albert Camus*.

Weyemberghs laatste Camusboek (zijn eerdere boeken over de Franse

filosoof verschenen in het Frans) bundelt eerder door hem gepubliceerde teksten (de meeste in anderstalige en gespecialiseerde boeken en vakbladen) en wordt op de achterflap omschreven als “een inleiding tot het oeuvre van de Nobelprijslaureaat van 1957”. Een dergelijke omschrijving dekt volgens mij niet meteen de lading van de elf bij elkaar gebrachte hoofdstukken. Van een introductie tot Camus verwacht ik dat ze de lezer overzichtelijke basisinformatie verschaft over op zijn minst het leven van de besproken auteur (korte biografie van Camus, met bijzondere aandacht voor zijn bescheiden afkomst en jeugd jaren in Algerije en vervolgens voor zijn Parijse jaren), zeker ook over de historische en intellectuele context waarin die leefde en werkte (koloniaal Algerije, Algerijnse oorlog, Parijs’ verzet tijdens Tweede Wereldoorlog, zijn verhouding tot het communisme en tot het existentialisme, en ook tot figuren als Jean-Paul Sartre, enzovoort), en nog meer over de verschillende onderdelen van zijn oeuvre (chronologisch overzicht van Camus’ werken, met opdeling in fictie en non-fictie en met het onderscheid tussen de fameuze ‘cyclus van het absurde’ enerzijds en ‘cyclus van de opstand’ anderzijds, enzovoort). Niet dat deze aspecten door Weyembergh helemaal niet aangeroerd zijn, maar ze blijven onderbelicht of, nauwkeuriger, worden slechts terloops vermeld of zitten her en der verspreid in de artikels en zijn bijlange niet het onderwerp van een systematische bespreking.

Daarnaast veronderstellen Weyemberghs besprekingen op te veel plaatsen dat de lezer reeds beschikt over een meer dan minimale inhoudelijke kennis van Camus’ geschriften. Weyemberghs academische *peers* en, meer algemeen, de gevorderde Camuslezers, voor wie het geen moeite kost voor de vuist weg inzichtelijke samenvattingen te produceren van *L'étranger*, *La peste*, *La chute*, *Le mythe de Sisyphe*, *L'homme révolté*, *Caligula*, en nog vele andere behandelde Camusteksten, zullen zeker hun gading vinden in de gebundelde commentaren, reflecties en analyses. Zij die echter op het punt staan hun eerste stapjes in Camus’ oeuvre te zetten, zullen bij gebrek aan voldoende aanknopingspunten minder makkelijk geboeid raken. Aan hen zou ik dan ook dit boek niet aanbevelen. Dat is natuurlijk bijzonder jammer, omdat het binnen ons taalgebied dan wachten wordt op een gewillige uitgever die bereid is boeken als dat van Onfray in het Nederlands uit te brengen, boeken die wel degelijk de leek op een begrijpelijke manier enthousiasmeren voor de immer actuele Camus.

Daarmee is uiteraard niet gezegd dat de Belgische Camuskenner niets interessants te vertellen heeft. Zijn boek mag dan verre van een volwaardige inleiding zijn, het heeft wel de verdienste een inkijk te bieden op de wijze waarop Camus door de jaren heen een intellectuele impact uitoefende op deze academische filosoof. Weyembergh geeft het in zijn voorwoord zelf al aan: sinds hij er tijdens zijn vroege studententijd mee in aanraking kwam (opnieuw iemand die Camus als adolescent ontdekte!), is het oeuvre van de Franse denker een blijvende bron van reflectie geweest. Steeds bleef hij het lezen en herlezen, en zag hij er een vertrekpunt in om zijn eigen denken inhoud te geven. De in zijn

boek gepresenteerde reflecties zijn daarvan de schriftelijke neerslag. Het zijn niet zozeer samenvattende beschrijvingen van Camus' leven en werk als wel door verwondering en fascinatie ingegeven beschouwingen over en vanuit Camus' oeuvre, meestal gebonden aan een thema dat er al dan niet expliciet in aanwezig is.

Zo wist Camus Weyembergh te inspireren tot beschouwingen over volgende onderwerpen: Camus' relatie tot de filosofie (in hoofdstuk 1); de betekenis in *Le mythe de Sisyphe* van de mythe en van de opdracht tot zelschepping van de absurde mens (in hoofdstuk 2); het verband tussen Camus' visie op opstand en Schelers en Nietzsches ressentimentstheorieën (in hoofdstuk 3); Camus' invulling van het begrip 'het heilige' (in hoofdstuk 4); zijn mensbeeld (in hoofdstuk 5); de idee van de vreemdheid in *L'étranger* (in hoofdstuk 6); de tijdsbeleving in *La peste* en waarom deze roman een kroniek en een getuigenis is (in hoofdstuk 7); de doorheen het oeuvre dikwijls gebruikte metafoor van het duiken (in hoofdstuk 8); de politieke draagwijdte van de theaterwerken *Caligula* en *Les justes* (in hoofdstuk 9); een stilistische vergelijking tussen Camus en Sartre (in hoofdstuk 10); en tenslotte, Camus' filosofie van de maat in verband gebracht met de totale oorlog (in hoofdstuk 11).

Detailistisch en dualistisch

Bovenstaande opsomming maakt duidelijk dat Weyemberghs bespiegelingen diverse uiteenlopende facetten van Camus' schrijverschap belichten. De diversiteit aan onderzochte onderwerpen toont op zich de veelzijdigheid aan van de intellectueel Camus: hij schreef naast romans en filosofische essays ook theaterteksten, wisselde beschouwingen over de menselijke conditie en over het politieke af met lyrische beschrijvingen van de natuur, was een begenadigd stilist en verhalenverteller maar bovenal een onafhankelijke analist en een humanistisch ethicus. Al deze gezichten van Camus krijgen bij Weyembergh de nodige bladzijden, wat op zich een lovenswaardig aanpak is. Toch kan men zich bij sommige portretteringen de vraag stellen of Weyembergh niet beter had geopteerd voor een andere invalshoek om bepaalde aspecten van Camus zichtbaar te maken.

Deze indruk ontstaat in het bijzonder na lectuur van het aan de vergelijking tussen Camus en Sartre gereserveerde tiende hoofdstuk. De verhouding tussen beide iconen van het Franse twintigste-eeuwse intellectuele leven is altijd bijzonder complex geweest, in psychologische zin maar evenzeer op vlak van politieke en andere ideeën. In Onfrays Camusbiografie krijgt Sartre het statuut van absolute tegenpool en zelfs van tegenstander van Camus. We kunnen hierin een bevestiging lezen, of zelfs een cultivering van een gangbare visie die sterk de nadruk legt op het antagonistisch karakter van de relatie. Weyembergh

onderneemt eveneens een poging om Sartre tegenover Camus te plaatsen en kiest voor een weliswaar ongewone doch mijns inziens te beperkte benaderingswijze: hij gaat na hoe Camus en Sartre over de Franse Revolutie hebben geschreven in respectievelijk *L'homme révolté* en *Critique de la raison dialectique* en heeft daarin voornamelijk oog voor de formeel-literaire verschillen en minder voor de filosofisch-thematische. Weyembergh ontdekt bepaalde dissymmetrieën: contextuele (Camus bespreekt de Franse Revolutie in een relatief kort essay, Sartre in een ellenlange ontologische verhandeling; voor Camus is ze “de draaischijf van de odyssee van de revolte-revolutie in de westerse geschiedenis” (173), Sartre wendt enkele gebeurtenissen louter aan als illustratie van zijn theorie over de groep-in-fusie); intertekstuele en tekstuele (Camus is algemeen interpretatief en vermeldt actoren, Sartre doet dat niet; Camus gebruikt in tegenstelling tot Sartre een eenvoudige stijl met een lyrische woordenschat). Op basis van die ontdekte verschillen komt hij ook tot een nogal triviaal algemeen besluit: dat Camus zich op deze topic meer toont als schrijver dan als filosoof en dat voor Sartre net het omgekeerde geldt.

Hoe overtuigend Weyembergh ook is in zijn micro-analyse, volledig bekoren kon hij mij niet. Door in te zoomen op een detailonderwerp – de Franse Revolutie – en door daarbij dan nog eens louter oog te hebben voor formeel-literaire elementen kon hij mij onvoldoende aantonen dat zijn bijdrage aan het Sartre-Camusdebat van enige inhoudelijke meerwaarde zou kunnen zijn, laat staan dat hij daarmee bepaalde essenties van dat debat heeft weten bloot te leggen voor een breder, niet gespecialiseerd lezerspubliek.

Wel brengt Weyemberghs vergelijkende reflectie iets fundamenteels onder de aandacht over de wijze waarop meestal aan beeldvorming over Camus wordt gedaan. Van bij de aanvang van het boek, in concreto vanaf de ondertitel, suggereert Weyembergh een dualistisch kader voor de analyse van Camus' schrijverschap. In een dergelijk kader worden de noemers ‘filosoof’ en ‘romancier’ naast en tegenover elkaar geplaatst, alsof ze niet kunnen samengaan of te mediëren zijn onder één bredere noemer. Conclusies zoals deze hierboven, waarin wordt afgewogen in welke mate Camus zich in sommige teksten toont als literator dan wel als filosoof, lijken impliciet te vertrekken van de premisse dat het ene etiket nauwelijks te verenigen valt met het andere: ofwel is Camus een filosoof ofwel is hij een schrijver, zo lijkt men te redeneren; allebei in even grote mate en tegelijk lijkt bijna een onmogelijkheid, want zelfs indien men beweert dat het toch mogelijk is – en het voorbeeld van Camus bewijst dit – dan zal men stevast moeten erkennen dat finaal het ene etiket meer geschikt is dan het andere – waar Weyembergh toe kwam op basis van stilistische gegevens.

Uitgaan van een dualistisch analysekader heeft methodologische gevolgen. Bij Weyembergh komt dit illustratief tot uiting in zijn beschouwingen over *L'étranger* en *La peste* in respectievelijk het zesde en zevende hoofdstuk. Deze bij uitstek filosofische romans worden daar door Weyembergh amper bekeken

door een filosofische bril. In plaats van integrerend te werk te gaan door in de fictie datgene naar boven te halen wat filosofisch relevant zou kunnen zijn, onderwerpt hij ze te eenzijdig aan een tekstanalytische bespreking die perfect zijn plaats zou hebben binnen de literatuurwetenschappen. In de marge treffen we weliswaar filosofisch relevante opmerkingen aan, bijvoorbeeld dat Meursaults zintuiglijkheid en immanentie een verwijzing is naar Nietzsches kritiek op Plato en het platonisme, of de opmerking waarin kort wordt ingegaan op mogelijke filosofische verklaringen voor de tijd. Die verhullen echter niet dat de nadruk al te zeer ligt op literaire elementen, zoals structuur, verhaallijn, genre, ontwikkeling van personages, enzovoort. Tekenend en tevens teleurstellend is het uit de weg gaan van een vergelijking tussen *L'étranger* en *Le mythe de Sisyphe*, met het argument dat hoewel interessant ze onuitvoerbaar is in het bestek van het boek.

In de hoofdstukken over Camus' filosofische essays – met uitzondering van het hoofdstuk waarin hij de vergelijking met Sartre maakt – gaat Weyembergh andersom te werk. Daar geeft hij de voorkeur aan een filosofische boven een filologische analyse en laat hij na dieper in te gaan op de literaire aspecten van *Le mythe de Sisyphe* en *L'homme révolté*. Op die manier trekt hij de schrijver van filosofische essays en de schrijver van filosofische romans onnodig uit elkaar en voedt hij – misschien ongewild – de dikwijls naar voren gebrachte stelling dat Camus' essays dienen ter filosofische ondersteuning van zijn fictieverhalen en dat men enkel bij die eerste soort teksten, en dus niet bij de romans, te rade moet gaan indien men beter zicht wenst te krijgen op Camus' filosofische denkbeelden. Het lemma over Camus in de prestigieuze online *Stanford Encyclopedia of Philosophy* is daarvan een mooie illustratie: daarin doet Ronald Aronson de filosofische ideeën van Camus uit de doeken aan de hand van een bespreking van zijn essays met nagenoeg geen verwijzing naar het fictiewerk.

Filosoof?

Dat Weyembergh in sommige van zijn reflecties vasthoudt aan het zogenaamde dualistisch of – wellicht beter – dualiserend paradigma om Camus te lezen en te interpreteren, is op zijn zachtst gesteld vreemd en verraadt een gebrek aan coherentie tussen de hoofdstukken. In het bijzonder geslaagde eerste en tweede hoofdstuk houdt hij immers een uiterst waardevol pleidooi voor een andere, meer geïntegreerde of 'monistische' zienswijze. In hoofdstuk 1 stelt hij de vraag of het terecht is om aan Camus de titel 'filosoof' toe te kennen. Afgaand op het oordeel van sommige anderen, of op enkele zelfbeschrijvingen door Camus, of op een bepaalde invulling van het begrip 'filosoof' is een negatief antwoord het meest voor de hand liggend: Sartre achtte hem filosofisch incompetent; zelf verkoos hij

op verschillende plaatsen in zijn oeuvre de denominatie ‘schrijver’ boven ‘filosoof’ (maar op andere plaatsen dan weer niet); en, wat het voldoen aan een welbepaalde definitie betreft: Camus dacht niet totaliserend, verhief geen methode tot universeel paradigma, schreef geen filosofische traktaten en oefende niet het beroep van filosoof uit. Redenen genoeg dus om Camus op het eerste gezicht niet tot volwaardig lid van het filosofengeslacht te maken, redenen die Weyembergh in het achterhoofd lijkt te hebben om dat in zijn tiende hoofdstuk ook daadwerkelijk zo te doen.

Toch meent diezelfde Weyembergh dat er sterke argumenten zijn die ons naar een tegengestelde conclusie kunnen brengen. Hij verwijst daarvoor naar het werk van onder andere Hannah Arendt en Richard Rorty. Bij Arendt treft hij een resem vruchtbare inzichten aan, zoals het volgens haar grote belang van metaforen en mythen voor de ontwikkeling van de filosofie, de rol van het verhaal en de herinnering in de belangrijkste opdracht van de filosofie, namelijk het zoeken naar zin in het leven, en het ‘bewonderend verwonderd’ zijn als bron van filosofisch denken. Al deze elementen zijn volgens Weyembergh perfect van toepassing op Camus, die hij op basis daarvan typeert als een bijzonder soort filosoof, namelijk – en ik vat samen – als een schepper van beelden en mythen, waarmee hij het onzichtbare en het vergetene weer tot uitdrukking hoopte te brengen, die verder met grote gevoeligheid voor het heilige en het kosmische, door middel van het schrijven van onder meer fictieverhalen, antwoorden trachtte te formuleren op existentiële betekenisvragen.

Ook de categorieën die Rorty uitdacht, in zijn pragmatistische overpeinzingen over het statuut van de filosofie, deden Weyembergh inzien dat Camus uiteindelijk een zogenaamd ‘stichtende filosoof’ was, die zich in belangrijke mate bediende van de literatuur, en dat het een categorische denkfout zou zijn hem te verwarren met een ander type filosoof, de ‘systematische filosoof’, wiens activiteit erin bestaat op een systematische manier, met de wetenschap als model, te zoeken naar het ware, het goede en het schone. Meer algemeen ziet hij in Camus ook de belichaming van de ‘liberale ironicus’, Rorty’s voorstelling van de ideale intellectueel, aangezien, zo stelt hij, de Fransman het ‘ironische’ met het ‘liberale’ (in Angelsaksische zin) wist te verbinden, en dus zowel aandacht schonk aan de private sfeer van de individuele zelfvervolmaking, door middel van de ontwikkeling van een eigen woordenschat, als aan de publieke sfeer door de waarden solidariteit en sociale gerechtigheid hoog in het vaandel te dragen.

Weyemberghs verhelderende onderneming de filosoof Camus te karakteriseren met behulp van de ideeën van Arendt en Rorty brengt mij tot een tweetal inzichten. Ten eerste, dat dualistische interpretaties of het opstellen van hiërarchische verbanden tussen de etiketten ‘filosoof’ en ‘romancier’ absoluut niet hoeven. Camus mag met recht en reden, althans in een specifieke betekenis van het woord, omschreven worden als een filosoof. Nogmaals: niet als een

systematische filosoof, wel als iemand die existentiële wijsheid nastreeft en die in de literatuur een uiterst gepast expressiemiddel heeft gevonden. Nagaan of Camus nu meer filosoof is dan literator (of omgekeerd) is vanuit dit perspectief compleet betekenisloos.

Verder bewijst Weyemberghs bespreking ook dat figuren als Camus confronterend zijn voor de hedendaagse geïnstitutionaliseerde filosofie. Die is over het algemeen behoeder van de systematische, objectieve en eerder technische manier van filosoferen en toont weinig tot geen begrip voor alternatieve concepties waarbinnen meer bepaald existentieel opbouwende doelstellingen voorop staan. De laatste decennia gaan er echter meer en meer stemmen op om die onconventionele invullingen ernstig te nemen. En het is dikwijls binnen deze context van opwaardering dat men aan de slag gaat om denkers als Camus, maar ook de aan het begin van mijn tekst aangehaalde Kierkegaard, te interpreteren. Is Weyembergh daarin nog bijzonder bescheiden, dan gooide Onfray in zijn Camusboek zijn volle gewicht in de schaal.

Omtrent het statuut van Camus als filosoof komt Onfray tot dezelfde conclusie als Weyembergh. Alleen bewandelde hij een andere weg. Onfray onderkent grof geschetst twee manieren om filosoof te zijn. De eerste is de wijze waarop Hegel aan filosofie deed, meer bepaald het bouwen van systemen, het onderzoeken van de mogelijkhedenvoorwaarden van de kennis, het opheffen van diversiteit in theoretische unificaties, en dergelijke meer. Deze invulling van filosofie vindt bij Onfray geen enkele positieve beoordeling. Hij koppelt er een openlijk misprijzen aan vast voor de academische filosofie, voor de pedanterie van tal van professionele filosofen, voor de neiging van niet weinig filosofen om middels obscuur taalgebruik onleesbare teksten voort te brengen, en – binnen de context van zijn Camusportret – voor denkers als Sartre. Voor Onfray is Sartre de absolute tegenpool van Camus, niet het minst omdat de weigeraar van de Nobelprijsliteratuur van 1964 in de ogen van Onfray een exemplarische vertegenwoordiger is van wat hij de ‘Pruisische’ (naar Hegel) omgang met filosofie noemt. Daartegenover stelt Onfray Camus’ manier van filosoferen, die hij omschrijft als ‘Deens’, refererend aan Kierkegaard die niet zoals Hegel bombastische theoretische bouwwerken optrok om vervolgens zelf in een hondenhek er naast te wonen. Kierkegaard was volgens eigen bewoordingen geen ‘docent’ filosofie, maar een ‘existentieel’ denker, geen zoeker naar puur theoretische, objectieve kennis, maar iemand die reflecterend en schrijvend zichzelf als concreet existierend wezen trachtte om te vormen – in zijn geval tot een authentiek christen – en daar met zijn oeuvre anderen ook toe motiveerde.

Onfray plaatst Camus in een traditie die over Nietzsche, Kierkegaard, de Franse *philosophes*, Descartes en Montaigne teruggaat naar de filosofen uit de klassieke oudheid. Bij elk van hen is filosofie niet voornamelijk een theoretische aangelegenheid maar in essentie een manier van in het leven staan. Door Camus tot dit soort ‘existentiële’ filosofen te rekenen, bouwt Onfray verder op de inzichten van Pierre Hadot, de Franse historicus van de filosofie die het

begrip ‘filosofie als levenswijze’ lanceerde om er een van de belangrijkste aspecten van de antieke filosofie mee aan te duiden.³ Het toepassen van Hadots model is een constante in Onfrays werk, en het is dan ook bijzonder verrijkend vast te stellen dat het geval Camus er perfect in past. Dat Weyembergh er geen gewag van maakt en nergens ook maar enigszins gebruik maakt van Hadots terminologie, doet alleen maar vermoeden dat hij niet of onvoldoende vertrouwd is met het denken van deze Parijse onderzoeker. Nochtans legt hij in zijn beschouwingen over Camus accenten die een zekere mate van overeenkomst vertonen met Hadots afbakeningen.

Wijsheid

Refererend naar enkele ondubbelzinnige citaten uit Camus’ geschriften en naar Camus’ universitaire afstudeerscriptie, die de overgang van het hellenisme naar het christendom als onderwerp had, merkt Weyembergh terecht op dat Camus een grote affiniteit voelde met de klassieke Griekse filosofen en, bij uitbreiding, met de cultuur waarin ze waren gesitueerd. Bij Hadot leren we dat de levenswijze van die klassieke filosofen zich kenmerkte door een dynamiek in het handelen die wezenlijk was gericht op het verwerven van wijsheid. Bij Weyembergh vernemen we dat een dergelijke gerichtheid, een streven naar wijsheid, ook aanwezig is in het werk van Camus. Volgens Hadot bestond die klassieke wijsheid uit een drietal componenten: ‘gemoedsrust’, ‘innerlijke vrijheid’ en ‘kosmisch bewustzijn’.⁴ Uit Weyemberghs Camuslectuur kunnen we afleiden dat die bestanddelen min of meer in gelijkaardige betekenis aan te treffen zijn bij de Franse filosoof.

Wat de ‘gemoedsrust’ en de ‘innerlijke vrijheid’ betreft, kunnen we samen met Weyembergh stellen dat Camus’ zoektocht naar wijsheid initieel ontsproten is uit “de behoefte aan eenheid en begrip” die in botsing kwam “met de onveranderlijke veelvormigheid en onbegrijpelijkheid van de wereld” (27). Lezers van Camus herkennen hierin ongetwijfeld de notie van het ‘absurde’, door Camus uitmuntend belicht in zijn *Le mythe de Sisyphe*, het essay waarover Weyembergh zich onder meer in het tweede en vijfde hoofdstuk van zijn boek buigt. Volgens hem wijdde Camus zich in deze tekst volledig aan de taak van de ‘ironicus’ en bood hij ermee een antwoord op een problematiek die door Nietzsche op weergaloze wijze in kaart was gebracht: hoe te leven in een wereld waarin God dood is en die wordt beheerst door nihilisme en het absurde? Uiterst helder schetst Weyembergh deze angstaanjagende nietzscheaanse context en op een even lumineuze manier brengt hij zijn lezer naar de door Camus voorgestelde methode ter bezwering van de door deze context opgeroepen angsten en onzekerheden. In confrontatie met het absurde en zonder mogelijkheid ergens een beroep op te doen bestaat Camus’ absurde wijsheid erin

in volle aanvaarding én in revolve onze eigen verhalen en mythen te creëren, deze te vertellen, op zoek te gaan naar onze eigen lotsbestemming en zo de gemoedsrust te bevorderen door aan zelschepping te doen.

Zonder van Camus een onkritische navolger van Nietzsche te maken, ziet Weyembergh niet enkel in de beschrijving van het absurde maar evenzeer in de door Camus' voorgestelde levenswijsheid de opvattingen van de negentiende-eeuwse filosoof met de hamer fel doorschemeren. Nietzsche was inderdaad ontzettend belangrijk voor Camus, dat wordt ook door Onfray uitgebreid in beeld gebracht. Weyembergh geeft de Duitse filosoof in meer dan één hoofdstuk een bevoorrechte plaats en telkens besteedt hij een aanzienlijk deel van zijn beschouwingen aan het recapitulerend weergeven van diens standpunten (bijvoorbeeld zijn theorieën over het ressentiment, geschiedenis, de opvoedingssystemen *Zähmung* en *Züchtung*). Dit verhoogt ontegensprekelijk het instructief gehalte van het boek en laat ook toe om beter te kunnen inschatten of Weyemberghs aanstekelijke stellingen betreffende de verwantschap tussen Camus en Nietzsche plausibel zijn.

Zo vernemen we dat de Franse filosoof in het uitwerken van zijn absurde wijsheid uitvoerig uit het oeuvre van de Duitse filosoof putte, dikwijls met hem in dialoog ging, dat hij op bepaalde punten radicaal en fundamenteel van hem verschilde, maar dat hij hem desalniettemin uitermate bewonderde en hem steeds trouw heeft willen zijn. Weyembergh vraagt zich in zijn bijzonder interessante derde hoofdstuk terecht af waarom. Wie Nietzsche doordenkt belandt immers onvermijdelijk bij opvattingen die moeilijk te verzoenen zijn met Camus' standpunten. Weyembergh doet ons de oefening voor en toont minutieus aan dat bijvoorbeeld Nietzsches theorie van het ressentiment een regelrechte aanval betekent op Camus' in *L'homme révolté* uitgeschreven theorie van de opstand. Waar Nietzsche het 'neen' van de slaaf tegen zijn meester koppelt aan ressentiment en daarom de opstand sterk veroordeelt, kan diezelfde revolterende afwijzing bij Camus op volledige instemming rekenen omdat het een gerechtvaardigd 'neen' is tegen de onderdrukking en tegelijkertijd een 'ja' is, een instemming met wat de onderdrukte zelf wenselijk en waardevol acht. Nietzsches wijsheid draagt een afschuw in zich voor de afwijzing en een ophemeling van de aanvaarding, dit met alle gevolgen van dien: verheerlijking van strijd, lijden en dood tot aanmoediging van de zwakkeren tot zelfdoding. In Camus' wijsheid daarentegen is er niets van dit laatste, want in de gelijktijdigheid van de afwijzing en de aanvaarding ontstaan waarden als solidariteit, sociale rechtvaardigheid en respect voor het menselijk leven.

Dat Camus zich desondanks steeds onwrikbaar heeft getoond in zijn bewondering voor en trouw aan Nietzsche, heeft volgens Weyembergh enerzijds te maken met diens esthetische ideeën en anderzijds met het feit dat Nietzsche voor hem het grote voorbeeld was, "de broeder in het absurde" (33), en dat die, met uitzondering van de antieke Grieken, de enige westerse filosoof was in wie hij een "bondgenoot" (50) kon vinden: Nietzsche ging net als Camus voor de

totale aanvaarding van de werkelijkheid en combineerde die aanvaarding niet met enig geloof in een god noch met de verwachting dat luchtkastelen historisch te verwirkelijken zijn. Camus voelde zich door Nietzsche geruggesteund in zijn strijd voor de herwaardering van het 'heden' en van de 'natuur'. Het heden mag niet ondergeschikt worden gemaakt aan de toekomst, zoals dat bijvoorbeeld bij Hegel en bij Marx het geval was (Weyembergh legt in een voetnoot de link met het antihistoricisme van Karl Popper), en de natuur mag niet opgeofferd worden aan de geschiedenis noch eindeloos worden gemanipuleerd ter realisering van ijdele idealen, aldus Weyembergh.

Tot de kern van Camus' wijsheid behoort de nietzscheaanse oriëntatie op de wereld en het verlangen volledig samen te vallen met de werkelijkheid. We zien hier het 'kosmisch bewustzijn' opdoemen, het derde van de door Hadot geïdentificeerde onderdelen van de klassieke wijsheid. Het aanvaarden van en openstaan voor de natuur in al haar uitingsvormen is in deze houding essentieel. Ook op dit uitermate belangrijke aspect van Camus' denken vestigt Weyembergh uitdrukkelijk de aandacht. Terecht merkt hij op dat de natuur alomtegenwoordig is in Camus' teksten, de natuur in een brede betekenis (met inbegrip van de menselijke natuur) alsook in de betekenis van haar specifieke onderdelen, zoals de zee, het water, landschappen, de zon, het licht. Meermaals prijst hij Camus voor zijn lyrische natuurbeschrijvingen en voor het ingenieus gebruik van op de natuur gebaseerde metaforen. Een ervan, het 'duiken', analyseert hij in vogelvlucht in het achtste hoofdstuk en constateert dat die in verschillende gedaanten (springen, zwemmen, zich onderdompelen in water) en betekenissen in Camus' literaire teksten is gehanteerd. In *La peste* staat het verboden zwempartijtje van Rieux en Tarrou volgens hem symbool voor de kortstondige purificatie, het even achter zich laten van de door de pest aangetaste werkelijkheid en de bevrijdende opname in een andere en zuivere wereld. Een meer negatieve bijklank verwerft het duiken in *La chute* en *Jonas*: in deze roman en novelle ziet Weyembergh de sprong in het water in verband gebracht met gevaar en met boetedoening.

Weyemberghs bespreking van de duikmetafoor in Camus' fictie vertoont de tekortkoming waar ik eerder al op alludeerde. Hij overstijgt hier de literaire analyse niet, waardoor hij evenmin tot een diepgaandere filosofische beschouwing kan komen. Nochtans is zijn conclusie, dat duiken zowel een positieve als een negatieve betekenis heeft, een meer dan ideale voorzet in die richting. In eerdere hoofdstukken (het vierde en het vijfde) voorziet hij immers het filosofische kader waarin het dubbele karakter van het duiken kan worden begrepen. Indien we duiken opvatten als een beweging naar de natuur toe met voor de duikende mens weldadige, reinigende gevolgen doch ook steeds met een segment van dreiging, dan komen we gauw uit bij Weyemberghs steekhoudende vaststelling dat Camus' liefde voor de natuur of voor de wereld verre van "blind" is (99).

Enerzijds bekende Camus zich tot een soort atheïstische religiositeit die sterk doet denken aan de opvattingen van de Belgische filosofen Leo Apostel en Jaap Kruithof.⁵ In een door Weyembergh opgerakeld citaat laat Camus verstaan een “gevoel voor het heilige” te hebben zonder evenwel te geloven in een hiernamaals (65). Het heilige, meer bepaald het kosmisch heilige, is volgens Weyembergh een constante in Camus’ werk en staat voor de eenwording en het samenvallen met de natuur of de wereld. De natuur is datgene waaruit de mens is ontsproten maar doorheen de geschiedenis heeft de culturele ontwikkeling een afstand gecreëerd tussen de mens en zijn bron. Voor Camus heeft de natuur steeds haar aantrekkingskracht behouden, en wekte haar schoonheid en haar overweldigend karakter steeds zijn fascinatie op (mag ik hier een parallel herkennen met Kruithof die in het *fascinans* een kenmerk van het sacrale zag?). Vandaar, zoals hierboven reeds aangestipt, is het verlangen en de zoektocht naar de eenwording met de wereld in zogenaamde ‘volmaakte momenten’ een belangrijk onderdeel van zijn filosofie.

Langs de andere kant is bij Camus het besef aanwezig dat het kosmisch heilige iets afstotends en iets vreeswekkends in zich draagt (is dit het *tremendum*, bij Kruithof het andere kenmerk van het sacrale?). Eén worden met de natuur betekent ook zich overleveren aan haar wreedheid en gruwelijke onverschilligheid én gestuurd worden door haar vernietigende krachten in en buiten ons. Het kosmisch heilige houdt met andere woorden het gevaar van geweld, en meer in het bijzonder, van moord in. Weyembergh ziet knap in dat dit besef bij Camus heeft geleid tot het vooropstellen van een houding van behoedzaamheid en reserve. Tevens merkt hij op dat het deel uitmaakt van een wending in Camus’ denken richting een “filosofie van de grens of van de maat” (75, 78, 199), een denken dat vertrekt van de erkenning van voortdurend en overal aanwezige tegenstellingen en dat aanspoort tot het vinden van een balans en het juiste midden.

Over Camus’ filosofie van de maat schrijft Weyembergh met veel bezieling. Hij benadrukt dat Camus er een richtlijn voor het handelen in vond. Een ontologische realiteit van tegenstrijdige krachten laat niet toe om onachtzaam met deze polariteiten om te gaan door bijvoorbeeld één pool te laten prevaleren op de andere of door één kracht de mogelijkheid te geven zich ten volle te ontwikkelen ten koste van de andere. Dit kan leiden tot een grenzeloze dominantie van één zijde en tot een situatie van tomeloos geweld. Steeds is het nodig om in alle domeinen van de werkelijkheid (politieke, sociale, historische, natuurlijke, enzovoort) alert te zijn voor de dubbelzijdigheid. En steeds krijgt de alerte mens de opdracht daarin praktisch op zoek te gaan naar evenwichten.

Volgens Weyembergh voldeed Camus’ denken en handelen in grote mate aan de eisen van de filosofie van de maat. In zijn persoonlijke beleving van de realiteit zag Camus constant de tegenstellingen en ging hij tussen uitersten ook telkens op zoek naar evenwichtsposities. Zo zagen we net dat Camus’ liefde voor de natuur nooit mateloos was. Nog duidelijker zijn de andere, veeleer politiek

geladen voorbeelden waar Weyembergh ons aan herinnert, met name in het hoofdstuk waarin hij Camus' mensbeeld analyseert. In zijn brieven aan een denkbeeldige, tot het nazisme bekeerde Duitse vriend argumenteerde Camus dat de afwezigheid van transcendente, door God ingestelde beperkingen, Duitsland geen vrijgeleide gaf om ongelimiteerd andere mensen te gaan overheersen. In een zinloze wereld vormt de waardigheid van de mens immers de morele grens tegen transgressies die het hobbesiaanse beeld van de "*homo homini lupus*" tot norm verheffen (89). Anderzijds wees Camus ook op het gevaar van een doorgeslagen humanisme in de vorm van een vergoddelijking van de mens – of in de woorden van Weyembergh: "*homo homini Deus*" (91). Het centraal plaatsen van de mens mag volgens Camus niet omslaan in blinde idealisering en in utopismen, zoals bijvoorbeeld het communisme, die eveneens de verkeerde vergoelijking kunnen zijn voor minachting en onderdrukking van de medemens. Steeds komt het er volgens Camus op aan een tussenpositie in te nemen, rekening houdend met de gevaarlijke extremen van de wolf-mens en de God-mens, en zodoende de weg te vinden naar de menselijkheid van de mens en van de medemens, hetgeen door Weyembergh met "*homo homini homo*" wordt geformuleerd. (93).

In zijn slothoofdstuk wijst Weyembergh – eerder bescheiden – op de actuele relevantie van Camus' wijsheid. De filosofie van de maat betreft hij er op een probleem waar Camus in zijn tijd volop mee te maken had en waar wij, in de eenentwintigste eeuw, nog steeds getuige van zijn: het probleem van de rationalisatie van geweld. Uit de sociologische analyses van denkers als Max Weber en Jürgen Habermas hebben we onthouden dat rationalisatie een constitutief kenmerk is van de moderne samenleving. Tal van maatschappelijke domeinen zijn sinds het begin van de moderniteit aan rationalisatieprocessen onderworpen: het economische, het administratieve, het militaire, het pedagogische, het juridische, enzovoort. Sommige waarnemers onthalen deze ontwikkelingen alleen maar positief, anderen zijn meer kritisch en wijzen op de problemen die samengaan met de zich uitbreidende tendens tot maximalisering van onder andere efficiëntie, doeltreffendheid en baten. Weyembergh behoort tot de critici en stelt terecht dat rationalisering potentieel grensoverschrijdend is, dat het dus niet automatisch de garantie in zich draagt tot het handhaven van de juiste maat, maar integendeel de neiging vertoont tot het uiterste te willen gaan. Fenomenen als de bombardementen tijdens de Tweede Wereldoorlog of het moderne terrorisme tonen bijvoorbeeld aan dat rationalisering van geweld kan uitmonden in een totale oorlog of een totale vernietiging. Camus kwam tot gelijkaardige conclusies, zeker na het nieuws over de inzet van atoombommen op Japan, en heeft, zo stelt Weyembergh, met zijn filosofie van de maat een antwoord op deze gevaarlijke evolutie willen formuleren. Of Camus' wijsheid eveneens een antwoord biedt op de hete hangijzers van dit moment – en ik denk dan natuurlijk aan het immense milieuvraagstuk – daarover doet Weyembergh

geen uitspraak, alhoewel we gerust kunnen aannemen dat ook in deze problematiek een filosofie van de maat probleemoplossende inzichten kan aanreiken.

Tot slot

Om voor de hand liggende redenen was de aandacht voor Albert Camus' honderdste geboortedag in 2013 in ons taalgebied minder spectaculair dan in de Franstalige wereld. Desalniettemin is met de nieuwe, kwaliteitsvolle Nederlandstalige uitgaven van de roman *L'étranger* en van het essay *Le mythe de Sisyphe* de schrijver ervan op een passende manier herdacht. Degelijk waren ook Maurice Weyemberghs uitgegeven reflecties op het oeuvre van de Franse filosoof. Dat Weyembergh ons als inleider op Camus in de steek liet en dat hij geen volledige afstand heeft kunnen nemen van een dualiserend interpretatiekader, weegt niet op tegen het inspirerend karakter van zijn overpeinzingen. Behalve waardevolle interpretaties bevat Weyemberghs boek talrijke boeiende inzichten. Inzichten waarmee we bruggen kunnen slaan naar andere denkers (Onfray, Hadot, Kruithof, enzovoort) en die ons in staat stellen datgene wat we reeds wisten van Camus met nog meer diepgang te gaan herbekijken.

Noten:

1 Kjell Bleys, 'Kierkegaard subjectief voor een breder publiek', in: *De Uil van Minerva* 26 (2013) 2, pp. 163-169.

2 Michel Onfray, *L'ordre libertaire. La vie philosophique d'Albert Camus*, Paris, Gallimard, 2012.

3 Zie onder andere Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1995; Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, Paris, Albin Michel, 2001; Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002.

4 Pierre Hadot, *Exercices Spirituels et philosophie antique*, 2002, p. 291.

5 Leo Apostel, *Atheïstische spiritualiteit*, VUB Press, Brussel, 1998; Jaap Kruithof, *De mens aan de gens*, EPO, Berchem, 1985. Voor zover ik weet heeft nog niemand de mogelijke verbanden tussen Camus en beide Belgische filosofen onderzocht of beschreven.

HERUITVINDEN VAN DE PRAXIS

Rob Devos

Andrea Cavazzini, *Enquête ouvrière et théorie critique. Enjeux et figures de la centralité ouvrière*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2013, 176 pp., € 23 ISBN 9782875620255

Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflecties uit het beschadigde leven*. Vertaald door Hans Driessen, Nijmegen, Vantilt, 2013, 285 pp., € 19,99 ISBN 9789460041280

Antonio Negri, *Spinoza for our Times: Politics and Postmodernity*, New York, Columbia University Press, 2013, 152 pp., € 26 ISBN 9780231160469

Cavazzini reconstrueert een belangrijke episode uit de geschiedenis van de arbeidersbeweging, die hij karakteriseert als *la centralité ouvrière*. Arbeid was toen niet louter een overlevingsstrategie, hij lag aan de basis van een proletarische 'identiteit', een gemeenschappelijk bewustzijn en politieke slagkracht. In de jaren 1960 heeft Nieuw Links in Italië, meer bepaald het auteurscollectief rond het tijdschrift *Quaderni Rossi*, een origineel contact kunnen opbouwen tussen enerzijds de arbeidersenquête die in de fabrieken uitgevoerd werd als een militante praktijk, en anderzijds de theoretische kritiek op het moderne kapitalisme in het spoor van Marx, Weber, Lukács en de Frankfurter Schule. De historische context waren de zogenaamde *Trente Glorieuses*: de grootindustrie, met haar toenemende mechanisering en verwetenschappelijking van de productie, economische planning, de Europese integratie, en in het algemeen: de toenemende consumptiemogelijkheden, de uitbouw van de gezondheidszorg en de sociale zekerheid, de politieke inlijving van linkse partijen en vakbonden, de cultuurindustrie, maar ook de eerste scheuren in het systeem met massale afdankingen, sociale conflicten, repressie ten aanzien van militanten en het aanvechten van sociale rechten, de crisis van de syndicaten. Typisch voor Italië was de grote migratiebeweging van de laaggeschoolde en ongeorganiseerde agrarische bevolking uit het Zuiden naar het geïndustrialiseerde en verstedelijkte Noorden. Internationaal gezien was sinds 1956 de destalinisatie ingezet.

Het was 1961 toen Raniero Panzieri, samen met Mario Tronti, Romano Alquati en Danilo Montaldi, de *Quaderni Rossi* oprichtte. Kort na Panzieri's overlijden werd het tijdschrift stop gezet in 1966. Tronti, Antonio Negri, Albert Asor Rosa en Massimo Cacciari waren al in 1963 een eigen tijdschrift begonnen:

Classe Operaia. Cavazzini spreekt binnen dat nieuwe tijdschrift van een ‘neoleninistische tendens’ onder Tronti’s leiding in Rome, en een ‘spontanistische tendens’ onder Negri’s leiding in Venetië. Hieruit radicaliseerde zich het *Operaismo* in eigenlijke zin, met van 1969 tot 1976 de beweging *Lotta Continua*, en van 1968 tot 1973 *Potere Operaio*. Halverwege de jaren 1970 ontstonden hieruit de *Autonomisten*, voor wie het directe militantisme primeerde op de theoretische productie.

Vooraf de eerste fase van de *Quaderni Rossi*, toen Panzieri’s inspiratie domineerde, geniet de waardering van Cavazzini. De arbeidersenquête was een unieke synthese van theorie en praktijk. Ze verschilde van het klassieke sociologisch onderzoek. De wetenschapper wilde zich immers niet opstellen als een neutrale buitenstaander ten aanzien van een passief onderzoeksobject. De enquête was direct betrokken op de ervaring van de arbeid en het leven. Ze was zelf een vorm van praxis, ze resulteerde uit en informeerde op haar beurt de praxis. Ze beoogde een globale analyse van de tendensen en tegenstellingen in het kapitalisme, dus verder te gaan dan zijn onmiddellijke verschijningsvorm: ‘*was das Getrieb zusammenhält*’. Het contact met de Kritische Theorie (Lukács en Korsch, Adorno en Horkheimer), en onrechtstreeks met Hegel, Marx en Weber, waar het ging om een kritiek op de grondslagen van het kapitalisme en de constitutie van een autonome subjectiviteit, was bijzonder verrijkend voor de arbeidersbeweging. De enquête was een leerproces waarin een maatschappelijke groep zichzelf vormt tot politieke actor. Om met Lukács te spreken: een op-zich-bestaande klasse werkt zich door reflectie op tot voor-zich-zijnd subject.

Bijzonder instructief vind ik het vijfde hoofdstuk, *Des formes d’enquête*, waar Cavazzini het commentaar van Franco Fortini bij een documentaire van Paolo en Carla Gobetti over destakingen bij Lancia (in lijn met Panzieri) uit 1962 contrasteert aan Nanni Balestrini’s *Vogliamo tutto* (*Wij willen alles*) over de revolutie, eerst bij Fiat, dan algemeen, tijdens ‘de hete herfst’ van 1969 (in lijn met *Potere Operaio*). Bij Fortini is de politieke bewustwording een langzaam en moeizaam leerproces, met momenten van vooruitgang, maar evenzeer van contradicties en stagnaties. Uitgaande van hun eigen ervaringen verwerven de actoren gaandeweg inzicht in de globale maatschappelijke verbanden, tendensen en tegenstellingen: ‘*was das Getrieb zusammenhält*’. De band met de traditionele arbeidersorganisaties (*in casu*: de vakbonden en de partijen) wordt, als een nuttig strijdinstrument, niet doorgesneden. Panzieri zag de arbeiderscontrole als een ‘lange mars doorheen het ontwikkelde kapitalisme’. (106) Bij Balestrini daarentegen is bewustwording een soort onmiddellijk zien en doorzien van de eigen arbeidssituatie (dat wil zeggen het despotisme van de economische rationaliteit, het individualisme en cynisme). Het contact met de ‘kameraden van buiten’ werkt hier als een *eye-opener*. Elke vorm van bemiddeling via de machteloze vakbonden en de opportunistische partijen wordt afgewezen. Bij Fortini moeten de proletariërs hun theoretische positie veroveren, en allereerst

hun eigen identificatie met hun arbeidssituatie overwinnen om politiek subject te worden. Bij Balestrini echter bevinden zij zich, in een soort exces, van meet af aan buiten het systeem. Hun onderwerping is het effect van het externe geweld vanwege het kapitaal en de staat. Op dat moment heeft de idee van arbeidersenquête eigenlijk afgedaan.

Het boek is geschreven met veel nostalgie naar een heroïsche fase uit de arbeidersgeschiedenis. De *centralité ouvrière* betekende dat de arbeidersklasse een passief ondergane sociale conditie (het mythisch beleefde noodlot van Kafka) reflexief transformeerde in een actief project en een hoopvol perspectief. Het proletariaat werd gepercipieerd, het percipieerde vooral zichzelf als de voortzetter van de grote emancipatorische traditie, als subject van een origineel waarheidspreken. Na de hevige politieke repressie in de jaren 1970 en de neoliberale ‘modernisering’ in de jaren ’80 is het zelfbewuste proletariaat veranderd in het kwetsbare precariaat. De klasse lijkt opgelost in een veelheid van geïsoleerde individuen, lijdend onder onzekere werksituaties, prestatiedruk, sociale afbraak en politieke ontheemding. Sociologen brengen de arbeidssituatie in beeld van enerzijds ‘een sociale laag die niet in staat is de weg naar een collectieve zelfaffirmatie te vinden’, anderzijds geïsoleerde individuen ‘in de stedelijke anonimiteit van de periferieën en de volksbuurten’ (145). Door uitwendige omstandigheden is deze *centralité ouvrière* voorbij. Maar ook links draagt voor Cavazzini verantwoordelijkheid door zijn verval in een soort onmiddellijkheidsfilosofie.

Bezwijken de hedendaagse Italiaanse radicalen voor een soort onmiddellijkheid zonder politiek perspectief, waarbij de directe expressie van de ervaring in de plaats komt van geduldige vorming?

Vooreerst gaat Cavazzini toch voorbij aan het feit dat de analyses van de Kritische Theorie zelf beland waren in een grondig pessimisme over de mogelijke veranderbaarheid van de huidige maatschappij. Horkheimer en zijn kompanen waren begonnen als ‘een empirische geschiedenisfilosofie met een praktische strekking’. De ervaring van het fascisme in Europa en de cultuurindustrie in Amerika had echter aanleiding gegeven tot een uiterst sombere diagnose aangaande een totaal vervreemde maatschappij. De *Dialektik der Aufklärung* van Adorno en Horkheimer was in dit opzicht symptomatisch. ‘Vanouds bedoelde Verlichting, in de ruimste zin van vooruitschrijdend denken, de mensen te bevrijden van de vrees en ze heerschappij te bezorgen, maar de volledig verlichte aarde straalt in het teken van triomferend onheil’, aldus de openingszin. De menselijke beheersing van de natuur is omgeslagen in onbeperkte manipulatie van de mens zelf. Reflectie kan in hun visie nog een bezinning op gang brengen, maar de politieke perspectieven, en meteen ‘de eenheid van theorie en praxis’, dat wil zeggen van kritische filosofie en revolutionaire praktijk, zijn in die optiek bijzonder problematisch geworden.

Minima Moralia, een bundeling beknopte beschouwingen van Adorno uit de periode 1944-1947, getuigt van dit lucide pessimisme. De maatschappelijke verhoudingen verhinderen zelfbewust denken en autonoom handelen dermate dat het traditionele ethische begrip van het goede leven onmogelijk is. 'Er bestaat geen waarachtig leven te midden van het valse', luidt het dertiende aforisme. De filosofie kan enkel het potentieel goede handelen ondersteunen, door de traditionele waarden opnieuw te vertalen als 'impulsen van de kindertijd' in solidariteit met de lijdende lichamen. Onder de huidige omstandigheden is alleen een melancholische wetenschap mogelijk, geen vrolijke zoals bij Nietzsche. *Minima Moralia*, een allusie op de *Grote Ethiek* van Aristoteles, kreeg als ondertitel *Reflecties uit het beschadigde leven*. Het boek werd recent opnieuw vertaald door Hans Driessen, die eerder veel waardering kreeg voor zijn vertaling van Thomas Mann, *De Toverberg*. Volgens Negri denkt Giorgio Agamben in zijn *Homo sacer* helemaal in lijn met dit 'pessimisme van de rede' en 'eschatologisch mysticisme' van de Kritische Theorie, dat hij ook aantreft bij Heidegger.

Voorts spreekt Cavazzini, in zijn kritiek op het onmiddellijkheidsdenken, niet over de belangrijke rol die de filosofie van Spinoza speelt bij de hedendaagse Italiaanse radicalen. In 1981 schreef Antonio Negri in de gevangenis *De wilde anomalie* (*L'anomalia selvaggia*) over de constituerende macht van de menigte (*potere, puissance*) versus de geconstitueerde macht van de staat (*potenza, pouvoir*). Spinoza is Negri's favoriete filosoof, want naast Machiavelli en Marx, is hij de pleitbezorger van een radicale democratie (Negri heeft het vaak over de 'absolute democratie', maar ik huiver voor die term). Hij reconstrueert in het boek Spinoza's ontdekking, met ook momenten van stagnatie, regressie en wanhoop. Hij laat vooral zien hoe de ontologie het fundament legt voor de politiek. Spinoza's *Ethica* is voor Negri de sleutel tot *Tractatus Theologico-Politicus* en *Tractatus Politicus*. Spinoza blijft Negri fascineren. Meer dan dertig jaar later publiceert hij *Spinoza for our Times: Politics and Postmodernity*, een bundel van Spinoza-lezingen die hij hield tussen 2005 en 2009.

Hobbes is volgens Negri de grondlegger van de dominante stroming in de moderne politieke filosofie. Deze wil een nieuw transcendent fundament voor de politiek vinden, is bijgevolg metafysisch en theologisch. Bodin had al betoogd dat elke regeringsvorm monarchisch is omdat ze beheerst wordt door het principe van het Ene. Bij Hobbes echter worden de burgers fundamenteel in de constructie van de soevereiniteit, meer bepaald omdat zij het zijn die hun macht overdragen aan de staat. De legitimatie van de transcendente staatsmacht gaat gepaard met de uitvinding van het publiek. Hobbes onderkent eerst, en miskent vervolgens de macht van de menigte. Negri begrijpt in die lijn de theorie van de *volonté générale* bij Rousseau. Hegel, met de noodzakelijke opheffing van de burgerlijke maatschappij in de staat, voltooit de onderwerping van het

gemeenschappelijke aan de soevereine macht. Vergeleken met Hobbes, Rousseau en Hegel, is Spinoza antimodern, als je wil: postmodern, of eigenlijk: een anomalie in de moderniteit. Hij bouwt een filosofie van de radicale immanentie: de *potentia*, die primeert op de *potestas*, gaat van de materialiteit van *conatus*, over de lichamelijkheid van *cupiditas*, naar de intelligentie van *amor*, ‘als een soort business van de geest, die voedsel geeft aan een excessieve hoop’. Als (post)moderne lezer schrik je als Negri zo vaak en vlot spreekt over ‘de liefde als ontologische kracht’, maar dat komt volgens hem omdat het bezitsindividualisme de liefde gereduceerd heeft tot erotisch egoïsme en omdat het religieuze mysticisme de liefde gedesimaliseerd heeft. Spinoza’s ontologie van de immanentie ligt aan de basis van een politiek van de immanentie. Hij denkt de productie van het gemeenschappelijke door de menigte. Marxistisch vertaald: de productiekrachten, dat wil zeggen de vitale arbeid, primeren op de productieverhoudingen. Spinoza denkt in lijn met de strijd, de revoltes en revoluties, die de moderniteit doorkruisen.

Negri en de Italiaanse radicalen staan voor de filosofische herontdekking van praxis. De menigte, in tegenstelling tot de massa of het volk, constitueert zichzelf: ‘geen regeringsvorm, maar het vrije bestuur van allen door allen’. Machiavelli, Spinoza en Marx zijn de inspiratoren: de dissidenten ten opzichte van de dominante politieke filosofie in de voorbije eeuwen, en daarom de aanzet tot een alternatief voor het dominante neoliberale paradigma vandaag. Het zou zeker interessant zijn linken te maken met andere filosofen die de actieve constructie van subjectiviteit tot thema gemaakt hebben. Ik denk aan Hannah Arendt en de hele republikeinse traditie. Negri suggereert zelf Foucault, Deleuze en Guattari, Debord en de situationisten, maar ook Merleau-Ponty (*Signes*), de groep rond *Socialisme et Barbarie*, sommige stromingen in het koloniale en postkoloniale denken, feministische auteurs, en uiteraard het Italiaanse *Operaismo*.

Uit de hele bundel spreekt een sterk geloof in de democratische verbeelding (de *imaginatio* bij Spinoza), de kracht van de mensen om zichzelf uit te vinden, van de menigte om zichzelf te organiseren, en vooral in de vreugde die de constructie van het gemeenschappelijke kan betekenen. Aan het slot van *Empire* spraken Negri en Hardt van het project van de liefde en de vreugde van het militante leven. ‘We plaatsen tegenover de ellende van de macht de vreugde van het zijn.’

Recensies

BADIOU

Joost De Bloois, *Badiou (Profielen)*, Amsterdam, Boom & LannooCampus, Leuven, 2013, 174 pp., € 16,90 ISBN 9789461059772

Hoewel Alain Badiou graag zelf benadrukt dat hij in de eerste plaats een militant drager is van een *politiek* evenement (Mei '68), wordt dat evengoed duidelijk tussen de regels van zijn omvangrijk, maar niet uitsluitend politiek oeuvre. Zoals De Bloois zelf aangeeft (p. 17), concentreert hij zich in deze eerste Nederlandstalige monografie over Badiou, in de reeks *Profielen*, vooral op die politieke betekenis – de Nederlandstalige inleiding in de vorm van essays gebundeld door R. De Brabander uit 2006 niet meegerekend. Die nadruk op de politieke reikwijdte van zijn systeem is niet geheel onterecht als we van naderbij bekijken hoe het precies tot stand kwam. De grote beweging van dit boek zal dan ook het intellectueel parcours volgen dat Badiou zelf doorheen de jaren heeft afgelegd.

Die beweging vangt aan met zijn activistisch maoïstisch engagement in de jaren '60-'80, dat meteen de toon zet voor de loyaliteit waarmee Badiou geheel consequent handelt conform zijn overtuiging. Vervolgens weet dat initiële politieke engagement zich ontologisch-mathematisch gedragen en uitgediept in zijn hoofdwerk *L'être et l'événement* (1988). De Bloois duidt in het eerste hoofdstuk de logica van deze stap uitvoerig als poging de formele mogelijkheid van een radicaal emancipatorische politiek conceptueel te denken. Met name de verzamelingenleer van Cantor, in de (klassieke) axiomatisering van Zermelo en Fraenkel, blijkt zich uitstekend te lenen tot het beschrijven van de zijnsstructuur en kan zo als model dienen om deze (politieke) emancipatie als structurele mogelijkheid te denken. In het derde hoofdstuk zet De Bloois de grote lijnen van Badiou's ontologisch argument uiteen, al zijn niet alle nuances van de zaak even zorgvuldig verwoord – vooral met betrekking tot het gebruik van de termen presentatie/representatie en de structurele reduplicatie van de telbeweging op het niveau van de staat. (pp. 106-110)

In een laatste stap zwermt de ontologische conceptualisering opnieuw uiteen in de vier waarheidsdomeinen die De Bloois beschrijft in de hoofdstukken die volgen: politiek, wetenschap, liefde en kunst. Zo komt op een coherente manier het filosofisch systeem bloot te liggen waar Badiou doorheen de jaren aan gebouwd heeft – met een ontologisch-mathematisch project als orgelpunt

waartoe de specifieke procedure van een waarheidsdomein kan worden teruggevoerd. De productie van een waarheid vindt binnen de respectieve domeinen steeds plaats in het spoor van een evenement dat vanuit de situatie zelf structureel onmogelijk was, maar voor allen in gelijke mate openstaat in de mogelijkheid van (subjectieve) trouw. In die laatste idee toont zich in zijn volle radicaliteit de ware betekenis van wat hij *generiek communisme* noemt.

Badiou slaagt er uiteindelijk dus in zijn aanvankelijke politiek engagement filosofisch gewicht te geven vanuit zijn ontologisch werk – waar hij later hoofdzakelijk nog *Court Traité d'ontologie transitoire* (1998) en *L'être et l'événement 2: Logiques des Mondes* (2006) aan toevoegt. Ook na het failliet van het twintigste-eeuwse *historisch* communisme blijft hij tegen de hernieuwde kapitalistische tendens in, trouw aan de idee van een 'filosofisch' communisme, gestoeld op de absolute eis van gelijkheid – in tegenstelling tot een relatieve gelijkheid van deelverzamelingen. Het unieke standpunt dat hij binnen de hedendaagse politieke filosofie inneemt, kan daarom een zeldzaam alternatief bieden voor de dominantie van het huidige neoliberale, democratisch status quo, dat alleen nog (deel)belangen viseert. Het is daarom niet toevallig dat Badiou's compromisloze politieke denkbeelden het laatste decennium aan aandacht hebben gewonnen – voorbij de scepsis ten aanzien van het historisch communisme.

Naast de – mijns inziens – terechte nadruk op het politieke aspect van Badiou's denken, krijgt nog een ander centraal concept in zijn systeem de nodige tijd en aandacht ter overweging van De Bloois: het subject. Als generiek concept vormt het subject wellicht de kern van heel zijn systematiek: een potentieel in te nemen (kantel)punt van affirmatie dat een situatie van binnenuit kan openbreken. Het is als lokale configuratie van een generieke (waarheids)procedure dat het zo de mogelijkheid kan dienen van een radicale verandering ten aanzien van de huidige staat van een situatie – die vanuit de logica van die situatie zelf onmogelijk was. In de trouwe affirmatie van een excessieve waarheid, is het subject zo in de mogelijkheid de Staat op afstand houden.

De Bloois bespreekt met betrekking tot het subject uitgebreid de invloed van Lacan (pp. 60-65), vanuit Badiou's lezing van Lacan in *La théorie du sujet* (1982). De belangrijkste gedachte die hij overneemt, lijkt te zijn dat het subject moet gedacht worden als een affirmatief punt van een excessief spoor dat zich trekt binnen de symbolische orde en zodoende hier een breuk mee zal gevormd hebben in de specifieke tijd van de *futur antérieur* (De Bloois spreekt over *de inbreuk van het rëele*, p. 61). In een politieke situatie betekent dat voor Badiou precies het moment dat in en door de subjectieve trouw aan een evenement en de affirmatie van de waarheid die dit evenement in zich draagt, een proces in gang

wordt gezet dat de huidige representatie van binnenuit (lokaal) openbreekt – in de literatuur spreekt men hiertoe soms van *the moment of the political*.

Door het insisteren op het politieke aspect van het werk van Badiou, dat De Bloois als leidraad heeft genomen in deze inleiding, lijkt hij, op zijn minst op basis van de motivatie en loop van zijn denkbeweging, een coherent verhaal te vertellen. De Bloois lijkt er daarnaast in geslaagd om in een relatief kort bestek de belangrijkste concepten van Badiou's filosofisch kader te expliciteren en structureel op hun plaats te zetten. Tegelijk komt hij ertoe de unieke plaats die Badiou bekleedt in het hedendaagse filosofisch landschap duidelijk te maken, hoofdzakelijk door de nadruk op de veelzijdigheid van zijn controversieel figuur en de radicaliteit van zijn ideeën. Als eerste Nederlandstalige monografie over Alain Badiou, reikt De Bloois ons ter inleiding dus voldoende aan om verder te (willen) lezen.

Jan-Jasper PERSIJN (GENT)

*
* *

ABRAHAM EN ODYSSEUS

Luc Anckaert, Roger Burggraeve en Geert Van Coillie, *Abraham en Odysseus. Over belofte, nostalgie en geweld*, Altiora Averbode, 2013, 176 pp., € 18,5
ISBN 9789031736980

Met *Abraham en Odysseus* voeren de auteurs twee figuren ten tonele die mee aan de bakermat liggen van de Westerse cultuur, religie en beschaving. Het boek omvat twee essays die elk op eigen wijze ingaan op centrale thema's in ons denken over ethiek en religie en de manier waarop de bewuste omgang met goed en kwaad gestalte heeft gekregen. Respectievelijk Abraham en Odysseus, en de teksten die over hen verhalen, spelen daarbij een dragende rol. Het eerste essay (van de hand van Luc Anckaert en Roger Burggraeve) zoekt hoofdzakelijk een weg doorheen de Bijbelse verhalen over Abraham, op weg naar een menswording voorbij het sacraal geweld. Fundamentele wijsgerig-ethische inzichten van Kierkegaard maar onmiskenbaar ook (zij het minder uitgesproken) van Levinas, dienen daarbij als leidmotief. Het essay van Geert Van Coillie omspannt een gelijkaardige interesse in de menswording voorbij wraak, geweld

en eerbzucht, maar dan met nadruk op een literair-antropologische benadering en een hoofdrol voor de verhalen over Odysseus, Achilles en Aeneas. Beide essays leggen met vaste en overtuigende pen de breuklijnen bloot tussen Bijbelse, Griekse en Romeinse verhaalkracht, beschrijven met voortdurende en geduldige verwijzing naar de letter van de tekst het veranderende mens- en wereldbeeld in deze tradities, en leggen de vinger op kantelmomenten die tot op heden grondslag en inspiratie bieden voor ethisch-religieuze reflectie over de mens en het hem omringende.

Karl VERSTRYNGE (Brussel)

Personalia

Kjell Bleys studeerde wijsbegeerte aan de universiteit Gent en is er werkzaam als praktijkassistent.

Rudolf Boehm is emeritus hoogleraar Geschiedenis van de Moderne wijsbegeerte van de universiteit Gent, tekstbezorger van een aantal delen van de *Husserliana* en auteur van bij IMAVO verschenen *Politiek* (2002), *Economie en metafysiek* (2004), *De dialectiek van de ontwikkeling* (2006) en *Tragiek* (2009).

Raf Debaene (1956) is docent filosofie aan de Opleiding Sociaal Werk van de Arteveldehogeschool Gent.

Rob Devos doceert hedendaagse politieke stromingen: marxisme en socialisme en cultuurfilosofie aan het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte van de KU Leuven. Recent publiceerde hij *Waarheid spreken in de politiek, onderwijs en vriendschap. Michel Foucault over parrèsia*, Antwerpen, Garant, 2013.

AANWIJZINGEN VOOR AUTEURS

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

Verdere formele aanwijzingen:

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