

Th.C.W. Oudemans

≈ 60 ≈



TH.C.W. OUDEMANS 60

Redactie: H. van Kampen & T.E. Jaroszek

Tekstcorrectie en opmaak: A.C.L. van der Horst

Ontwerp omslag: N.G.J. Peeters

Afbeelding op de voorpagina:

ἐμνηεῖα, Bronzen gietpenning Ø 61 mm, C.M. Bautz

De druk is mede mogelijk gemaakt door een bijdrage van het Instituut voor Wijsbegeerte, Universiteit Leiden.

αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιλῆϊ.
(Heraclitus, DK 52)

Theodor Mommsen wirft einen Blick auf die ihm
zum sechzigsten Geburtstag überreichte Festschrift (1877):
'Ich werde Monate brauchen, den Unsinn zu widerlegen.'

INHOUDSOPGAVE

Voorwoord	- p. 6
A. Abdalli - <i>Oudemans: een gids voor moslims?</i>	- p. 9
G. van Andel - <i>Autoriteit en verantwoording</i>	- p. 19
J.C. de Bakker & L.C. van Beek - <i>Het gevier</i>	- p. 23
C.M. Bautz - <i>Wouter Oudemans in Leiden</i>	- p. 26
V. Blok - <i>Echte filosofie</i>	- p. 31
E.P. Bos - <i>Is Oudemans het woord?</i>	- p. 40
H.P. van Burg - <i>Leraar</i>	- p. 47
M.M. van Calcar - <i>Echte filosofie in het voortgezet onderwijs...</i>	- p. 54
P.L. Chantrel - <i>Oudemans en de boekenkast</i>	- p. 61
R.H.A. Corbey - <i>Woeker en verbijsatering</i>	- p. 64
J.A.M. Delnoij - <i>‘Übermensch’ of Oudemans</i>	- p. 67
P.J. Dersjant - <i>Transitus</i>	- p. 69
D. van Duuren - <i>Ik bou van Holland</i>	- p. 76
A.D. Forsten - <i>Verspilling</i>	- p. 82
F.A.J. de Haas - <i>Een vat vol tegenstrijdigheden...</i>	- p. 87
M. van Heijningen - <i>Niets geleerd</i>	- p. 92
L. van der Held - <i>De Rattenvanger van Groningen</i>	- p. 97
A.J.A. Heumakers - <i>Intense eindigheid</i>	- p. 100
J.M.M. Houppermans - <i>Afstand nemen.</i>	- p. 104
T.E. Jaroszek - <i>Monstrans</i>	- p. 120

- Th.J. Jung** - *Examen* - p. 129
- H. van Kampen** - *Oudemans' stijl* - p. 135
- A.P.M.H. Lardinois** - *De vervevenheid van Wouter Oudemans* - p. 144
- J. Moene** - *Een enkeltje reductie zonder korting graag* - p. 149
- J. de Mul** - *De groteske reductie...* - p. 155
- ***** - ******* - p. 162
- C.A. van Oosterhout** - *Oudemans: van bovenmenselijk naar...* - p. 164
- B.J. Ouwehand** - *Nicht gehalten* - p. 170
- N.G.J. Peeters** - *De pauw van Pekela* - p. 173
- H.J. Pott** - *Autopragia* - p. 183
- J.B.I. de Ridder** - *Tekenlessen* - p. 189
- J.B.M. van Rijen** - *Oudemans en de 'gentle art of making enemies'* - p. 196
- I.R.H. Rust** - *In de genen van de heer Oudemans* - p. 204
- J.T. Sarneel** - *Oudemans elementair* - p. 207
- J.I. Siebers** - *Opmerkszaamheid* - p. 213
- A. van Steensel** - *Darvinisme en geschiedenis* - p. 217
- P. van de Velde** - *Voor Wouter Oudemans, een herinnering* - p. 222
- A. Verpoorte** - *Opkijken, terugkijken* - p. 225
- E. de Vries** - *Blijven of gaan* - p. 227
- T.T.H. van Vroonhoven** - *Het licht van het darvinisme* - p. 233
- Docentevaluatie** - p. 241
- Literatuurlijst** - p. 245

VOORWOORD



Liber amicorum? Festschrift? *Feestbundel*?

Ter gelegenheid van de zestigste verjaardag van Th.C.W. Oudemans hebben ruim veertig (oud)studenten, (oud)promovendi, (oud)collega's en anderen een tekst geschreven. Hun bijdragen liggen voor u, in deze schijnbaar academische feestbundel.

Oudemans heeft niet zoveel op met academische exercities. Ook benamingen als *liber amicorum*, *Festschrift* of *feestbundel* bevallen hem maar matig. *Amici* heeft hij niet, *Festschrift* is geen Nederlands en een *bundel* is iets dat je bij een 'telefoonprovider' kunt krijgen.

Op ons verzoek om een stukje te schrijven dat betrekking heeft op Oudemans' denken, hebben we veel reacties ontvangen van uiteenlopende aard. Uit de stukjes blijkt dat zijn denken niet zomaar een bepaalde visie of gedachtegoed behelst waarop een antwoord mogelijk is. In zijn onderwijs en geschriften presenteert Oudemans geen argumentatief geschraagd bouwwerk van overtuigingen. Daarom geraakt degene die hem probeert te weerleggen of te begrijpen in een lastig parket. De gebruikelijke academische werkwijze loopt spaak.

Oudemans presenteert en argumenteert niet, hij vernietigt, speelt (vals), misleidt, verleidt, verzwijgt, provoceert, verplaatst. Toch zijn die speelse maskerades niet zomaar spelletjes: hij toetst en beproeft zichzelf en anderen. Hij zoekt de confrontatie en stelt zich bloot aan het zuur van de reductie – niet zozeer om de metafysica en gedrogeerdheid van anderen te ontmaskeren, maar in de eerste plaats die van hemzelf. Zijn denken is niet los te zien van zijn manier van optreden en praten. Zijn denken is innig verbonden met zijn persoon. Ook dat blijkt uit de stukjes. Een groot deel heeft betrekking op Oudemans als 'persoon' en

op de ‘persoonlijke’ band die de auteur met Oudemans heeft. Maar wat is ‘persoonlijk’? Het ‘persoonlijke’ wordt al snel een voyeuristische zucht naar grappige of pijnlijke biografische details. Het is een manier om het filosofische te nivelleren of buiten de deur te houden – door de biografische details van Heidegger is zijn werk geheel op de achtergrond gekomen.

Deze ‘bundel’ is geen verzameling academische stukken, maar evenmin een persoonlijk album. Het onderscheid tussen ‘academisch’ en ‘persoonlijk’ is ondoordacht. Echte filosofie is persoonlijk, maar niet in bovengenoemde zin. Oudemans zegt hierover het volgende: ‘Je kunt wetenschap beoefenen en in je vrije tijd of je persoonlijk leven met iets anders bezig zijn. In de filosofie gaat dat niet. Je begaat alleen een denkweg wanneer jij zelf degene bent die daar gaat, die daar ervaart, die wordt aangesproken en omgewend’¹.

Van oorsprong is ‘persoon’ het publieke masker, zoals toneelspelers dat vroeger droegen. De Poolse schrijver Gombrowicz noemt het ‘smoel’ (geba) in zijn debuutroman *Ferdydurke*: je zet het niet zelf op, maar je krijgt het opgelegd. Alleen door een stevige meppartij kan het – misschien – even worden afgeschud².

Filosofie is filosoferen. Zij bestaat niet los van degene die filosofeert, die denkt. Denken is persoonlijk, maar in welke zin? In de colleges uit 1943 en 1944 over Heraclitus³ gaat Heidegger in op twee anekdotes die over de ‘persoon’ van deze denker de ronde doen. Hij vraagt wat zulke verhalen zeggen over het denken van Heraclitus. De anekdotes kunnen ons opmerkzaam maken op het bereik waarin de denker zich ophoudt, op dat wat zijn spreken en handelen stemt, datgene waar het hem om te doen is. Heidegger zegt:

¹ *Echte filosofie*, p. 59.

² ‘Ferdydurke – Witold Gombrowicz’, recensie door R. Swart, www.literairnederland.nl, 31 maart 2010.

³ M. Heidegger, GA 55, 1979.

‘Unversehens denken wir, wenn wir nach den beiden ‘Geschichten’ die Aufenthalte des Denkers gut bedenken, gar nicht mehr an den Denker, sondern an das, wobei er verweilt. (...) Wir können von jetzt an die ‘Persönlichkeit’ des Denkers übergehen. Wir halten uns nur an das, wobei er sich aufhält, weil dies seinen Aufenthalt und aus dem seine Haltung und aus der sein eigenstes Verhalten, d. h. sein Denken, bestimmt. Wir denken, wenn wir Heraklit sagen, nicht an diesen Mann als einen ‘Schöpfer’ einer Philosophie; wir denken an das ‘Feuer’ und an das ‘Spiel’. Wir denken daran, weil es in das weist, was für sein Denken das Zu-denkende bleibt, dasjenige, wozu er in einer Freundschaft steht, das ist die $\phi\lambda\iota\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \sigma\omicron\phi\omicron\upsilon$, worin das Denken gründet, das dann ‘Philosophie’ heisst⁴.

De zogenaamde ‘anekdotes’ zijn op zichzelf niets, maar zijn tekens die wegwijzen naar dat wat een denker te denken geeft, wat zijn denken beweegt. Het gaat niet om de denker als persoon, als iemand met bepaalde gedachten, maar om de denker als plaats waar gedacht wordt, waar een concentratie plaatsvindt van de betekeniswereld. Zonder zo’n concentraat is er geen denken. En geen denker.

Echte filosofie is er niet zonder de filosoof. Daarin verschilt zij van de wetenschap, want de anonieme wetenschapsbeoefenaar staat in zijn onpersoonlijke kennisverzameling niet zelf op het spel. De verzameling verhalen in deze bundel heeft geen academische betekenis. Wij hopen dat deze verzameling ook niet rond Oudemans’ persoon geconcentreerd is, maar rondom datgene wat Oudemans’ denken concentreert.

Er wordt de jarige dan ook niets aangeboden. Er komt geen feest en geen dankwoord van de jubilaris. In plaats daarvan krijgt hij – zoals op de bladzijden van Ferdýdurke – een woordentaart in zijn gezicht.

H. van Kampen & T.E. Jaroszek

⁴ M. Heidegger, GA 55, 1979, p. 24.

OUDEMANS: EEN GIDS VOOR MOSLIMS?

A. ABDALLI



*'Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt.
Herkunft bleibt aber stets Zukunft.'*

(M. Heidegger, GA 12, p. 91)

De eerste ontmoeting

Ik ben één van die eeuwige filosofiestudenten. Het is mogelijk dat ik inmiddels landelijk recordhouder in het lang studeren ben. Niet bepaald iets om trots op te zijn. Ik ben daarom geneigd om de oorzaken van dit 'falen' elders te situeren. Ik overdrijf dan ook niet wanneer ik als eerste verdachte dr. Oudemans identificeer. Zijn invloed op mijn filosofische en daarmee persoonlijke loopbaan is op zijn zachtst gezegd, in goed Nederlands, *devastating*.

In een in mijn beleving ver en vaag verleden, in het magische jaar van de millenniumwisseling, begon ik vol *Begeisterung* aan de studie Wijsbegeerte in Leiden. Wat ik als bagage meenam was mijn islamitische geloofsovertuiging, enige kennis van de exacte wetenschappen en een beginnersfascinatie voor Kant.

Mijn taak was duidelijk: de islam filosofisch funderen. Kant gaf daartoe voldoende motivatie en wat met het christendom kon, kan met de islam misschien wel beter!

Het eerste jaar heb je met enthousiasme en behoorlijk succes doorlopen, je bent al wat meer thuis in het filosofische vocabulaire en waant je reeds de gelukkige bezitter van allerlei dure begrippen als *a priori* en *transcendentiaal*. Deze gelovige moslim is hard op weg om de islam met succes in deze en andere termen ter sprake te brengen. Alles past: de islam is het antwoord op alle filosofische vragen. Het bewijs

hiervoor is: de verschillende filosofen, stromingen en scholen hebben allemaal wel iets van de waarheid vernomen, maar zijn niet in staat gebleken het geheel van de werkelijkheid tot een synthese te brengen. Ze verschijnen als eilandjes die eigenlijk gemakkelijk tot een 'landgeheel' samengevoegd kunnen worden. De islam kan dat. Oh, maar die Nietzsche dan, met zijn 'God is dood'? Ja, maar die was toch gestoord?

En dan... een jaar later... zit je bij Oudemans in de collegezaal. Het darwinistische zuur zit nog veilig in de reageerbuis en is netjes opgeborgen; de eerste tweetraps-anti-metafysica-kuur is dan ook de irritante Carnap en de vlijmscherpe Wittgenstein. Wat een ontzetting! Geen fundamenteën, geen onveranderlijke betekenissen, geen voorstellingen of ideeën in je hoofd, geen laatste doelen, geen idealen, geen ethiek, geen waarheid, geen metafysica en... geen God! Alles is pragmatiek. Daar ging mijn vrome droom om de islam tot gelding te brengen en, wie weet, de islamitische *ummah* haar leidende rol terug te geven.

Maar moest ik deze onorthodoxe doctor met zijn ongenueerde uitspraken en twijfelachtige didactiek serieus nemen en mijn dromen opgeven? Was er dan geen alternatief? Er is toch ook zoiets als een christelijke wijsbegeerte: kon daar niet wat van opgestoken worden? Maar dit waren nog niet eens de meest dringende vragen. Moest ik niet heel snel afstand nemen van dit ongoddelijke denken om bezoedeling van mijn zuivere geloof te voorkomen? Wat begon als een visie op de filosofie als dienstmaagd van het geloof, eindigde al snel in het tegendeel: deze dienstmaagd was allesbehalve dienstbaar en wenste de meester in een denkintrige te gronde te richten en, omgekeerd, tot eigen slaaf te maken. Kant had mij erin geluisd met zijn redelijke ethiek en potsierlijke postulaten!

Ik capituleerde teleurgesteld en zocht herbevestiging in een studie islamitische wetenschappen aan de recent opgerichte Islamitische Universiteit Rotterdam. De filosofie liet mij echter niet los, en na een volgende studieteleurstelling met een amateuristische universiteit

waagde ik me vol goede moed terug in het hol van de leeuw. De moed werd mij ingeblazen door een stoffig boek over metafysica van ene dr. Herman Berger, getiteld: *Wat is metafysica? Een studie over transcendentie*. Dat boek deed – zonder dat ik er veel van begreep – de hoop herleven door een poging metafysica weer nieuw leven in te blazen. Oudemans kon haar dus niet zo gemakkelijk schrappen!

De eerste merkstenen langs het hier beschreven persoonlijke pad is dan ook een woord dat Oudemans tot mij richtte tijdens de eerste ontmoeting, vlak na mijn terugkeer een jaar later:

‘Jij wilde toch een rationeel fundament leggen onder de islam? [...] Je moet je niet zo gemakkelijk uit het veld laten slaan!’

Deze woorden zijn inmiddels tien jaar oud en staan letterlijk in mijn geheugen gegrift. De man die met zijn aanhoudende reducties mijn geloof ondermijnde en mij in een existentiële crisis stortte spreekt mij moed in! Was hier sprake van academisch fatsoen dat nu eenmaal een docent dicteert zijn studenten te motiveren in plaats van af te stoten? Wie Oudemans enigszins kent, weet dat hij geen boodschap heeft aan protocol (behalve de protocollen van de colleges), en dat hij je eerder zal aansporen je collegekaart in te leveren, dan je leven te vergooien aan de filosofie wanneer deze eenmaal niet bij je ‘aankomt’. Deze eenvoudige woorden hebben ervoor gezorgd dat ik alle daaropvolgende denkcrisis kon doorstaan tot en met de dag van vandaag, zonder overigens tot een resolutie te komen wat betreft de spanning tussen filosofie en geloof. Ik zou me in ieder geval niet meer uit het veld laten slaan.

Heidegger

Gelukkig zou Oudemans mij al gauw een handreiking doen door mij voor te stellen aan niemand minder dan Martin Heidegger. De eerste kennismaking met Heidegger, daar kan iedereen ongetwijfeld ontroerende – of afgrijselijke – memoires over schrijven. Maar slechts weinigen ervaren deze kennismaking op de manier van een *gelovige*. Het is dat de islam wars is van persoonsaanbidding en vergoddelijking,

anders kon Heidegger ongetwijfeld zijn grote aandeel aan lofzang in ontvangst nemen. Niet omdat hij ook maar iets te maken wilde hebben met de islam, of er ook maar iets van af wist of begreep – een gebrek aan interesse dat ik hem niet verwijt, maar dat wel pijn doet – maar omdat zijn denken niet minder is dan een bevrijding uit de filosofische dwangbuis van de blinde rationaliteit die de oorspronkelijke (christelijke) geloofservaring door de eeuwen heen in steeds verder verstikkende begrippenkaders dwong. Heidegger heeft die ‘kaders’ op grootse en grandioze wijze compleet vernietigd. De gelovige heeft in Heidegger een a-theïstische messias gevonden. Geen wonder dat menig theoloog *Sein und Zeit* met open armen ontving. Weg met de tegenstelling tussen geloof en rede en weg met de verminkende (wijsgerige) theologie: wat overblijft zijn twee volledig gescheiden mogelijke wijzen van zijn, een *filosofisch zijn* en een *gelovig zijn*. Heidegger is gelukt wat Kant met alle macht van de rede niet lukte: *filosofisch* een ruimte uitsparen voor het geloof.

Niet dat een gelovige denker (!) Heidegger of de filosofie *nodig* heeft om te geloven. Waar het om gaat is het *respect* dat de filosofie *uit zichzelf* afdwingt voor een gelovige existentie: een respect dat sinds de ontdekking van de ratio steeds verder slonk en dat, ironisch genoeg, in onze tijd van ‘vrijheid’ en ‘tolerantie’, ver te zoeken is.

Oudemans, Heidegger en het darwinisme

Daarmee kom ik tot de laatste merksteen langs mijn immer meanderende pad in de filosofie, met Oudemans als merkwaardige gids: het *darwinisme*. Want komt de grootste en meest heftige reactie op het geloof niet uit de hoek van de *die-hard* darwinisten? Namen als Dennett en Dawkins springen onmiddellijk voor het geestesoog. En laten dit nu juist de namen zijn die in Oudemans’ huidige denken een indirecte maar prominente rol spelen. Maar voordat ik me hiertoe kan wenden, eerst een korte schets van Oudemans’ weg, zoals ik deze zie.

Oudemans’ denken en onderwijs volgen grofweg het pad langs het denken van Plato, Aristoteles, Descartes, Hobbes, Kant, Nietzsche en Wittgenstein, waarbij dit denken wordt begrepen vanuit de

aanwijzingen van Heidegger. Wat deze namen in één licht laat verschijnen, is de naam die Oudemans geeft aan de macht die hen stuurt: de *Grote Reductie*. Oudemans verdeelt deze ook wel in twee fasen: de eerste mechanische reductie die met Descartes' 'mechanisering van het wereldbeeld' aanvangt en de tweede mechanische reductie van het darwinisme, waarin ook het leven gemechaniseerd raakt. Een tussenstadium draagt de naam *pragmatisme* of *linguistic turn* met als representant Wittgenstein, die de metafysica reduceert tot taaltheorie maar het leven nog intact laat.

Als Nietzsches grondervaring de naam 'nihilisme' draagt, die van Heidegger de naam *Seinsvergesessenheit*, dan heet de grondervaring van Oudemans: 'Grote Reductie'. Nihilisme, vergetelheid, reductie: men beluistert reeds het 'negatieve' wezen van dit denken. Betreft dit 'niet' bij Nietzsche nog een morele verhouding tot dat wat is, een ontwaarding van alle waarden en vervolgens een herwaardering – bij Heidegger betreft dit de zin van zijn die zich in verborgenheid heeft teruggetrokken dankzij de metafysische uitleg van het Zijn als zijn van het zijnde, die zijn voltooiing heeft gevonden in de techniek. Het 'niet' is hier een niet-meer-thuis-zijn-in-de-wereld, omdat er in de technisch-gelijkvormige wereld geen 'thuis' meer is.

Tenslotte is het 'niet' bij Oudemans een niet-meer-kunnen-spreken, omdat de betekenis stichtende woorden, zonder zich om mij te bekommeren, zich aan hun betekenis onttrekken en omgewend raken in de richting van de reductie. Het 'niet' betreft hier de niet-identiteit of gebroken identiteit waardoor elke betekenis slechts van tijdelijke aard is en elk moment kan veranderen, in zijn tegendeel kan omslaan of kan afsterven en mogelijk later weer herleven. Of, om een vaak herhaalde uitspraak van Oudemans aan te halen: 'één woord is geen woord'. Met andere woorden: een woord heeft pas betekenis in zijn herhaling, waarbij elke herhaling een andere betekenis genereert.

De reductie is hier aanbeland in haar (voorlopig?) laatste stadium: de reductie van identiteit en betekenis tot replicatie, waarmee de verhouding denken – zijn, die de filosofie tot en met Heidegger bepaald

heeft, in een eenheid van beide is opgeheven. Taal, en bijgevolg denken en datgene waarover gesproken en gedacht wordt (zijn), zijn van hetzelfde laken een pak. Door de darwinistische reductie is immers duidelijk geworden dat alles wat men in de filosofie voor specifiek menselijk houdt (geest, denken, taal, betekenis, enz.) volledig in termen van ‘materie’ begrepen kan worden: *sporen*. Andersom is alles wat voorheen als ‘materie’ van het denken werd onderscheiden net zo betekenisvol en zinvol als de woorden die erover uitgesproken worden. Immers, ook kleuren, bomen, wegen en gebouwen hebben betekenis als tekens en sporen. Het darwinisme is daarmee geen materialisme, maar de opheffing van het onderscheid geest-materie, natuur-cultuur, enz..

Door deze dwingende gedachten voelt Oudemans zich genoopt op een zeer bepaalde wijze ‘afscheid’ te nemen van zijn gids Heidegger, want:

‘Heideggers weg breekt af.

De reductie schrijdt voort. [...]

De macht van de techniek is haar woordeloosheid – haar denkafweer.

[...]

Het is niet mogelijk om de horizon van de techniek te ervaren als thuisloosheid.

Heidegger was niets bekend van de replicatieve bestaanswijze.’

(*Omerta*, p. 156)

De Grote Reductie heeft ook Heidegger gestuurd, zonder dat hij er de naam van wist. Hij liet zich erdoor beproeven, maar kreeg er geen zicht op *als* sturende macht. In zekere zin bleef hij volgens Oudemans dus verstrikt in een semantiek van zorg om een thuiskomst die niet meer afgestemd was op de inmiddels voortgeschreden reductie, waarbij de wereld (taal) zijn thuis karakter verloren heeft, en omtrent dit verlies geen zorg meer kan bestaan, omdat ik dankzij de replicatieve bestaanswijze overal en nergens thuis ben. (*Omerta*, p. 158)

Heidegger, Oudemans en ik

Hoe moet een gelovige moslim die ooit in zijn middeleeuwse naïviteit aan een filosofische fundering van de islam begon, zich redden te midden van al dit denkgeweld? Een ander, ditmaal minder bemoedigend woord van Oudemans, dringt zich aan mijn geheugen op:

‘Je hebt de klok horen luiden, maar weet niet waar de klepel hangt.’

‘Ik zou het knap vinden als je dit nog lang vol kunt houden, maar je zou er weleens door uit elkaar kunnen klappen.’

De klok, dat zijn Oudemans en Heidegger die ik als moslim op het spoor ben gekomen; de klepel – ja, die zie ik nog niet echt hangen! Ik ben, getuige deze bijdrage, in ieder geval nog niet uit elkaar geklapt, maar ik kan moeilijk beweren dat ik een harmonieus geheel ben. De wanhoop is nooit ver weggeweest en de zinloosheid van mijn hele onderneming dringt zich soms sterker aan mijn geest op dan die zeer spaarzame denkmomenten waarbij ik me eventjes dacht te kunnen meten met een Descartes, Kant of Heidegger en waarbij ik de superioriteit van de islam vanuit het diepste van de westerse *logos* zag opflitsen.

Kon ik in den beginne Heidegger en Oudemans nauwelijks uit elkaar houden, inmiddels is, zoals deze dingen altijd gaan, een bepaalde differentie ontstaan in de manier waarop beiden mij aanspreken. Ik beschouw Heidegger nog altijd als bevrijdende potentie die mij zowel voor metafysische als andere denkvalstrikken behoedt, alsook de weg wijst naar een denkende verhouding tot God. Vanaf het begin van zijn denkweg in de vroege jaren twintig tot de laatste ogenblikken van zijn leven heeft hij een oorspronkelijke gelovige existentie voor mogelijk gehouden. Wel heeft hij deze strikt gescheiden van een filosofische existentie. Dat betekent in ieder geval dat mijn oorspronkelijke onderneming onmogelijk is. Maar daarmee is niet alles verloren. Misschien is het voldoende om de mogelijkheid *als* mogelijkheid *filosofisch* open te houden.

‘Alleen nog een god kan ons redden. De enige mogelijkheid van een redding zie ik daarin, dat in het denken en dichten een bereidheid wordt voorbereid voor het verschijnen van de god of voor de afwezigheid van de god in de ondergang; dat wij niet, grof gezegd, ‘verrekken’, maar: als wij ten ondergaan, dan in het aangezicht van de afwezige god.’

(M. Heidegger, GA 16, p. 671; Vertaling van Oudemans in *Omerta*, p. 160)

Oudemans moet niets hebben van God. En dit niet vanwege een vermeende emancipatie of voortschrijdend inzicht, maar om streng filosofische redenen:

‘[...] de grote reductie is niet alleen de dood van God, maar ook van de naam god.’ (*Omerta*, p. 160)

Oudemans en ik kunnen elkaar dus niet in God vinden, met Heidegger heb ik misschien meer geluk. En toch, Oudemans’ betekenis voor mij ligt hierin dat hij überhaupt de weg heeft geopend tot een ander denken, ver weg van de verstikkende en onvruchtbare academische ‘filosofologie’ die inmiddels overal heerst. De authenticiteit van dit denken ligt niet in de opvattingen, gedachten of inzichten, maar in de methode. De wending naar het *hoe* van het denken en spreken behoedt voor een eindeloos *Herumtappen* in interpretaties, opinies en inzichten. Dat deze weg aan de meeste stervelingen niet verschijnt en, wanneer deze in het zeldzame geval wél verschijnt, voor de meesten onbegaanbaar is, blijkt uit het feit dat Oudemans misschien wel de enige levende filosoof is die deze weg bewandelt. (Leeft Rob van Dijk nog?!) Daarbij gaat het er niet om of men het met hem eens is en of zijn interpretatie van de filosofische traditie inclusief Heidegger wel correct is. Waar het om gaat lijkt mij de vraag of er *binnen de westerse filosofie* überhaupt een alternatief is, wanneer eenmaal het inzicht plaatsgrijpt dat het *hoe* van het denken belangrijker is dan het wat, en wanneer het besef ontstaat dat er geen pre-Heideggeriaans ‘hoe’ meer mogelijk is. Oudemansiaans gezegd:

‘Wie denkt zich met deze methode niet in te hoeven laten en voortgaat met het voorstellen van quasifilosofische concepten en proposities, is een piskijker in het medisch-mechanisch tijdperk, een alchemist in de epoche van de chemie.

Ik herhaal het nog maar eens.’

(*Omerta*, p. 148)

Darwinisme en geloof

Voordat ik deze bijdrage beëindig, moet ik kort iets zeggen met betrekking tot de verhouding darwinisme – geloof. Deze twee tegenpolen laten zich niet gemakkelijk harmoniseren, zoveel is duidelijk. En wat met Heidegger nog kon, een rustige gelovige existentie, wordt hard betwist door eenieder die het darwinisme serieus neemt. Natuurlijk kan het geloof in God als fenomeen darwinistisch gereduceerd worden in termen van een succesvolle overlevingsstrategie die samenwerking en replicatie bevordert. Maar daarmee is nog niets gezegd over de inhoud van het geloof en de geloofservaring. Wat darwinisten als Dennett en Dawkins in hun atheïstische razernij doen, is een absurditeit begaan: namelijk door in plaats van een ‘fenomeen’ darwinistisch alleen te *verklaren*, zich ook een oordeel permitteren over de geldigheid van de objectieve inhoud ervan.

Wat het darwinisme als *filosofie* in ieder geval dus niet mag doen, is de geloofsinhoud op waarheid beoordelen. Tot waarheid heeft het darwinisme namelijk geen toegang. Uiteraard blijft daarmee de vraag van Heidegger staan of het voor het geloof wel zo verstandig is zich te mengen met de filosofie. Dit is nog geen uitgemaakte zaak en Heidegger laat het antwoord over aan de gelovigen zelf. De bewijslast ligt weliswaar bij de gelovige die zich met de filosofie wil inlaten, maar de filosofisch darwinist heeft niet het recht om de gelovige voor het gerecht te dagen. Oudemans is zich hier zeer wel van bewust en heeft mij dan ook vaak voor het filosofisch gerecht gedaagd!

Dankwoord

Ik ben Oudemans – en via hem ook Heidegger – vooral dankbaar voor de integriteit van zijn denken: een denken dat voor niets en niemand

wijkt en daardoor met recht ‘echte filosofie’ genoemd kan worden. De innerlijke kracht waarmee de eenzaamheid verdragen wordt die een dergelijk denken met zich meebrengt is zeer bewonderenswaardig. Het is precies de ‘vroomheid’ van dit denken dat een zo enorme aantrekkingskracht op mij heeft uitgeoefend dat ik er vooralsnog geen afscheid van heb kunnen en willen nemen. De prijs daarvoor is hoog, maar alles meer dan waard.

AUTORITEIT EN VERANTWOORDING

G. VAN ANDEL



‘Deine wahren Erzieher und Bildner verrathen dir, was der wahre Ursinn und Grundstoff deines Wesen ist, etwas durchaus Unerziehbares und Unbildbares, aber jedenfalls schwer Zugängliches, Gebundenes, Gelähmtes: deine Erzieher vermögen nichts zu sein als deine Befreier.’
(F. Nietzsche, *Schopenhauer als Erzieher*)

Ipsa dixit: ‘Jij hebt een probleem met autoriteit.’ Aanleiding van zijn opmerking was mijn overschrijden van een 12-uurs deadline voor een take-home tentamen waardoor een beoordeling van het werk onmogelijk was geworden. Ik had het eens *filosofisch* willen aanpakken; je kunt immers correcte antwoorden op die tentamenvragen formuleren en niets met filosofie van doen hebben. En aangezien het omgekeerd niet mogelijk is om op filosofische wijze incorrecte antwoorden op de tentamenvragen te formuleren, ging ik geduldig te werk. Mijn geduld werd niet beloond – een eerste les filosofie.

Toch had ik in dit vroege stadium van mijn omgang met Oudemans niet echt een probleem met het respecteren van zijn tentamenreglementen, maar eerder met de opdoemende contouren van het denken dat mij onder deze naam begon te omvatten. Het gevoel manifesteerde zich dat er in je filosoferen voortdurend iemand over de schouder meekijkt, meeluistert, meeleest.

Jouw filosoferen?

Een situatie tijdens een eerder college stond in mijn geheugen gegrift:

‘Oudemans: Indifferentie is de naam voor de techniek zelf. En dan moet je een streepje tussen ‘in’ en ‘differentie’ in

zetten. En het rare is dus dat filosofie niets anders is dan steeds de naam aan hetzelfde geven.

Gijs: Dus het is volkomen incommensurabel, maar ook hetzelfde. En het heeft niets met elkaar te schaften?

Oudemans: Exact, en wat niets met elkaar te schaften heeft en toch samen hoort is hetzelfde.

Gijs: En dat is toe- en afwending tegelijk?

Oudemans: Er begint wat te dagen. Nicky?

Nicky: Er begint niet zoveel te dagen, maar op een gegeven moment ken je die stappen wel...

Oudemans: Ja, dus je zegt eigenlijk tegen Gijs: 'Je zit die Heidegger te papegaaien.' En dat is een groot gevaar!

(uit: *Heideggers thesen over de wetenschap, protocol 9.1, 12 november 2003*)

Goed, als je iets wil leren kan je niet meteen gaan twijfelen. De vraag is dan hoelang de *Vorgriff der Vollkommenheit* jou in de greep houdt en het gezag van de ander jou je verantwoordelijkheid van het zélf denken ontnemt. Want de vraag is: ben ik wel zelf bij datgene wat ik zeg, of praat ik als een 'Oudemansje' maar verhalen na? Kan ik mijn filosofisch bestaan verantwoorden?

In het nog te verschijnen *Denk na, Th.C.W. Oudemans!* staat te lezen wat mij te doen staat: het universele zuur van de grote reductie ondergaan en merken wat de zuuraanval kan doorstaan – en wat erdoor verteerd wordt.

Wat gaande is: de indifferentiëring van de grote reductie en daarbinnen de ondergang van het paternitaire – en daarmee de noodzaak van de ermee verbonden *verantwoording*. Kan ik dit gebeuren tot mijzelf

toelaten? Niet: jij hebt een probleem met *autoriteit* omdat je zo'n vrijgevochten jongen bent, maar: *jij* hebt een probleem omdat er geen autoriteit meer is waarmee je een probleem had kunnen hebben.

Toch blijven kinderen bij afwezigheid van de vader zich nog lang gedragen alsof hij er is. Hoewel je je vandaag de dag niet echt meer door iemand laat aanspreken, moet je toch voortdurend van alles, ook in de filosofie. De dagen dat je op familiefeesten stamelend je filosofisch bestaan stond te verantwoorden tegenover de legitieme vragen van je eigen vlees en bloed naar het bestaansrecht van zo'n leven, lijken voorbij nu je naar Descartes gemaskerd door het leven gaat. Maar hoe zit dat in de niche van leesgroep, privatissimum en correspondentie waar je filosofisch je mannetje probeert te staan? Gedrongen om de hele *Gesamtausgabe* te lezen, om te vertalen, om Grieks te leren, om tot onthullende inzichten te komen, om alwetend te worden, om te schrijven, om naar prijzen mee te dingen, om te publiceren... Tegelijkertijd: 'Van niemand moet je iets!' Maar, dan gebeurt er ook niets: niet te verkroppen. Wat dringt hier?

Langzaam merk ik iets van het element waarin ik voortdurend dat moeten moet ondergaan: de taal als sporenkolonie. Ik word weliswaar aangespoord om te moeten, maar tegelijkertijd is er geen instantie waar ik verhaal kan halen. Het woord 'moeten' heeft niet gemoeten, is nergens, houdt zich in de aansporing weg, wil niets van mij. Inderdaad, van niemand moet je iets. Je dacht in je element te zijn, voortgaand binnen de gedachte dat het is gezien, dat het niet onopgemerkt is gebleven. Maar het element blijkt een afgrond. Of is het wegvallen van paternitaire zorg niet ook een opluchting, een zekere bevrijding op weg naar een zorgeloos bestaan? De gelegenheid dan om mijn luxe hobby op te vatten als de besliste bereidheid om vóór alle onontbeerlijke pagina's *Gesamtausgabe* mij in te laten met het elementaire, dat weliswaar een afgrond is, maar wel een mij nog dragende.

Door wie laat je je aanspreken als je Oudemans volgt? Het aanhalen van ronkende woorden als '*Erzieher*' en 'vader' wordt al snel lachwekkend. Ik laat me aanspreken door de drang van de elementaire

taal die door Oudemans heen spreekt. Een gezag zonder gezagdrager, zonder legitimatie. Hier valt niets te verantwoorden, want de sporenkolonie en ik: we sporen niet met elkaar. In al mijn moeten ben ik afkerig van haar elementaire onverschilligheid – ik moet toch verschil maken, anders heeft het geen zin! – al weet ik niet waartegen ik gekeerd ben. Het zinloze kan immers niet als de negatie van het zinvolle worden begrepen, aangezien het dan begrepen wordt vanuit datgene wat juist zijn herkomst heeft in het zinloos in-differente.

Mijn afkerige moeten is niet iets anders dan de onverschilligheid, het is een aanduiding van de onverschilligheid zelf, als datgene wat mij van *zijn* kant wegwijst. Ik ben de sporenkolonie ook, maar mijn verhouding ertoe is betrekkingloos, incommensurabel. Er is geen paternitaire betrekking tussen aansporing en aangespoorde, hoogstens een gehoorzaamheid als het volgen van een spoor waarin je je te voegen hebt zonder dat dit spoor zich ooit laat zien. Een glimp van het merkwaardige evenbeeld waarvan Jünger in *Fügen und Richten* gewag maakt doemt op. Het evenbeeld, dat onbarmhartig zwijgt: ‘Zo moet je zijn, je kunt jezelf niet ontlopen.’ Geen ideaalbeeld waaraan je kunt voldoen of niet, maar het *evenbeeld* – je *bent* het zelf. Het meest elementair eigene is mijn bezit niet, heeft niets met mij te schaften – en hoort toch samen. Hier, op deze *Bruchstelle*, heb je je op te houden: soms wat verder weg, soms wat dichterbij.

Oudemans als wegwijzer van de sporenkolonie: mij op het spoor zettend, ontsprekend; mij afwendend van datgene wat zich van mij afwendt; aldus mij mijzelf verradend. De zekerheid bij datgene te zijn wat ik zeg, of diegene te zijn die ik ben, die is er nooit. Had ik dat geweten, dan had ik me kunnen verantwoorden. Misschien kan dat nog op ongekende wijze: een verantwoorden als het geven van een weerwoord op het elementaire woord dat er niet is, maar dat niet niets blijkt als ik in mijn weerwoord de afwending van het elementaire zelf laat heersen – de afwending waarbinnen ook al mijn afgewende moeten zich altijd al genoopt zag.

En dan heet het: Oudemans verliezen – langzaam.

HET GEVIER

J.C. DE BAKKER & L.C. VAN BEEK



*Nemlich immer jauchzet die Welt
Hinnweg von dieser Erde'*
(F. Hölderlin, *Der Einzige. Dritte Fassung*)

Een feestbundel om te vieren dat Oudemans 60 jaar is geworden? Eerst maar eens naar de definitie van een feestbundel kijken. In de encyclopedie vinden we het volgende: 'boek, waarin een aantal ter ere van een bepaald feest, met name het jubileum van een geleerde of een kunstenaar, vervaardigde opstellen, liederen enz. zijn bijeengebracht en gedrukt'. De eerste feestbundel die ooit geschreven werd, vierde de tweehonderdste verjaardag van de boekdrukkunst in Europa (G. Ritzsch, *Jubilaum Typographorum oder zweyhundertjähriges Buchdrucker-Jubelfest*. Leipzig, 1640). Een feestje voor de eigen parochie.

Maar moesten wij ons eigenlijk niet eerst, volgens les één van Oudemans zelf, de vraag stellen: is het nog wel mogelijk en zinvol iets te *viere*n in het tijdperk van de techniek? Of beter nog: in het tijdperk van het darwinisme?

Kijkend naar het verleden zien we dat feestvieren altijd al typisch iets was voor kleinere gemeenschappen, zoals op de schilderijen van Pieter Brueghel, of in de gedichten van Homerus. Op de dansvloer werden de rollen verdeeld en gespeeld, in het drinkgelag werden allianties gesmeed, ruzies gemaakt en bijgelegd. Er werden verhalen verteld onder de blote hemel, men bejubelde de heroïsche daden van dorps- of stamgenoten, en werkte nog eens een stuk vlees of een slok wijn naar binnen.

Op een gegeven moment verscheen de filosofie ten tonele: lekker samen de natuur uitbuiten en intermenselijke oneffenheden gladstrijken, beide gedragen door een spel van logische regels. Aan de verschrikkingen van weleer, maar ook aan de jubelkreten, kwam langzaam een einde. Voortaan leefde de mens veilig in de cocon van de staat en het juridisch apparaat, als element binnen een geheel waaraan hij onderworpen was, een subject gelijk aan andere subjecten.

De feestmuziek dreunde nog wel verder, zeker. Maar wie zich de vraag stelde wat hij eigenlijk deed in de van enthousiasme schuddende partygrot, moest in stilte afscheid nemen.

De uitgelatenheid van weleer bleek ook een andere kant te hebben: het hele bestaan was doordrenkt van de vrees te worden verraden, verstoten, verbannen, alleen te worden gelaten. Alleen in het feest kon deze rauwe achtergrond worden vergeten, al was het niet voor lang. Aan de cyclus van feest en tragedie, van jubel en verschrikking, was geen ontsnappen mogelijk.

De filosofie was vanaf haar begin een ontnuchtering. Wat blijft er over van de feestbundel, darwinistisch gereduceerd? Hooguit een poging om de bejubeling van de eigen persoon over de grenzen van diens eindige bestaan te tillen, in de hoop ook na de dood nog lang bejubeld te mogen worden. Intellectuele voortplanting dus, in tegenstelling tot de fysieke voortplanting die de zin lijkt te zijn van de gemiddelde slemppartij die heden ten dage ook wel ‘feest’ wordt genoemd. Die laatste optie viel natuurlijk sowieso al af, want na één whisky schakelt Oudemans tegenwoordig al over op de tonic.

Is een dergelijke bejubeling van de persoon, de filosoof, de denker Wouter Oudemans niet een beetje in tegenspraak met Wouter Oudemans zelf? Oudemans, met zijn grondige afkeer van ‘slijmjurken’. Oudemans, die in zijn eerstejaarscolleges voortdurend uitnodigt om hem ‘af te maken’, ‘de keel door te snijden’? Om na een aanvalspoging zelf als weerwoord te geven: ik krijg jullie nog wel in mijn *oikos*. Oudemans, die regelmatig overhoop ligt met één van zijn vakbroeders

– tot vermaak van menig student.

Er waren ook vakbroeders met wie Oudemans wel kon samenwerken. Tijdens het Rousseau-college in 2004 bijvoorbeeld, dat hij samen met Houppermans gaf, legde deze laatste een groot vermogen tot incasseren, of beter gezegd tot ontduiken aan de dag. Want Oudemans' uitnodiging tot aanval is zelf natuurlijk ook niet vrij van offensiviteit. Neem je de uitnodiging aan, dan dreigt jouw vernietiging door Oudemans: mag jij zijn keel doorsnijden, dan hij ook de jouwe. En zou je nog willen ontsnappen door er niet op in te gaan, dan ben je ook niet zomaar van hem af. Weigering is immers ook een wijze van ingaan op de uitnodiging, namelijk er *niet* op ingaan. In deze laatste situatie verdient het natuurlijk de voorkeur als de vernietiging zo plaatsvindt dat je het, midden in je immunisering, ook nog in de gaten hebt.

Zo is Oudemans dus zelf de grote aanjager in deze 'strijd om het bestaan'. En ligt hij voortdurend met iedereen overhoop. Eerder dan om een bejubeling vraagt Oudemans om tegenwerpingen, om strijd, om *παγκράτιον*. Niets geen koekjes eten aan de grote theetafel der filosofie; nee, de kettingzaag door de wildgroei van teksten heen jagen, en dan kijken wat er overblijft. En of er überhaupt iemand opstaat. *What doesn't kill you makes you stronger*.

Denkend aan Oudemans zien wij een reusachtige gestalte midden in een uitgestrekte, braakliggende Oost-Groningse akker; in de verte een rij kale populieren. Verder is niets of niemand te zien – behalve de grond waar hij op staat, en de weidsheid om hem heen.

WOUTER OUDEMANS IN LEIDEN

C.M. BAUTZ



Wonderschoon is 'La Geste d'Asdiwal', een mythe uit Lévi-Strauss' *Anthropologie Structurale*, waarmee Oudemans in het najaar van 1985 zijn collegereeksen in Leiden begon. Meteen gevolgd door een college aangaande de *stasima* en episodes van de *Antigone* van Sophocles, aan de hand van de eerste versie van het geschrift *Tragic ambiguity*.

Later, in 1988, begon Oudemans aan een onderneming die twee en een half jaar zou duren: een buitengewoon college met betrekking tot Sophocles' tragedie: *Oedipus Rex*. Iedere deelnemer zou per bijeenkomst vijftig verzen vertalen. Onder leiding van vijf docenten werden de verzen dan vanuit diverse universitaire disciplines besproken: wat de vertaling betreft, of en hoe bij de tekst nagedacht kan worden en wat er vanuit de geschiedenis van de oudheid bij te zeggen valt. Uiteindelijk is de tekst daadwerkelijk van begin tot eind vertaald en overdacht.

Gedenkwaardig zijn de privatissima van de jaren negentig, waar niet alleen Heidegger-teksten gelezen werden, maar bijvoorbeeld ook een selectie uit de gedichten van Marsman, en Jüngers *Sizilischer Brief an den Mann im Mond*.

Ook de colleges die in de loop der jaren hebben plaatsgevonden zijn gedenkwaardig. Zij waren gewijd aan schitterende teksten, zoals *De fragmenten van Heraclitus* en *De fragmenten van Parmenides*, Plato's *Dialogen*, Hölderlins *Vaterländische Gesänge*, Prousts *À la recherche du temps perdu*, Kants *Kritik der Urteilskraft* en zo verder. Tot en met de teksten van Darwin en de neodarwinisten, die als filosofie zijn gaan meespelen bij Oudemans' denkwegen.

Maar altijd is Heidegger bij al deze colleges en werkgroepen als grondtoon aanwezig. Alle andere teksten staan steeds in het teken van Heideggers gedachtegoed, vaak extra ondersteund door een toepasselijke band uit zijn *Gesamtausgabe*.

Naast het reeds aangehaalde is er een scala aan Heidegger-bandten ter sprake gekomen in Oudemans' adembenemende *paideia*. Om er enkele te noemen: *Grundsätze des Denkens*, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, *Der Satz vom Grund*. En *Sein und Zeit* zelfs meer dan eens. Onvergetelijk lijkt het.

Blijft de vraag: zijn de deelnemers in staat geweest mee te gaan met de in de colleges geboden handreikingen, hebben zij de gegeven aanwijzingen kunnen volgen? Hebben de gemeenschappelijke inspanningen een aangesneden tekst te doorzien, werkelijk geleid tot het ervaren van de tekst? Is het mijzelf overkomen af en toe voor een ogenblik een filosofische tekst, een filosofisch grondwoord, echt te kunnen lezen? Voor een antwoord kan eenieder slechts bij zichzelf te rade gaan; lezen is een zaak die de lezer alleen zelf kan doen.

Als penningmaker evenwel, heb ik geprobeerd te laten blijken wat het betekent aan Oudemans' colleges deel te nemen. De door mij gemaakte penningen zijn hieronder afgebeeld. De eerste poging is een portret van Oudemans als ἑρμηνεύς. De tweede poging is een portret van Oudemans als januskop van dubbelheid, met op de keerzijde een woord van Heraclitus.

Een wens bij de zestigste verjaardag van een echte filosoof zou misschien kunnen zijn: moge het u steeds gegeven zijn, tweespalt op te merken binnen de filosofische woorden, die de denker, als concentratiepunt van wat er gaande is, zijn toegekeerd. Juist wanneer zij zich onttrekken.

Een hartelijk proficiat!



HERMENEIA

Bronzen gietpenning Ø 61 mm

Voorzijde: een portret van prof. dr. Th.C.W. Oudemans als hoogleraar van de vakgroep ESWAC (ethiek, sociale wijsbegeerte, wijsgerige antropologie en cultuurfilosofie) aan de Faculteit der Wijsbegeerte van de Rijksuniversiteit Leiden. Oudemans is werkzaam in het vakgebied van de hedendaagse wijsbegeerte, in het bijzonder de wijsgerige hermeneutiek.

Keerzijde: weergave van Oudemans terwijl hij met zijn pink de relevante tekst aanwijst, zijn naam in het omschrift en in een kleinere cirkel het woord ἑρμηνεία (hermeneia). Wolters geeft voor het woord 'ἑρμηνεία' de omschrijving: interpretatie, uitdrukking, bemiddeling. Degene die de handeling van het bemiddelen verricht is de ἑρμηνεύς: de uitlegger, de tolk. In het woord 'ἑρμηνεία' is de naam van de bode der goden, Hermes, nog terug te vinden.



JANUS

Bronzen gietpenning Ø 50 mm

Voorzijde: januskop van Th.C.W. Oudemans met het onderschrift ἐπαίων (epaioon), luisterend.

Keerzijde: maalstroom die het woord παρεόντας (pareontas) tevoorschijn brengt en het woord ἀπεῖναι (apeinai), dat slechts bij strijklicht te lezen is, opsloopt. 'Pareontas apeinai' wil zeggen: *aanwezig zijnd afwezig zijn*. De Griekse tekst is ontleend aan de fragmenten van Heraclitus. In zijn tijd sloeg 'pareontas apeinai' op οἱ πολλοί (hoi polloi), de velen, terwijl ἐπαίων (epaioon) voorbehouden was aan de filosoof. In onze dagen is er geen uitzondering op 'οἱ πολλοί' meer mogelijk: ook de filosoof valt onder de velen, zelfs als hij voor een ogenblik degene is die luisterend wacht.

Janus was in de oudheid de God van doorgangen en poorten, summier aangegeven op de penningrand, en de God van alle begin: hij kon vooruit- en terugzien. Soms werd zijn dubbelheid gedacht als Zeus en Hera. Voor ons zijn de twee gezichten feitelijk dezelfde. Waar het de hedendaagse filosoof om gaat is de vraag wat er nog tussen die verdubbeling zit. Zijn oor wordt getrokken naar het centrum van de vortex op de keerzijde, de plek waar Heraclitus' zang begint.

Afbeeldingen en bijschriften ontleend aan:

<http://members.ziggo.nl/tokybautzpenningen/beelden.html>

ECHTE FILOSOFIE⁵

V. BLOK



Vandaag de dag moeten we uiterst voorzichtig omspringen met de term ‘filosofie’. Kan ik mijzelf filosoof noemen, als ik mijzelf vergelijk met de traditie van de filosofie? Kan ik claimen ‘een’ filosofie te hebben? De hedendaagse filosofie is ofwel commentaar op de geschiedenis van de filosofie, ofwel een epigonale variatie op een traditionele filosofie, of een sociologisch of politiek georiënteerde cultuurkritiek. Met andere woorden: als de filosofie vandaag de dag nog bestaat, dan kennen we haar alleen nog maar als traditie die is afgesloten.

In dit verband is het uiterst relevant te vragen naar ‘echte’ filosofie. Alleen suggereert die vraag dat de hedendaagse filosofie niet echt is, en dat we weer moeten vragen naar de echtheid, de puurheid, de oorspronkelijkheid. Ons spreken beoogt dan een renaissance van de filosofie. Toch moet de vraag naar echte filosofie een andere weg bewandelen. Waarom?

De heersende opvatting is deze: de afsluiting van de filosofie is het gevolg van de wetenschappen. Vroeger was het de taak van de filosofie om laatste gronden te geven. De wetenschappen zouden allereerst die taak van de filosofie hebben overgenomen en vervolgens deze zoektocht naar laatste gronden hebben afgeschaft. Immers, laatste gronden hebben we niet meer nodig, wanneer een wetenschappelijk ontwerp wordt blootgesteld aan de *struggle for existence* en het pragmatisch succes van dat ontwerp bepalend is geworden voor de acceptatie ervan. Als de zaken er zo voorstaan, zo wordt

⁵ Voorgedragen op 28 november 2007 op een congres over *Echte filosofie* in Leiden en gepubliceerd op www.filosofie.info (red.)

geconcludeerd, dan heeft de filosofie daar niets meer te verhapstukken⁶. Geen enkele renaissance zal daar verandering in kunnen brengen. Wanneer we nu voor een moment stilstaan bij deze heersende opvatting, blijkt de zaak minder eenduidig te liggen.

Volgens de Platoonse Socrates is de oorsprong van de filosofie in een *aporie* gelegen. Deze aporie betreft een verlegenheid of onwetendheid ten aanzien van de *identiteit* of het *wezen* van de dingen. Door zijn specifieke manier van ondervragen ontmaskerde Socrates de onwetendheid van mensen die bijvoorbeeld pretendeerden te weten *wat* rechtvaardigheid of *wat* dapperheid als zodanig is. Op die manier werd Socrates in een aporie ten aanzien van de *identiteit* van dingen verplaatst⁷. De wederzijdse porositeit van het 'zijn' of de identiteit van de dingen voor het denken raakte doorbroken.

De aporie is de aanstoot voor de filosofische vraag naar het *zijn* van de dingen, dat wil zeggen de vraag *wat* bijvoorbeeld rechtvaardigheid of dapperheid als zodanig is (Plato, *Meno*, p. 80d). Door deze vraag tracht de filosofie een uitweg te vinden uit de aporie. Deze uitweg wordt gevonden door de *voorstelling* van de identiteit van de dingen, dat wil zeggen het tegenwoordig of present-stellen van deze identiteit voor het denken. Door dit voor- en daarmee presentstellen wordt de gebroken porositeit of doorgankelijkheid van 'zijn' en 'denken' hersteld⁸. De filosofische vraagstelling wordt dus getekend door de zorg om doorgankelijkheid, die wordt gegarandeerd door het wezen van de dingen present te stellen.

Als de heersende opvatting is dat de wetenschappen de funderende taak van de filosofie hebben overgenomen, dan is de eerste conclusie dat die wetenschappelijke zoektocht de filosofie niet afsluit. Ze wordt zelf

⁶ *Echte filosofie*, p. 10.

⁷ Plato, *Meno*, Loeb Classical Library, p. 80a.

⁸ De gedachte dat de metafysische τέχνη een uitweg uit de aporie tracht te vinden wordt bevestigd in de *Theaetetus* van Plato, waar Socrates zijn eigen manier van filosofisch spreken eveneens *technisch* van aard noemt (Plato, *Theaetetus*, Loeb Classical Library, p. 149a).

aangedreven door deze filosofische zorg en vormt zo de voltooiing van de filosofie: die voltooiing is geen afsluiting ervan, maar in de wetenschap komt de filosofische zorg tot volle wasdom. Daarmee is gezegd: de grens van de wetenschap is de grens van de filosofie, die de grens van de voorstelling is.

Tegelijkertijd moeten we concluderen dat die filosofische zorg eigenlijk overbodig is geworden. Als niet alleen het denkend ontwerp, maar ook het ontworpen product blijkt te zijn van een *struggle for existence*, dan zijn beide eenvormig en raken zijn en denken in elkaar ingebouwd. Immers, hoe je over dingen nadenkt is door dezelfde *struggle for existence* getekend als de dingen die jouw nadenken tegemoet treden. Zijn en denken vallen dan naadloos met elkaar samen en dankzij die eenvormigheid is de zorg om de eenheid van zijn en denken *overbodig* geworden.

Staan de zaken er zo voor, dan is de vraag naar een echte en oorspronkelijke filosofie zinloos geworden. Dankzij de filosofische tendens van de wetenschappen zijn zijn en denken immers in elkaar ingebouwd – dat wil zeggen dat de zorg of het *pathos* voor de wijsheid is *ingelost*: de *sophia* is gerealiseerd. In de filosofische tendens van de wetenschappen voltooit de filosofische zorg zich dus en tegelijkertijd wordt deze zorg overbodig met deze voltooiing.

Toch is er iets gebeurd, sinds het denken van Heidegger met een ‘dramatische klap’ tot ons is doorgedrongen. Ook Heidegger heeft een opmerking gemaakt over *echte filosofie*: ‘Daarom is het de hardste, maar ook onbedrieglijkste toetssteen voor de denkende echtheid en kracht van een filosoof, of hij in het zijn van de zijnden onmiddellijk en door en door de nabijheid van het niets ervaart’⁹.

⁹ ‘Daher ist es der härteste, aber auch untrüglichste Probiertestein auf die denkerische Echtheit und Kraft eines Philosophen, ob er sogleich und von Grund aus im Sein des Seienden die Nähe des Nichts erfährt’ (M. Heidegger, GA 44, 1986, p. 217).

De echtheid van de filosofie hangt volgens Heidegger samen met de mate waarin je de ‘nabijheid van het niets’ tot je toe kunt laten, dat wil zeggen: een fundamentele openheid die niet kan worden overbrugd door een denkend ontwerp en die tegelijkertijd de herkomst is van elk denkend ontwerp. Heidegger vraagt aandacht voor een fundamentele *breuk* tussen zijn en denken die niet kan worden overbrugd, en hij probeert tot het uiterste deze wet van de eindigheid tot zijn denken toe te laten. Echte filosofie gaat niet op in de voltooide en overbodig geworden zorg om de doorgankelijkheid van zijn en denken, maar geeft zich rekenschap van de wet van de eindigheid.

De gehele denkpoging van Heidegger kan in het licht van deze vraag naar echtheid worden begrepen en spreekt vandaag de dag ook *ons* filosofisch nadenken nog aan. De vraag is namelijk hoe je dat eigenlijk doet: je rekenschap geven van de wet van de eindigheid. Kan dat wel, zolang je denken aan het voorstellen en daarmee aan de zorg om presentie gebonden is? Het is duidelijk dat de filosofie gebonden is aan de *these*, de voorstelling, en het is zonneklaar dat de denkpoegingen van Heidegger in het teken staan van het *afscheid* van dit voorstellen. Zijn denken maakt aanspraak op een ‘omwenteling van het menselijk bestaan’¹⁰, namelijk het afscheid van het voorstellende denken en daarmee van mijzelf als voorstellend subject, ten gunste van die menselijke bestaanswijze, die zich weet blootgesteld aan de wet van de eindigheid.

Nu kunnen we heel kritisch vragen naar de haalbaarheid van zo’n andere manier van filosofisch spreken. We leven op filosofische bodem, dat wil zeggen dat we niet plotsklaps kunnen overschakelen naar een radicaal ander taalgebruik¹¹. Ten eerste suggereert een dergelijke overgang dat de voorstellende manier van spreken *inadequa*t is en dat we die moeten transcenderen naar een oorspronkelijker of eigenlijker taal. Maar een denken dat gebonden is aan de adequaatheid of inadequatheid is door en door metafysisch. Dat wil zeggen dat het

¹⁰ M. Heidegger, GA 29/30, 1983, p. 423.

¹¹ J. Derrida, *Le monolinguisme de l’autre ou la prothèse d’origine*, 1996, p. 115.

juist van de persistente gebondenheid van dat spreken aan de voorstelling getuigt.

Een tweede reden waarom we niet zomaar kunnen overschakelen naar een ander taalgebruik ligt in Heideggers denken zelf. Zijn pretentie om afscheid te nemen van het voorstellen lijkt telkens te stranden wanneer hij daadwerkelijk pogingen daartoe onderneemt. Het beroemdste voorbeeld daarvan is misschien wel Heideggers ‘commitment’ aan het nationaalsocialisme in de dertiger jaren. Zijn evocatie van een ‘andere aanvang’ van filosofisch nadenken doet wat hij Ernst Jünger verwijt, namelijk een gang over de lijn. Elke transcendentie van het voorstellen herintroduceert wat het claimt gepasseerd te zijn¹², namelijk de these, namelijk het voorstellen.

Moeten we uit deze twee aanwijzingen niet concluderen dat elke zoektocht naar een andere manier van spreken tot mislukken gedoemd is, juist omdat wij op filosofische bodem leven? Moeten we hieruit niet concluderen dat ook de echte filosofie aan het voorstellen gebonden is en de eindigheid van het voorstellen alleen *binnen* dit voorstellen en *als* dit voorstellen ter sprake kan worden gebracht? Echte filosofie laat zich dan in met de wet van de eindigheid door de interruptie, de suspensie, de deconstructie van de voorstelling.

De vraag is alleen of we het kind niet met het badwater weggooien, wanneer we de mogelijkheid van een andere manier van filosofisch spreken opgeven, omdat Heideggers denk pogingen naar transcendentie zouden tenderen¹³. Is niet een andere manier van filosofisch nadenken mogelijk, die juist niet transcendeert naar het *andere*, maar bij *hetzelfde* blijft? Het is deze draad die Wouter Oudemans heeft opgepakt in zijn boek *Echte filosofie*. ‘Echte filosofie bereidt een andere manier van

¹² P. Lacoue-Labarthe, *Heidegger, art and politics*, 1990, p. 12.

¹³ Overigens geeft het denken van Heidegger zelf voldoende aanwijzingen naar een *andere* manier van filosofisch nadenken die juist niet transcendeert naar het *andere* maar bij *hetzelfde* blijft. Zo zegt hij in later werk dat het erom gaat ‘das Wesen der Vorstellung zu seiner Sprache zu bringen’.

filosofisch nadenken voor’, zo zegt hij op de achterflap. Deze beantwoordt aan het voorstellen zonder eraan gebonden te zijn en zonder er buiten te treden.

Oudemans heeft een heel belangrijke *reden* om het voorstellen *niet* te willen transcenderen. Als je namelijk afziet van transcendentie naar het andere en bij *hetzelfde* blijft – namelijk de bestaanswijze van het voorstellen – dan geeft daarin een *afronding* van zich blijk. Afronding betekent dat iets – in dit geval de bestaanswijze van het voorstellen – zijn *omgrenzing* krijgt en zo pas *als zichzelf* te voorschijn kan komen (vgl. *Echte filosofie*, p. 24).

We bemerken deze afronding wanneer we bij het woord ‘voorstelling’ stilstaan. Dit woord slaat zowel op de werkelijkheid als het voorgestelde, alsook op onze voorstellende manier van omgaan daarmee. Sterker nog: als we zo blijven bij hetzelfde, dan bemerken we een voortdurende *cirkelgang* van het voorstellingskarakter van de werkelijkheid naar het voorstellingskarakter van onze manier van spreken daarover. Deze cirkelgang gaat onmerkbaar over van *wat* beschreven wordt (‘zijn’ als voorstelling) naar *hoe* geschreven wordt (denken als voorstelling), en beide bepalen elkaar zo wederzijds¹⁴.

De afronding waarvan Oudemans spreekt *is* de cirkelgang van het voorstellen. Deze cirkelgang confronteert ons met het voorstellingskarakter van het *geheel* van het zijnde, genereert met andere woorden een *meta-fysische* ervaring. Het is belangrijk op te merken dat deze ervaring niet meer metafysisch is in de traditionele zin van het woord. We ervaren deze afronding namelijk juist *zonder* bij afzonderlijke

¹⁴ ‘Wat er beschreven wordt, gaat onmerkbaar over in *hoe* er geschreven wordt. Hetzelfde echoot in hetzelfde. De eigenlijke beweging ligt dan niet in de werkelijkheid als arbeid (zijn), noch in de bewerkstelligende omgang met de werkelijkheid (denken), maar in het heen en weer kunnen gaan tussen zijn als werk en denken als werk’ (Th.C.W. Oudemans, ‘The man of the crowd. Of: wat heet informatisering?’ In: R. Geraedts en L. de Jong (ed.), *Ergo Cogito V. Pleidooi voor de filosofie*, 1996, p. 176).

zijnden te rade te hoeven gaan, zonder deze zijnden te hoeven transcenderen naar het metafysisch begrepen ‘zijn’ van deze zijnden.

En juist vanwege die ervaring van het *geheel* hebben we een aanleiding een andere manier van filosofisch spreken te beproeven. We doen namelijk onze ervaring van dit geheel tekort en amputeren die ervaring, zolang ons denken op het voorstellen blijft georiënteerd. Het voorstellen vindt zijn uitgangspunt namelijk juist wel bij de metafysisch begrepen zijnden. Bij het *geheel* van het zijnde gaat het daarentegen om de *verschijningswijze* van de dingen en de menselijke *beantwoording* daaraan. Die is getekend door het voor- en daarmee presentstellen, en mondt uit in de eenvormigheid van zijn en denken. Willen we filosofisch nadenken bij deze *meta-fysische* ervaring, dan zal ons spreken afscheid moeten nemen van het voorstellen. Tegelijkertijd kan dat afscheid niet betekenen dat we pogingen ondernemen om *uit* de cirkelgang van het voorstellen te geraken. Dan zouden we evengoed het contact met het geheel verliezen. Het gaat erom op de juiste manier *in* de cirkelgang te geraken.

Hoe kan nu het verblijf van Oudemans in deze cirkelgang worden gekarakteriseerd? *Echte filosofie* blijkt alras tweestemmig te zijn. Bepalend voor de eerste stem is een tweede reden waarom Oudemans de bestaanswijze van het voorstellen niet wil transcenderen. Volgens Oudemans is daar geen enkele *aanleiding* toe, is geen sprake van een *Heimatlosigkeit* die erom vraagt overschreden te worden. Hij houdt niet op te laten zien dat de mechanica en techniek voor een comfortabele behuizing hebben gezorgd (*Echte filosofie*, p. 12).

Oudemans distantieert zich zo radicaal van de zoektocht naar alternatieven, dat zijn *inkeer* in het voorstellen niet alleen bij *hetzelfde* blijft, maar tevens het gevaar loopt daar volledig mee *samen te vallen*. Dit blijkt uit zijn opmerking dat het in de echte filosofie niet kan gaan om de zoektocht naar een *andere* taal dan die van de technologie (vgl. *Echte filosofie*, p. 16), dat ‘niets de cirkel van mathematica en mechanica kan doorbreken’ (*id.*, p. 24), dat ‘buiten de eenvormigheid’ *niets* te zoeken valt (*id.*, p. 16).

Oudemans lijdt hier aan het omgekeerde probleem van de transcendentie. Zijn denken wordt door de verabsolutering van het voorstellen tot een *res-cendentie* gedreven, waardoor hij niet meer kan beoordelen of hetzelfde – namelijk het voorstellen – *zelf* de mogelijkheid van de ervaring van een differentie of alteriteit binnen ditzelfde belet. Hij kan niet meer beoordelen of het woord ‘voorstellen’ ongemerkt als buikspreeker opereert in zijn denken¹⁵, die bij voorbaat elke mogelijke ervaring van een alteriteit *binnen* hetzelfde uitsluit.

Tegelijkertijd kan Oudemans zich alleen filosofisch *bezinnen* op de bestaanswijze van het voorstellen door niet bij hetzelfde te blijven, maar een *andere* manier van filosofisch spreken in te voeren. Hij zegt bijvoorbeeld: ‘Wanneer filosofie zin heeft, dan niet als culturele zijbeuk in de geïnformatiseerde kathedraal van wetenschap en techniek, maar als *bezinning* op de woorden die de aard van deze epoche uitmaken’ (*Echte filosofie*, p. 13).

Als Oudemans vasthoudt dat buiten de eenvormigheid niets te zoeken valt en niets de cirkel van mathematica en mechanica kan doorbreken, dan komt die andere manier van spreken letterlijk ‘uit de lucht’ vallen, dan vormt zij een tweede stem die *van buiten* komt. Maar als die tweede, goddelijke stem van buiten komt, dan betekent dit ten eerste dat het ook Oudemans uiteindelijk niet lukt bij *hetzelfde* te blijven. Ten eerste gaat hij dan op in een volledig disparate tweestemmigheid waarin *hetzelfde* ver te zoeken is. Ten tweede betekent dit dat het ook Oudemans uiteindelijk niet lukt de wet van de eindigheid tot zijn denken toe te laten, maar deze opheft in twee *on-eindige* stemmen die *on-eindig* van elkaar losgezongen zijn en alleen nog door een kaft bijeen worden gehouden.

Een dergelijke tweede – goddelijke – stem is *mijn* menselijk denken niet gegeven. *Mijn* denken is het alleen gegeven telkens te beproeven of ik

¹⁵ Zo noemt hij zijn andere manier van filosofisch spreken bijvoorbeeld een ‘bezinning’, en moet hij een aantal bladzijden verderop erkennen dat het woord ‘bezinning’ loos is (vgl. *Echte filosofie*, p. 13ev).

de wet van de eindigheid tot mij toelaat. Dat betekent niet alleen dat ik *bescheiden* moet zijn ten aanzien van de vraag of er buiten de eenvormigheid iets te zoeken valt. Het betekent ook niet alleen dat ik afscheid moet nemen van een definitief *overzicht* over de afronding van het voorstellen, zoals Oudemans meent te kunnen hebben. Dat is namelijk een metafysische geste!¹⁶ Eerst en vooral betekent dit dat de afronding van het voorstellen alleen van zich blijk geeft in een alteriteit of overgang, en andersom dat elke overgang aangewezen blijft op het bedenken van deze afronding¹⁷. Dan blijkt de ring van de cirkelgang een ring van Möbius te zijn die voortdurend *hetzelfde-anders* is.

¹⁶ De bewijslast voor de echte filosofie ligt er namelijk niet in zo'n differentie of alteriteit aan te kunnen wijzen in de werkelijkheid, zoals Oudemans in *Wallenbeeks nieuwsbrief* suggereert, maar of we deze alteriteit binnen hetzelfde tot ons toe kunnen laten zonder deze op te willen heffen (vgl. Th.C.W. Oudemans, *Wallenbeeks nieuwsbrief* 9, www.filosofie.info).

¹⁷ In de cirkelgang gaat een beweging schuil, een beweging van de voorstelling van de wereld (zijn) naar het voorstellend begrijpen (denken) en vice versa. Deze beweging omlijnt echter niet alleen het geheel van het zijnde, maar doorsnijdt als zodanig een gebied, een openheid. Dit gebied is de ruimte *tussen* zijn en denken, de openheid die ik moet doorschrijden om tot de dingen te reiken. Dit gebied is zelf niet op te nemen in een voorstelling van het denken, het onttrekt zich *aan* de voorstelling *in* de voorstelling. Daarmee is gezegd: onze confrontatie met de voorstelling genereert niet alleen een ervaring van het geheel van het zijnde. De daarin van zich blijk gevende omcirkeling confronteert ons namelijk tegelijkertijd ook met het *doorgangsbereik* van het voorstellen, dat niet kan worden overbrugd door welke denkende voorstelling dan ook. Dit gebied of bereik valt zondermeer buiten het denken; het is een onachterhaalbare duisternis of wildernis die de cirkelgang van het voorstellen omgeeft en doorkruist.

IS OUDEMANS HET WOORD?

E.P. BOS



Kun je van Wouter Oudemans iets leren? Nee. Hoe kan dat nu? Hij is toch auteur van vele boeken en artikelen, en een zeer gewaardeerd docent? Van zo iemand moet je toch iets kunnen leren? Maar 'leren' is het woord niet. Ik kan van iemand leren hoe ik de stelling van Pythagoras moet bewijzen, of hoeveel manen de planeet Jupiter heeft. Dat noem je 'leren'.

Bij Oudemans ligt dat anders. Door zijn geschriften in tijdschriften of op zijn website word je vastgepakt en gegrepen. Hij sleept je mee, fascineert je, betovert je. Of is dat ook niet juist? Kun je door Oudemans gegrepen worden? Als je het zo zegt lijkt het dat jij een kneedbaar object bent dat door het subject Oudemans wordt vastgepakt. Maar zo'n onderscheid van subject en object kent Oudemans niet.

Toch: hoe fascineert Oudemans? Allereerst door zijn formuleringen, zijn stijl en taalbeheersing. In Oudemans' teksten zul je niet snel een typefout aantreffen. Zijn Nederlands is subliem, in stijl en constructie. Doordat hij vaak aforismen gebruikt, slaan zijn woorden als afgebakende eenheden (ἀφορίζω) op je in.

Taal, woorden zijn alles voor Oudemans. Een filosoof moet zijn taal beheersen. Hij moet kunnen schrijven, moet kunnen lezen. Heel precies. Het woord staat centraal.

Oudemans fascineert door een denken dat net zoals zijn taalgebruik duidelijk en dwingend is. Echt filosofisch, diep filosofisch. Is het echter wel denken? Oudemans' denken *gaat over* wat je gewoonlijk 'denken' noemt. Dat algemeen aanvaarde denken speelt zich af in de

wetenschappen, en in bepaalde hoeken van de wijsbegeerte. Dit soort denken gaat over objecten of wezens in heden en verleden, over woorden of gedachten, dus érgens over. Oudemans' denken denkt echter primair het denken. Of denkt hij toch een wezen, namelijk: het wezen van de filosofie?

Oudemans' denken, hoe ver het voor een historicus van de wijsbegeerte zoals ik ook afstaat, hoe zeer ik mij gepasseerd voel alsof ik niet goed kan lezen: zijn denken treft mij. Hij stelt fundamentele vragen. Wat stelt de filosofie zoals die in den brede wordt beoefend eigenlijk voor? Wat voor impact heeft zij? Wat is de positie van de wetenschappen? Waartoe al hun reducties? Waartoe de geschiedenis van de filosofie, mijn eigen vak?

Oudemans' denken neemt afstand, zelfs *afscheid* van wetenschap en universiteit. Nogmaals: is het wel denken? Het staat door het afscheid zo ver af van het denken van de wetenschappen. De communicatie met universitaire wetenschappers is vaak moeilijk. Zijn ontwijkende, afscheid nemende woorden treffen niet steeds doel bij collega's.

Oudemans ontmaskert de vereconomisering van het denken in de universiteit. Dat versta ik in zijn geschriften, maar ook in de commentaren die hij levert als lid van het Instituut voor Wijsbegeerte. Door Oudemans als door geen ander wordt duidelijk dat het bedrijfskarakter de wetenschap doordringt. Bedrijfsvoering, daar weet Oudemans zelf alles van – bezit hij niet zelf een boerderij? Op bedrijfsvoering is niets tegen. Maar bedrijfsvoering heeft ook de wetenschappen bereikt, en, erger nog, ook de buitenwetenschappelijke gebieden: *kunst, cultuur, filosofie*. Waar is het denken zelf?

Oudemans noemt zichzelf graag een nihilist. Maar dat is hij niet in de gewone zin. Hij volgt andere sporen en probeert die te articuleren. Hij filosofeert, hij Filosofeert Echt. Beter: het filosoferen valt hem te beurt. Hij laat taal toe, en wel oude taal. In die zin is hij nihilist.

Ik heb tot nu toe Oudemans geprezen. Dat hoort in een feestbundel. Nu echter de kritiek. Kritiek kan niet uitblijven in een feestbundel voor Oudemans.

Oudemans leest, zoals ik zei, filosofische boeken anders. Hij leest ze filosofisch. Hij proeft de woorden anders dan een historicus van de filosofie.

In zijn filosoferen neemt Oudemans afscheid. Doet hij dat? Ik meen van niet. Ook hij past in een traditie van de westerse wijsbegeerte die afscheid neemt. Oudemans zou zich rekenschap moeten geven van de traditie van het westerse denken, waartoe ook hij behoort. Als je die traditie bestudeert, herken je posities zoals van Oudemans. Soms wat anders verwoord, soms met enige verschillen, maar toch. Laten wij eens naar de geschiedenis van de wijsbegeerte kijken, al was het maar naar een klein stukje ervan.

Oudemans houdt niet van historici van de wijsbegeerte zoals ik. Hij schrijft (in 'Arend en slang. De aanblik van een dierenpaar'¹⁸): 'Het grootste gevaar dat het denken van Heidegger heden ten dage belaaft, is niet de heerschappij van de *political correctness*, maar die van de *historical correctness*. De historisch correcte Heidegger-interpretatie grijpt, aangejaagd door de Amerikaanse Heidegger-receptie, als een veenbrand om zich heen. Dank zij de publicatie van een groot deel van Heideggers vroege colleges en andere teksten, is het mogelijk zijn denkgang stap voor stap te reconstrueren en de invloeden van diverse filosofen en stromingen op zijn denken naadloos te verdisconteren.'

Deze historische correctheid zal ook een gevaar zijn voor Oudemans' denkweg. Hij wenst filosofisch te lezen en gelezen te worden. Toch lees ik nu historisch. Ik wil Oudemans plaatsen in de traditie van de filosofie. Zijn denken stelt zich, naar mijn uitleg, buiten de wetenschap, en buiten de academische filosofie. Het gaat volgens Oudemans om een

¹⁸ In: *Heidegger en de wereld van het dier*, B. Blans en S. Lijmbach (ed.), 1996, p. 31-48.

zorg voor de wereld, om de vereniging van denken en zijn. Door de ontwikkeling van de wetenschappen is deze zorg verdwenen. De taak van de filosofie, het geven van de laatste gronden, is voorbij.¹⁹

Maar dit afstand nemen komt eerder voor. Eerder zien we figuren die wetenschap onder kritiek stellen, óók Plato, die ook filosofen bekritiseert. Gaat het Plato niet om de *idee van het goede*, dat in waardigheid en macht buiten de zijnden staat, dus daarvan afstand neemt? Dat betekent het einde van de filosofie vóór hem. Ziet Oudemans dat buiten-filosofische, dat meta-filosofische van Plato wel?

We vinden dit in de traditie van het christendom, zij het vooral in het eerste begin. Daar wordt vanuit geloofsstandpunt afscheid genomen van de filosofie. Oudemans zal schrikken als ik hem in de traditie van christelijk denken stel. Daar moet hij maar aan wennen.

Er is een lange traditie waarin christelijke denkers (zo noemen zij zich zelf, denkers, zo aanvaardt de traditie hen) afscheid nemen van de wetenschappen, en het einde van de filosofie afkondigen. Het begint met een tekst van de apostel Paulus. In de eerste *Brief aan de Korintheërs*, hoofdstuk 2, vers 2-5 staat: [Paulus zegt:] ‘Want ik oordeelde niet iets te weten onder u behalve dan Jezus Christus, en wel als de gekruisigde. Ook kwam ik tot u in zwakte en in angst en in veel vrezen, en mijn rede (Grieks: λόγος, Latijnse vulgaat: *sermo*) en boodschap (Grieks: κήρυγμα, Latijnse vulgaat: *praedicatio*) kwam ook niet in overredende woorden van wijsheid, maar in het aantonen (Grieks: ἀπόδειξις, Latijnse vulgaat: *ostensio*) van geest (Grieks: πνεῦμα, Latijnse vulgaat: *spiritus*) en kracht (Grieks: δύναμις, Latijnse vulgaat: *virtus*), opdat uw geloof niet zou bestaan in wijsheid van mensen, maar in de kracht van God’.

Tot hier mijn vertaling van het Grieks. We zien dus dat men volgens Paulus de ware leer van het geloof kan formuleren anders dan in menselijke wijsheid. Wat bedoelt Paulus precies? Het is moeilijk uit te maken. Met ‘πνεῦμα’ wordt in de brieven van Paulus vaak een band met

¹⁹ *Echte filosofie*, p. 9.

Christus, dus met de grondslag van het christendom, aangegeven. Met 'δύναμις' verwijst men naar een kern.

Het christelijk geloof pretendeert een ándere waarheid te hebben. Het neemt afstand tot de waarheid van de wetenschap en de filosofie. Het geloof heeft een ándere ervaring van de werkelijkheid, wil een andere *zorg* aan die werkelijkheid besteden. Er is in deze tekst geen sprake van een afstand tussen subject en object. Paulus roept, in het spoor van Christus, op om voor de wereld te zórgen, het woord uit te leggen, maar vooral te *bedienen*, dus: predikant te zijn. Dat leert de filosofie en de wetenschap volgens Paulus niet. Als het er echt op aankomt, schiet de wijsheid van de mensen tekort.

Dit punt wordt ca. 250 na Christus opgenomen door bijvoorbeeld de grote Origenes (184 - 254 na Christus) in zijn boek *Contra Celsus* (Tegen Celsus). Origenes zegt²⁰: 'Er moet bovendien gezegd worden dat er een eigen aantonen (ἀπόδειξις) is van de leer (λόγος), verhevener (θειότερα), dan die aantoning van de Grieken op grond van de logica. Die verhevener leer noemt de Apostel [dat wil zeggen: Paulus] 'het aantonen van geest en kracht'. 'Van geest' dat wil zeggen door de profetieën die in staat zijn om geloof te bewerken bij wie er op stuit, het meest in de dingen van Christus, 'van kracht', door de wonderlijke krachten, waarvan aangetoond kan worden dat ze gebeurd zijn zowel op grond van vele andere dingen als op grond van het feit dat de sporen nog bewaard zijn bij wie leven volgens de bedoeling van de leer'.²¹

Bij Origenes vinden we een uitwerking van Paulus' uitdrukking 'van geest en kracht'. 'Van geest' is gebaseerd op profetieën die geloof kunnen bewerken, vooral in zaken rond Christus, 'van kracht' is op grond van wonderen. Een wonder is pas een wonder in christelijke zin als het bij echte gelovigen sporen achterlaat, ethische gevolgen heeft. Je

²⁰ Origenes, *I, 1*, ed. M. Marcovich, Brill, 2001, p. 2, ll. 12-19.

²¹ Vergelijk J.C.M. van Winden, *De ware wijsheid. Wegen van vroeg-christelijk denken*, 1992, p. 202.

kunt dus bewijzen dat iets een wonder is, en geen toeval, uit het gedrag van degene aan wie het wonder voltrokken wordt. Hij past dan beter in Gods orde. Op deze wijze wordt het christelijk bewijs gecontrasteerd met het wetenschappelijk bewijs. Wie leeft volgens de bedoeling van die leer bewaart de sporen van de kern van Christus. Ook hier is sprake van sporen, zoals bij Oudemans.

Nog een voorbeeld, nu van eeuwen later: Bonaventura (1221 - 1274). Bonaventura was een Franciscaner monnik. Zelfs wordt hij genoemd 'de tweede stichter van de orde der Franciscanen, der Minderbroeders'. Franciscanen leggen het accent op God: alles zien zij door Gods ogen, dus ieder is ieders broeder, zoals Franciscus' *Zonnelied* leert. Dat betekent dat men de normale normen en waarden, de normale theorieën, relateert, zelf irrelevant acht voor de individuele mens.

We zien bij Bonaventura (bijvoorbeeld in diens *In hexaemeron*²²) weer een afrekening met de wijsbegeerte, met Aristoteles, en zelfs met Plato (bij Franciscanen is Plato in vele opzichten populair). Filosofen zijn bijziend. Ze zien de *individuele* werkelijkheid niet. Ze zijn gericht op abstracties, op *algemeenheden*. De Bijbel heeft het over een verband tussen handelen, geloven en doelstelling, en wel van een concreet mens, onderweg in dit leven. De Bijbel ziet een individueel mens. De filosofie is nuttig voor algemeenheden, maar als het erop aan komt, heb je er niets aan, gaat het nergens over, zeker niet voor concreet individuele mensen.

De idee dat het christendom afstand neemt van de traditionele filosofie en de wetenschappen verdwijnt niet in de geschiedenis. Soms gaat het fout. Het versubstantieert, verdinglijkt de geloofsinhoud. God wordt een Eerste Onbewogen Beweging, dus een soort supersubstantie; de mens wordt een substantie met attributen die aangepast zijn aan deze wereld. Het christendom wordt eigenlijk *heidens*. Maar die idee dat het christelijk geloof primair gaat over de totale existentie van de

²² Bonaventura, *In hexaemeron*, collatio III, n. 24 - V, 347.

individuele mens, dat wil zeggen een stap terug doet buiten de normale normen en waarden, buiten de normale opvattingen, verdwijnt nooit.

In de twintigste eeuw komt dit voor bij Rudolf Bultmann (1884 - 1976). Die ontmythologiseert het christendom tot wat hij ziet als Heideggers ervaring van de existentie, ook al blijven er verschillen.²³ Christelijk geloof wordt nooit wijsbegeerte. Die oude intuïtie van het ‘erbuiten’ blijft. Het christendom baseert zich op een historische gebeurtenis (het leven van Christus), is gericht op het concrete leven van de gelovigen, kortom: het bedient het woord. In die zin is Christus voor hen het Woord.

Of is Oudemans het woord?

²³ R. Bultmann, ‘Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentischen Verkündigung’, in: H.W. Bartsch (ed.), *Kerygma und Mythos*, I, 1967 (1952), p. 15-48.

LERAAR

H.P. VAN BURG



Er is denk ik geen betere manier om een leraar te eren dan door te laten zien dat je iets geleerd hebt. En ik heb van niemand zoveel geleerd als van Oudemans. Alleen, zodra ik erover nadenk wat ik dan geleerd heb, lijken de resultaten ineens summier. Ik heb geleerd hoe je een tekst moet lezen, denk ik dan. Maar ik sta iedere week weer met mijn mond vol tanden wanneer Oudemans op college vraagt waar die tekst nu over gaat. Ik weet na jaren Wijsgerige Antropologie dat ik geen autonoom subject ben. Maar kan niet ophouden over datgene wat ik allemaal voor elkaar krijg – of niet voor elkaar krijg. Dus heb ik nu iets geleerd? Hoe zit het met het leren?

Heidegger zegt in *Was heißt Denken?*:

‘Lehren heißt: lernen lassen. Der eigentliche Lehrer läßt sogar nichts anderes lernen als – das Lernen. Deshalb erweckt sein Tun oft den Eindruck, daß man bei ihm eigentlich nichts lernt, sofern man jetzt unversehens unter »lernen« nur die Beschaffung nutzbarer Kenntnisse versteht.’²⁴

Iemand echt iets leren heeft niets te maken met het bijbrengen van kennis, die de leerling vervolgens paraat heeft. Iemand echt iets leren is: iemand laten leren. En Oudemans kan het. In het hier volgende stuk probeer ik na te gaan *wat* en *hoe* ik bij Oudemans geleerd heb.

Oudemans heeft ooit eens schertsend opgemerkt dat het doel van de masteropleiding filosofie is: een student één zin van een filosoof leren lezen. Wat is lezen?

²⁴ M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, 1954, p. 50.

Oudemans staat er om bekend dat hij de *toegangsvraag* stelt: hoe heb je toegang tot de tekst die je leest? Normaal gesproken wordt taal opgevat als een communicatiemiddel. Een tekst is dan het medium, waarin een auteur zijn gedachten, gevoelens of instructies uitdrukt. Via de betekenissen van de woorden die hij gebruikt kunnen wij – zo is de gedachte – te weten komen wat de auteur in de tekst uit wilde drukken. Daarbij maakt het niet uit hoe ver een auteur van ons afstaat qua tijd of taalgebruik. Hij kan in een andere taal schrijven, of in een andere epoeche. De betekenissen van zijn woorden worden door de variatie in schrifttekens niet aangetast. Een tekst in spijkerschrift op een kleitablet kan in het Engels vertaald worden en digitaal worden opgeslagen: het blijft daarbij dezelfde tekst.

Dit veronderstelt dat de betekenis van een woord of tekst door ons *gekend* kan worden. De betekenis van een woord is voorwerp van verstandelijk inzicht dat de chaos van de zintuiglijke waarneming ontstijgt. Wanneer taal een doorzichtig communicatiemedium is, is iedere tekst in principe voor ons toegankelijk. Als er zich interpretatieproblemen voordoen, zijn dit problemen van louter praktische aard: je hebt bijvoorbeeld een informatietekort met betrekking tot de betekenis van een bepaald woord, een bepaalde zinsnede of een metafoor.

De gedachte aan taal als doorzichtig communicatiemedium is echter idealistisch. Zij veronderstelt een metafysische scheiding tussen het zintuiglijke (dat aan verandering en verval onderhevig is) en het bovenzintuiglijke (het domein van logisch inzicht). Waar deze scheiding vandaan komt, en hoe zij ooit overbrugd kan worden, blijft onduidelijk.

Het is een hoofdgedachte van Oudemans dat taal onderdeel is van de fysieke werkelijkheid. Taal is een sporenkolonie. Woorden zijn zoals alle tekens fysieke sporen, die in een vroeger gebruik zijn achtergelaten. Zulke sporen liggen overal om ons heen. Wat ze bijzonder maakt, is dat ze het vermogen hebben om, wanneer er een brein langskomt, dit te infecteren en zichzelf via het brein en het bijbehorende lichaam te

repliceren. *A scholar is just a library's way of making another library*²⁵ (Dennett). Woorden zijn viraal en parasitair. Als je deze gedachte volgt, kun je nooit meer geloven dat je weet wat een woord betekent. Een teken krijgt betekenis doordat het zich repliceert. In het herhaalde gebruik ervan emergeert zijn betekenis als het zelfde binnen die herhaling. Alleen is dit zelfde nooit te overzien, want factisch. Een teken is zijn geschiedenis – en die geschiedenis is nooit afgesloten en vol onverwachte wendingen en groter dan ik kan overzien.

Dit heeft grote gevolgen voor de manier waarop Oudemans een tekst leest. Een auteur weet niet wat hij schrijft. Hij is het vehikel van parasieten die hem bezetten en zijn schrijfsels meevoeren in de sporen die zij voor zijn denken banen. Hetzelfde geldt voor de lezer. Ook zijn denken beweegt zich binnen de taal, een taal die geen doorgankelijk medium meer is, maar een duister tussengebied, waarbinnen mensen en dingen op een onoverzienbare manier bij elkaar worden gebracht. Filosofie is letten op dit tussengebied, waar je nooit overzicht over hebt. Filosofisch lezen gebeurt zo, dat je niet let op datgene wat een auteur schijnbaar uitspreekt, maar op de manier waarop zijn tekst getekend is door de parasieten die mij net zo goed als hem in de rug zitten. Dit is geen interpreteren, maar *erörtern* (Heidegger): je oriënteren op datgene, van waaruit jouw spreken wordt aangezegd. Dit *Ort* kun je nooit rechtstreeks bespreken. Het blijft jouw spreken achter je rug om tekenen. Daarom spreekt Oudemans, in navolging van Hölderlin, van verraad, verzwijgen, omwegen, *strenge Mittelbarkeit*. Alleen door het niet rechtstreeks te bespreken kan jouw *Ort* verstolen van zich blijk geven. Deze korte omschrijving van Oudemans' methode kan ik, na jaren colleges te hebben gevolgd, in mijn slaap opzeggen. Het klinkt ook – dat moet ik toegeven – als een uit het hoofd geleerd lesje. Maar betekent dit alles in de praktijk van mijn leven iets? Ben ik in staat om een tekst filosofisch te lezen? Heb ik *echt* iets van Oudemans geleerd?

²⁵ D.C. Dennett, *Darwin's dangerous idea*, 1995, p. 346.

Op deze vragen kan ik niet met een volmondig ‘ja’ antwoorden. Toch zijn er in mijn jaren bij Oudemans leermomenten geweest. Ik wil één zo’n leermoment beschrijven, in de hoop dat daarmee duidelijker wordt hoe het zit met het leren bij Oudemans.

Een paar jaar geleden schreef ik voor de *Thauma* een interpretatie van een gedicht van Rilke.²⁶ Het ging om het onderstaande gedicht (zonder titel) uit zijn *Marginalien* bij Nietzsches *Die Geburt der Tragödie*. Onder het gedicht citeer ik wat ik er destijds over schreef.

Hinter mir sind dunkle Chöre,
Wälder rühren sich und Meere;
Und es nimmt mir alle Schwere,
dass ich hinter dem Geschehn
manchmal einen Atem höre
breiter als den meinen gehen.

Und dann weiss ich voll Vertraun,
dass die Hände mir nicht lügen
wenn sie neue Formen fügen –
dass sie alle Last ertrügen
um zu diesen Atemzügen
eine tiefe Brust zu baun.

Achter mij zijn donkere koren
Bossen en zeeën roeren zich
En mij ontnemt het elke zwaarmoed
Dat ik achter dat gebeuren
Vaak een adem hoor
Breder dan de mijne gaan

²⁶ *Thauma*, nummer 1 2008/2009; de *Thauma* is het blad van de opleiding Wijsbegeerte in Leiden.

En dan weet ik vol vertrouwen
Dat mijn handen mij niet beliegen
Wanneer zij nieuwe vormen voegen
Dat zij alle last dragen zouden
Om voor deze ademhalingen
Een diepe borst te bouwen.

Rilke

Uit: *Marginalien zu Nietzsches. 'Die Geburt der Tragödie'*

'Het onderwerp van dit gedicht is het dichten ervan en daarmee vormt dit gedicht een goede toegang tot het werk van Rilke. In het gedicht wordt duidelijk hoe Rilke dicht.

In de eerste strofe is er tot tweemaal toe sprake van iets dat *achter* de dichter, c.q. *achter* het natuurgebeuren (bossen en zeeën die zich roeren) plaatsgrijpt. Het betreft een adem die niet de zijne is, die zowel hem als de natuur doortrekt en in welk verband over donkere koren gesproken wordt. Dat hier van koren – en dus van gezang – gesproken wordt, is heel begrijpelijk. Het gedicht gaat tenslotte over dichten, en dichten is zangerig spreken – in tegenstelling tot de droge zakelijkheid van proza. Maar opvallend genoeg wordt het zingen niet door de dichter gedaan. De dichter luistert slechts. Hij is receptief.

In de tweede strofe wordt eindelijk de activiteit van het dichten gethematiseerd. Maar dit wordt niet in termen van zingen gedaan, zoals je zou verwachten. In plaats daarvan worden allerlei woorden gebruikt die met boetseren te maken hebben. De dichter gebruikt zijn *handen*, hij *voegt vormen* (schrijft met zijn hand letters op papier, zo zie je het voor je) en *bouwt zo een diepe borst*. Met dat laatste wordt duidelijk wat deze strofe met de eerste te maken heeft. De borst wordt namelijk gebouwd *voor deze ademhalingen*, d.w.z. voor de adem waar de eerste strofe over ging. Voor die adem schept de dichter een klankkast, waardoor deze adem pas hoorbaar wordt.

Rilkes dichten is geen zingen. Zijn gedichten brengen slechts tot klank wat al onhoorbaar achter het wereldgebeuren plaatsgrijpt. (Daarom zijn de koren ook donker, ze zijn onhoorbaar en onmerkbaar: in het donker gehuld.) Zijn gezang is slechts de klankkast van het echte gezang dat achter hem is en ook zijn eigen zingen omvat.'

Oudemans liet mij destijds weten dat hij dit een goed stuk vond, maar hij had er nog wel commentaar op. Rilke was volgens hem een metafysicus. Dat moest ik naar zijn mening in een vervolgstuk nog eens duidelijk maken. Hij had het in zijn gedicht bijvoorbeeld over adem; dat was natuurlijk πνεῦμα.

Destijds zag ik geen noodzaak voor zo'n vervolg. Oudemans had mij op een onvolledigheid gewezen, waar ik geen volledigheid had nagestreefd. Wat maakte het uit, dat het woord 'adem' een metafysische voorgeschiedenis kent? Uit mijn reactie blijkt dat ik Oudemans' opmerkingen informatief opvatte. Ik dacht dat mijn interpretatie een tekort aan informatie had.

Ik heb van Oudemans geleerd hoe je een gedicht leest. Maar een filosofische lezing was mijn stuk in de *Thauma* niet. Het geeft weer wat Rilke zegt. Achteraf valt het op dat ik in Rilke veel van Oudemans herken. Ik leg er alle nadruk op, dat Rilke niet zelf spreekt, maar een spreekbuis is. Dat lijkt naadloos te passen bij hoe Oudemans denkt over taal.

Ik gebruik ook Oudemansiaanse woorden. Ik ben zogenaamd bezig met mijn 'toegang tot het werk van Rilke'. Maar ondertussen deel ik zonder reserve mee wat er in het gedicht staat. Het is overduidelijk: doordat ik er allerlei Oudemansiaanse gedachten over taal in denk te herkennen, stort ik mij op de inhoud van het gedicht. De vraag of en hoe ik er toegang toe heb, blijft een blinde vlek.

Wanneer ik nu, een paar jaar later, vraag of het gedicht mij aan kan spreken, of ik inderdaad wel toegang heb, krijgt Oudemans' commentaar ineens gewicht. Bij een hernieuwde lezing valt het op dat

Rilke inderdaad allerlei metafysische woorden gebruikt. Het is een Bijbelse gedachte dat taal van een heilige adem (een πνεῦμα ἅγιον) vervuld is.²⁷ Rilke spreekt in tongen! Geen wonder dat dit spreken volgens Rilke *nicht liigen* kan. Doordat hij denkt dat de levensadem die alles doortrekt ook zijn eigen spreken stuurt, kan hij *voll Vertrauen* zijn, dat zijn dichten waarachtig is.

Vertrouwen, πνεῦμα... dat zijn woorden uit de oude doos. Mij, inmiddels gereduceerd tot gastheer voor denk-parasieten, hebben ze niets meer te zeggen. Hoe kan ik ooit vertrouwen hebben, dat ik waarachtig spreek? Hoe zou ik kunnen geloven dat een heilige geest in de taal mijn spreken op het rechte pad houdt? Rilke's gedicht kan ik niet navoltrekken. Het is metafysica. Hij denkt toegang te kunnen hebben tot hoe het is, maar is ondertussen bezet door een cluster sporen die hem dat *laten* denken. Dat is hoe hij is getekend.

Aanvankelijk zag ik een gelijkenis tussen het dichten van Rilke en het denken van Oudemans. Daar is niets van over. Rilke is religieus. Het denken van Oudemans is dat niet. Oudemans veronderstelt nooit een fijne toegang tot zijn onderwerp. Zijn denken is doordrongen van het besef dat elke toegang leugenachtig, duister, verraderlijk is.

Wanneer ik nu een incommensurabiliteit tussen Rilke en mijzelf bemerk, waar ik eerder nog vrolijk overheen gesprongen ben, heb ik dan iets geleerd? Misschien is het een begin. Maar uitgeleerd ben ik nog lang niet. Gelukkig is er een leraar.

²⁷ Zie: M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, 1959, p. 203.

ECHTE FILOSOFIE IN HET VOORTGEZET ONDERWIJS: EEN PLAATSBEPALING

M.M. VAN CALCAR



De docent filosofie heeft het moeilijk, of hij nu werkt aan de universiteit of in het voortgezet onderwijs. Het wederzijds parasitisme heeft deze instituten gevormd tot wat ze zijn, en *iets* zijn is exclusief: dat houdt namelijk al het andere weg. De ervaring die tot uitdrukking komt in publicaties van Oudemans als *Echte filosofie* en *Omerta* is deze: er is niets anders. Echte filosofie probeert juist dat andere – of in ieder geval het weghouden ervan – zelf te bedenken²⁸.

Hoe deze ervaring tot wrijving leidt in het universitaire bedrijf wordt in genoemde publicaties onderzocht en beschreven. Het blijkt vrijwel onmogelijk te filosoferen *binnen* een instituut dat zich zegt toe te leggen op het filosoferen. Zo'n instituut houdt zich namelijk volgens Oudemans vooral bezig met de bedrijfsvoering omtrent de overdracht van een ideeëngeschiedenis en met quasiwetenschappen als *theory of mind*, linguïstiek en tekst- en cultuuranalyse. Voor onderwijs in deze zaken, die eigenlijk bij andere afdelingen van de universiteit thuishoren, bestaat wel degelijk een markt, getuige de stijging van het aantal studenten Wijsbegeerte aan de Nederlandse universiteiten, de volgepakte filosofiecurssussen voor senioren en de toename van het aantal scholieren met filosofie in hun eindexamenpakket.

Als het al schier onmogelijk is echt te filosoferen binnen een in naam volledig op de filosofie gericht onderzoeksinstituut, hoeveel ruimte is er

²⁸ Dit essay tracht 'echte filosofie' in de zin van Oudemans te gebruiken.

dan voor echte filosofie in het voortgezet onderwijs?²⁹ Welke plaats kan echte filosofie als schoolvak krijgen?

Trojaanse paarden

Direct moet gezegd worden dat echte filosofie een volledig bewapende Griek zal moeten zijn, verstopt in de buik van een houten paard. Geen school doet de deur open voor echte filosofie.

De school als onderwijsinstituut dient traditioneel drie doelen: het bijbrengen van *kennis*, *vaardigheden* en *attitudes*. Voor ieder schoolvak en voor het gehele aanbod van de school geldt dat er een afgesproken verzameling kennis, een afgesproken set vaardigheden en een afgesproken attitude bijgebracht moeten worden, vooraleer de leerling ‘voldoende’ onderwezen mag heten. De vraag naar de redenen om de leerlingen juist deze kennis, vaardigheden en attitude bij te brengen, vormt de drijvende kracht achter het vaststellen, aanpassen en uitvoeren van de onderwijsprogramma's.

Filosofie zou dus, om uitgenodigd te worden in het voortgezet onderwijs, ook gericht moeten zijn op het bijbrengen van kennis, vaardigheden en attitudes – aangejaagd door de vraag naar de redenen om leerlingen juist dit bij te brengen. Deze constatering wijst erop dat er één leidende vraag is: waarom zouden we leerlingen dit willen bijbrengen? De vraag om welke kennis, vaardigheden en attitudes het gaat, is secundair, omdat die het gevolg is van de vraag naar de redenen. Ook de vraag naar de wijze waarop één en ander bijgebracht moet worden is om die reden secundair.

Er worden drie antwoorden geformuleerd op de leidende vraag vanuit de aanname dat de mens een wezen is dat kan leren en dat zichzelf door leren ontwikkelt. Dat ontwikkelen kan een doel op zich zijn, afkomstig vanuit de gedachte dat ieder mens een intrinsieke waarde heeft en er baat bij heeft deze waarde te gelde te maken. Het kan ook

²⁹ De ‘seniorencursussen’ laat ik hier helemaal onbesproken, omdat die zonder uitzondering geheel gericht zijn op de overdracht van de ideeëngeschiedenis.

een verder liggend utilistisch doel hebben: een ontwikkeld mens is waardevoller voor de gehele gemeenschap.

In de gedachtegang waarin het ontwikkelen van kennis, vaardigheden en attitudes wordt gezien als in het belang van ieder individu, valt een verdere onderscheiding op te merken: het individu kan vervolgens de vruchten van de ontwikkeling plukken. Ontwikkeling is iets wat het individu middelen verschaft om verder liggende doelen te bereiken, bijvoorbeeld: carrièremogelijkheden, status, et cetera. Doorvragen daarop levert als einddoel *geluk* op. Dan levert onderwijs individuen uiteindelijk *geluk* op.

Ook kan het ontwikkelen zelf doel zijn, of althans vrijwel direct tot *geluk* leiden. Dan is het ontwikkelen geen middel tot maatschappelijk succes, maar vormt het op zichzelf een bevrediging die direct leidt tot *geluk*.

Het idee dat onderwijs van individuen waardevollere burgers maakt is bekend: door het individu te equiperen met functionele kennis, vaardigheden en attitudes is het economisch, democratisch en sociologisch waardevoller. Het zal meer bijdragen en minder kosten, in al de drie genoemde opzichten.

Met het oog op de drie doelen waarvoor het onderwijs ingezet kan worden, worden drie verschillende motivaties gegeven voor het geven van onderwijs in het algemeen. Op scholen is zichtbaar dat deze drie motivaties dwars door elkaar heen lopen, maar wel sturend zijn voor de invulling van curricula en lesmethodes. Docenten motiveren leerlingen door naar hun toekomst te wijzen ('zonder diploma kan je niets'), hopen onderling op intrinsieke motivatie ('ik moet het natuurlijk wel interessant voor ze maken') en verkopen hun metier als maatschappelijk relevant ('belangrijkste sector van de samenleving'). Dat door elkaar heen lopen is merkbaar in de invulling: bij veruit de meeste vakken is er sprake van een verzameling kennis, vaardigheden en attitudes die gedeeltelijk nuttig voor later is, gedeeltelijk interessant op zichzelf en gedeeltelijk gericht op het socialiseren van leerlingen.

Aan deze drie motivaties, of in ieder geval aan één ervan, zal filosofie moeten beantwoorden, wil ze binnengelaten worden binnen de poorten van het middelbare onderwijs. Dat Trojaanse paard zal gebouwd moeten worden.

De verpakking en het ontmaskeren³⁰

Het Trojaanse paard en de ontmaskering:

- Filosofieonderwijs vergroot de kansen in de maatschappij voor de individuele leerling.

Om dit het geval te laten zijn, zou het curriculum in ieder geval inhoudelijk relevant moeten zijn voor datgene waar de leerlingen kansrijk van worden. Filosofie als schoolvak biedt leerlingen een veelvoud aan perspectieven op allerlei zaken, en een ‘gereedschapskist’ waarmee nieuw terrein ontgonnen kan worden (*kennis*). Het traint de leerlingen in kritisch denken, dat wil zeggen in analyseren en synthetiseren (*vaardigheden*). Het vormt een filosofische houding: een open en onderzoekende houding ten aanzien van alles wat er maar langs kan komen (*attitude*). De meerwaarde van filosofie voor een succesvol leven ten opzichte van andere schoolvakken zou ergens in deze drie aspecten gelegen moeten zijn.

Het kennismaken van een veelvoud aan – filosofische – perspectieven kan bijdragen aan een rijk en succesvol bestaan. Maar alleen de filosofie die de televisie en *Filosofie Magazine* haalt, lijkt handvatten te bieden voor een geslaagd leven, en dat is op z’n best ideeëngeschiedenis of *self-help* gebabbel en niet als echte filosofie te kenmerken.

³⁰ Op de website van de Begeleidingscommissie van Filosofie in het Voortgezet Onderwijs (www.bcfvo.nl) worden drie ‘kernargumenten’ genoemd om filosofie op scholen te geven. Deze vallen precies samen met wat hier de drie ‘motivaties’ zijn genoemd.

Kritisch denken schijnt daarentegen van groot belang te zijn voor een geslaagd leven en het bereiken van geluk. Daarover bestaat zo veel consensus dat hier de argumentatie achterwege wordt gelaten. Het probleem hierbij is echter dat het kritisch denken zoals scholen dat zeggen te verwelkomen niet exclusief filosofisch is: het is het kritisch denken dat toebehoort aan datgene wat *Echte filosofie* de grote reductie noemt. Het kan dus iets als de reductie zelf niet bedenken: het kan het andere dat weggehouden wordt niet bedenken. Zo valt zelfs te beargumenteren dat het bedoelde kritische denken niet eens niet *exclusief filosofisch* is, maar zelfs *belemaal niet filosofisch*.

Het derde aspect, de open houding die exclusief in het filosofieonderwijs zou worden bijgebracht, is eveneens problematisch. Met een 'open' houding wordt óf een houding bedoeld die in het onderwijs ook vereist is bij natuurkunde, literatuurtheorie, geschiedenis et cetera, en die dus beantwoordt aan de *mathesis universalis*, óf een houding die iets openhoudt, namelijk de plaats van het andere. De zweem van aporie die deze laatste houding verspreidt laat zich echter niet rijmen met maatschappelijk succes.

- Filosofieonderwijs draagt bij aan het ontplooien van de leerling om het ontplooien zelf.

Om deze stelling te gebruiken om plaats in te ruimen voor echte filosofie in het onderwijs, is vereist dat de leerlingen zelf kunnen bepalen wat, wanneer en hoe ze kennis tot zich nemen, vaardigheden oefenen en attitudes ontwikkelen. Deze vrijheid is er in de onderwijspraktijk simpelweg niet. Dat wil niet zeggen dat leerlingen geen intrinsieke genoegdoening kunnen halen uit het volgen van filosofieonderwijs, maar als schoolvak – binnen een organisatie, met eindexamen en al – is er niet genoeg plaats voor een strikt individuele aanpak. Mocht die plaats er wel zijn, dan zou er geen sprake meer zijn van onderwijs.

- Filosofieonderwijs maakt van leerlingen betere burgers.

Hier klinkt een paradox in door: filosofieonderwijs zou leerlingen enerzijds kritisch moeten leren denken, en anderzijds tot betere burgers maken. Er zijn argumenten te geven voor de opvatting dat deze twee verwachtingen elkaar uitsluiten. Eén argument is: een goede burger is een aangepaste burger, terwijl echte filosofie, mocht zij echt kritisch denken zijn, de overtuigingen die een burger dient te volgen bevraagt en ondermijnt. Burgerschapsvorming is misschien wel een gevolg van filosofieonderwijs, maar kan niets te maken hebben met echte filosofie.

Filosofie kan zich dus heel aardig verkopen als schoolvak; de vermomming werkt doorgaans goed. De ontmaskering laat echter zien dat zij dan ophoudt echte filosofie te zijn, en zij alleen nog iets als burgerschapsvorming, een uiteenzetting van een ideeëngeschiedenis of *self-help* gebabbel is.

Genoeg over de verpakking, vermomming, of hoe we het ook willen noemen. Stel dat het lukt de Grieken binnen te smokkelen, is het dan mogelijk dat filosofie als schoolvak een plaats inneemt in het onderwijs *ondanks*, en niet *dankzij* de doelen van de school?

Grieken binnen de muren, en dan?

Het eigenlijke doel van filosofieonderwijs zou een ervaring van het eigen denken moeten zijn. In een dergelijk filosoferen ontstaat zicht op het eigen denken, de eigen tijd en de wereld als geheel van betekenissen: verborgen, clandestien, vermomd als braaf schoolvak, maar eigenlijk *echt* kritisch. Al het andere is technisch, zich voegend naar de wetten van de logica, de wetten van hoor en wederhoor.

De Grieken zouden zich dan wel gedeisd moeten houden en zich moeten voordoen als Trojanen, terwijl ze ondertussen ruimte proberen open te houden voor het andere; het andere dan datgene wat de reductie overlaat. Wordt iedere toets dan een farce? Verwordt het eindexamen tot afleiding en de vergaderingen met collega's tot

schimmenspel? Dat zou betekenen dat filosofieonderwijs een mantel is waaronder echt gefilosofeerd kan worden (vooropgesteld dát dat kan); dat filosofieonderwijs het filosoferen faciliteert.

Maar is dat zinnig? Echte filosofie wordt dan in grote stilte en geheimhouding bedreven, door een soort schijnbaar ingeburgerde vreemdelingen. Op die manier is alleen de organisatie van de bijeenkomsten door een lesrooster een meerwaarde van de status als schoolvak.

Als de filosofie wil denken over hetgeen haar denken draagt (en dat wil de echte filosofie), en echte filosofie een plaats wil hebben binnen het voortgezet onderwijs, dan zal ze goed moeten kunnen acteren, zal ze op kousenvoeten moeten rondsluipen. De plaats van echte filosofie is binnen het voortgezet onderwijs niet veel anders dan daarbuiten: een denken dat de plaatsing van het denken zelf probeert te denken.

Hulde aan en rouw om de docent die de school of universiteit binnendringt, echte filosofie probeert te laten plaatsvinden en zich stilaan manifesteert als een Griek te midden van de Trojanen.

OUDEMANS EN DE BOEKENKAST

P.L. CHANTREL



Mijn kennismaking met Oudemans dateert van september 2001. Oudemans begeleidde een socratisch gesprek voor tweedejaars filosofiestudenten. We bespraken de confrontatie van de aspirant-filosoof met meer filosofieboeken dan hij gedurende de rest van zijn leven kan lezen. Wil hij filosoof worden, dan moet hij kiezen. Tegelijk kan hij niet kiezen, omdat hij daarmee de filosofie vernielt en dus geen filosoof maar sektariër wordt.

Volgens Oudemans was de gedachte aan de boekenkast verschrikkelijk. De studenten ontkenden dit in diverse bewoordingen. Maar hoe divers die ontkenningen ook waren, altijd bevatten ze variaties op de woorden ‘vrij’, ‘keuze’ en ‘zelf’. Ik zei dat ik mijn filosofische lectuur zelf kon kiezen. Oudemans zei dat in mijn taalstructuur een cartesiasane sjabloon zat ingebakken. Ik zei dat ik in ieder geval gedeeltelijk zelf kon kiezen. Oudemans zei dat het woord ‘keuze’ als een roestige spoorrail door mijn denken liep. Hij raadde aan om gedurende enige tijd een docent te volgen, om deze daarna kapot te maken.

(Die nacht droomde ik dat het socratisch gesprek plaatsvond in een auto met Oudemans achter het stuur. De polderweg was lang en recht. Toen de weg naar links afboog, reed de auto rechtdoor de sloot in. Oudemans bleek het stuur vast gelast te hebben.)

Na deze kennismaking volgde ik jarenlang Oudemans’ colleges over het darwinisme. Daar vond een grote kaalslag plaats. Oudemans noemde dat *de grote reductie*. Leven werd gereduceerd tot variatie, selectie en replicatie van egoïstische informatiebestanden. Organismen werden gereduceerd tot vehikels van genetische replicanten. Tandborstels, cv-installaties en filosofieboeken werden gereduceerd tot leven en dus

eveneens tot informatie. Na deze kaalslag resteerde niets dan een veelvormigheid onder die ene naam *informatie*. Alles was hetzelfde gebleven, maar niets was meer hetzelfde als daarvoor.

Oudemans' *Echte filosofie* ging hierop door. Informatie bestond als verschil in effectiviteit. In tegenstelling tot causale effectiviteit was informatieve effectiviteit in een bepaalde zin *vrij*. Die vrijheid was echter niets anders dan de keerzijde van de mogelijkheid van mislukking. Het vehikel was niet vrij maar 'vrij'. De cartesische vrijheid werd gereduceerd tot de nietige speelruimte van de informatieve vrijheid. Vrijheid verdween niet, maar werd anders. Dat gold ook voor andere voorheen metafysische woorden.

Desondanks begreep ik nog niet wat informatie was. Inmiddels was ik bezig met mijn doctoraalscriptie onder begeleiding van Oudemans. Hij zag eerder dan ikzelf dat ik daarin op weg was van het metafysische informatiebegrip uit het darwinisme naar de informatietheorie. Informatie meet het aantal vrijheidsgraden van een zender in de perceptie van de ontvanger. De eenheid daarvan is de bit. Het aantal bits dat nodig is om het gedrag van de zender te representeren bij de ontvanger wordt bepaald door statistische gedragsanalyse, en bepaalt de benodigde bandbreedte van het communicatiekanaal. Hoe beter de analyse, hoe minder bandbreedte nodig is. Een causale in plaats van een statistische relatie tussen zender en ontvanger reduceert de benodigde bandbreedte tot 0. Een mens is vrij omdat hij onvoorspelbaar is. Causaliteit is niet informatief. De nietigheid van informatie waar Oudemans van sprak was daarmee informatie-theoretisch verklaard. Het probleem van de boekenkast was opgelost in het niets. Uit de informatietheorie bleek dat informatie geen begrip, maar een onbegrip was: begrijpen bestaat uit de afwezigheid van een informatief verschil. Ik begreep mijn onbegrip.

Of toch niet? Als Oudemans zegt dat niet de dingen, maar hun *betekenis* verandert als ze veranderen in informatie, is dat onmogelijk te begrijpen. Ook niet als begrepen onbegrip. Dat onbegrip blijft uit zolang geen sprake is van een indifferentie rondom de informatie. En

daarvan is geen sprake omdat er niets is buiten informatie. Informatie is geen kwestie van begrip of onbegrip.

Zowel dingen als hun betekenis zijn informatief gegeven. Is er sprake van dingen *en* hun informatieve betekenis? Is er ondanks de veelvormigheid sprake van een informatief enerlei?

Soms zie ik Oudemans als iemand die op hoge poten een museum binnenstormt en de argeloze bezoekers probeert duidelijk te maken dat ze omgeven zijn door indifferentie, omdat alle schilderijen ondanks hun levendige variatie uit verf bestaan. Hij zou uitgelachen worden en vervolgens door de suppoost worden weggevoerd. De grotvergelijking van Plato dringt zich op – maar ook weer niet.

Wat voor de filosofie geldt, geldt voor Oudemans: hem lezen is hem vernielen. Je zoekt je toevlucht tot een bepaalde passage, bijvoorbeeld doordat je meent hem daarmee informatief te kunnen begrijpen. Vervolgens lost dit begrip op door lezing van een andere passage. Je bent weer terug bij af. En bij elke volgende lezing overkomt je dit opnieuw. Niet omdat zijn denken rijk is aan verborgen aspecten die de auteur er van tevoren in heeft gestopt, maar omdat elke lezing de lezer verandert, en daarmee anders ten opzichte van weer een volgende lezing laat staan. Of dit iets anders is dan informatieve effectiviteit valt te bezien. Maar misschien kenmerkt het echte filosofie.

Het wemelt in teksten van Oudemans van passages die elkaar over en weer kapotmaken. Je kunt van mening zijn dat hij daarmee alle mogelijke kritiek op voorhand heeft verdisconteerd, en dat dit een goede overlevingsstrategie is. Je kunt ook van mening zijn dat Oudemans hard tegen zichzelf in denkt. Misschien doet hij dat ook op zijn colleges, bijvoorbeeld als hij studenten confronteert met hun ‘denksjablonen’ die niet zelden van hemzelf afkomstig zijn.

De vraag is of Oudemans kan zeggen dat de spoorrails van ons denken roestig dan wel glanzend zijn. Daarom zal ik hem ook na zijn 60^e verjaardag blijven volgen.

WOEKER EN VERBIJSTERING

R.H.A. CORBEY



Wouter Oudemans! Onze wegen hebben elkaar weleens gekruist, vooral rond Hobbes 1651 en Darwin 1859, c.q. Dennett 1995. Er is, geloof ik, enige bestuiving geweest, meer in mijn richting dan andersom. Maar laten we wel wezen: Oudemans is nu eenmaal verreweg de diepzinnigste van ons twee. Ik bedoel: er is meer uitgekomen omdat er nu eenmaal meer inzat. Hij snapt Heidegger ook beter dan ik, wat, denk ik, nogal bepalend is geweest voor zijn lezing van bovengenoemde auteurs. Ik mijmer hier wat vanuit de mijne.

Darwin is Hobbes' *bellum omnium contra omnes*, geprojecteerd op de natuur. Dat schreef Marx aan Engels op 18 juni 1862. Hobbes stelt dat de mens de mens een wolf is en *warre* de oerconditie van de mensen, een noodzakelijk gevolg van hun natuurlijke passies. Hij stelt dat de problemen die dit voor eenieder schept overwonnen worden doordat we afspreken ons aan bepaalde regels te houden: van natuurstaat naar contract, uit welbegrepen eigenbelang.

Bij veel latere denkers, zoals Kant en Scheler, Freud en Mauss, vinden we een Hobbesiaans mensbeeld, meer of minder door deze grote denker geïnspireerd. Hobbesiaans althans wat betreft de mens als lichaam, als geëvolueerd organisme, als *Triebwesen*. Deze laatste restrictie is belangrijk: als redelijk, beschaafd, moreel handelend wezen zou de mens aan zijn gewelddadige, dierlijke oernatuur ontsnappen. Een halfslachtige Hobbesreceptie! Immers, die speltheoreticus *avant la lettre* ziet vooral continuïteit tussen conflict en contract. Contract is conflict, voortgezet met andere middelen.

Ik denk dat we daar inderdaad uitkomen als we, bijvoorbeeld met Dennett, of Oudemans, Darwin kras doorvoeren. De natuur verschijnt

dan als een allesdoordringende, mechanische economie van kosten en baten. In deze gedachte schuilt een enorme uitdaging die de filosofie nog maar amper aangegaan is. Bekend is Dennetts beeld van het darwinisme als een zuur dat genadeloos onze diepste filosofische overtuigingen en hoogste morele waarden aanvreet. Ons moreel besef bijvoorbeeld, blijkt een puur biologisch gegeven. Het is een illusie die door onze genen in stand wordt gehouden om ons ertoe te bewegen met anderen samen te werken. Dat is evolutionair gezien een voordelige strategie.

Hoe moeilijk het is die gedachtegang consequent te volgen, blijkt uit Frans de Waals worsteling met altruïsme en samenwerking. De afgelopen decennia is veel onderzoek gedaan naar het opkomen voor familie (*kin altruism*), voor maatjes (*reciprocal altruism*) en voor groepsleden (*strong altruism*), ook door De Waal zelf. Maar hij heeft moeite met de zure implicaties hiervan. ‘Het is een serieuze vergissing’, schrijft hij in 2006, ‘te denken dat natuurlijke selectie als een wrede en meedogenloos proces slechts wrede en meedogenloze wezens kan opleveren’ (*Primates and philosophers*, p. 58). ‘Ten diepste zijn we ... waarachtig moreel (*truly moral*)’, stelt hij, zich afzettend tegen de opvatting dat moraal slechts een dunne deklaag zou zijn op onze brute, zelfzuchtige menselijke natuur (*ibid.*, p. 6). De menselijke soort is ‘van nature moreel’, en vertoont ‘echte vriendelijkheid (*genuine kindness*)’ jegens anderen (p. 11).

Nou! Deze terminologie uit de boeken van De Waal, die voor een breder publiek bedoeld zijn, staat op gespannen voet met het evolutionaire paradigma! Zij is in zijn gerefereerde publicaties dan ook niet terug te vinden. Strikt evolutiebiologisch gesproken zijn de verschillende vormen van altruïstisch gedrag natuurlijk niet ‘beter’ of ‘slechter’ dan de kaken van de krokodil. Beide zijn wegen naar selectief voordeel. In feite gaat De Waal de confrontatie met de uitdaging die Hobbes en Darwin opwerpen voor de traditionele westerse filosofie en moraal – namelijk dat er geen hogere waarde of diepere zin is, geen troost of soelaas, maar alleen *warre* – uit de weg. Hij zou Tinbergens onderscheid tussen proximaal en distaal verklaren – vanuit het individu

respectievelijk in termen van evolutionaire adaptatie – wel wat consequenter mogen volgen. De moraal heeft een dubbele bodem.

Hobbes kende dat onderscheid natuurlijk nog niet, maar als Marx' observatie juist is dat Darwins *struggle for life* niets anders is dan Hobbes' *warre*, dan is altruïsme uiteindelijk, qua 'distale', diepe, evolutionaire causaliteit slechts zelfzuchtig. Het is een zoveelste uiting van strijd om te overleven in de blind woekerende natuur. Dat is de enige evolutiebiologisch zinvolle betekenis die de uitdrukking 'ten diepste' in de hierboven geciteerde bewering van De Waal – 'ten diepste zijn we ... waarachtig moreel' – evolutiebiologisch kan hebben. Hier hoort overigens een noot bij over metaforisch taalgebruik die ik nu achterwege laat.

Ik vat dit alles graag samen met twee begrippen: *woeker* (in de natuur) en *verbijstering* (bij ons, als we ons dit realiseren) - veeleer dan, in de traditionele metafysica, harmonie en verwondering. De manier waarop Oudemans dit doordenkt en zich erop bezint – 'binnen het spel van het leven verblijvend weggewend raken naar de speelruimte ervan' (*Wallenbeeks nieuwsbrief* 16) – vind ik zonder meer fascinerend. Ik blijf hem met grote belangstelling volgen, hoewel ik niet alles even goed begrijp. Dit laatste, zo merkte ik al op, ligt vast aan mij. Ik heb Oudemans in een onbeantwoord gebleven e-mail wel eens aangeduid als *ὁ σκοτεινός* (de duistere), wat ik ten minste deels positief bedoelde.

‘ÜBERMENSCH’ OF OUDEMANS

J.A.M. DELNOIJ



Een bijdrage voor een boek, een bundel beschouwingen ter ere van 60 jaar Oudemans – die gewoonlijk wars is van viering volgens protocol: dat is een ware opgave. Hoe draag ik bij aan zo’n bestelling? Als het nu om een huis ging, een lijk desnoods, een koe misschien: die kun je gemakkelijk schouwen. Maar een herinnering aan inspiratie? Hoe recht te doen aan de inspirator? Wil ik vreugde delen om een leven, een leer? Eerder heeft de ontmoeting met hem iets van doen met leed, met een soort *unheimische* pijn. Wellicht is de vruchtbaarste wijze om met deze pijn om te gaan wel: het ervaren van het *Unheimische*, het ervaren van het gemis vól aangaan. Hier en nu.

Welnu, waarin bestaat dit gemis? In de filosofie betreft dit slechts één zaak: nalaten te onderzoeken wat je verhouding is tot datgene wat er aan de hand is, tot datgene wat hier speelt. Wat speelt hier? Een kameel, een leeuw, een kind?

‘Den Schaffenden, den Erntenden, den Feiernden will ich mich zugesellen (...)’³¹

Aldus Nietzsche in taal. Laten we vieren! Maar als je denkt dat je dit zo maar kunt lezen, dan heb je het mis – aldus Oudemans. En als het waar is, dat taal het huis is waarin we wonen, dan lijken zijn ‘colleges’ misschien nog het meest op sloopwerkzaamheden. Dat is heftig, want het huis was om in te wonen – of om te verkopen: ook zo’n daad van destructie. En dan sta je op straat. Dat is wat Oudemans doet met zijn ‘studenten’: hij schopt ze het huis uit en doet het van de hand. Ze worden zwervers, raken verweesd. We ervaren deze tijd tot op het bot:

³¹ F. Nietzsche, KSA 4, p. 26.

wij zijn wezen. Dakloos en verweesd schuif je dan bij hem aan tafel. Je wordt niet gastvrij ontvangen. Je bent immers geen gast.

Hier blijft het niet bij. Oudemans heeft een vervolgprogramma ontwikkeld. Soms lijkt het wel of hij hiervoor geëxperimenteerd heeft middels folkprogramma's met koeien, vroeger. Maar studenten laten zich niet vermarkten, aan de universiteit betreft de opleiding een 'leerweg' voor bewoners van een toekomstig mensenpark; voor vreemde vogels, dat is waar, maar toch. Onmiddellijk rijst de vraag: wat voor technieken worden hiertoe door hem aangewend? En: mag deze vraag wel rijzen?

Relevant is wat zijn 'geheidegger', zoals zijn wijze van werken ook wel wordt genoemd, voor zijn studenten, zijn dakloze wezen, eigenlijk betekent, wat dit eigenlijk verheldert. Eindeloos lezen – 'close reading' in moderne termen –, uitgeoefend worden dat je er niets van snapt, terug naar de woorden, luisteren tot het ongehoorde van het woord zich laat horen in zijn scheppende kracht. Daar zit je aan zijn tafel, je probeert boven jezelf uit te stijgen en tegelijkertijd te blijven zitten, want je weet: je hebt toch geen huis, wat zou je verder zwerven?

En dan komt het moment van vreugde. Hoe te beschrijven de opwinding wanneer je weet: hier ben ik, hier kom ik *thuis*, bij dít woord kan ik wonen! Dat heeft iets verslavends, iets magisch, en je blijft hangen aan de lippen van de magiër. En elke dag weer zal de thuiskomst in de woorden moeten worden bewaarheid.

Maar door de jaren, door de dagen vervaagt dit thuiskomen. Want het leven roept, er moet worden gezorgd: het kind gezoogd, de aarde gewied, de boom gekapt, de plank gezaagd. Het boek moet op de plank en in het boek woestijnen van woorden. En ik hoef maar een willekeurig boek open te slaan of, uit het gemis om weer thuis te komen, zwelt de heimwee. En ja, dit is die *Kehre*, elke dag opnieuw geleefd. Ja, soms zijn we er al, zonder het te zien.

TRANSITUS

P.J. DERSJANT



Ik weet van een drietal heren, dat zij met ‘heer O.’ worden aangeduid. Zo is er een meesteroplichter uit de jaren ’50, en een literair personage, die beiden als ‘heer O.’ bekend staan. In tegenstelling tot deze twee heren, verwijst de ‘O’ van de heer O. die ik ken naar zijn achternaam. Hij moet doceren omdat hij het niet kan laten en – naar eigen zeggen – om zijn duiven een graantje mee te kunnen laten pikken. Meestal vergeefs probeert hij zijn eigen inzichten en die over de gedachten van zijn ooms te slijten aan groepjes veelal werkeloze jongeren. Als hij goed gestemd is, worden deze jongeren door hem ‘zultkoppen’ genoemd, naar de door hem vermoede inhoud van hun schedels. Aan epistemisch gezag heeft hij gewoon een hekel. Wél wordt er door hem veel naar op schrift gestelde gedachten van overleden ‘ooms’ verwezen. Deze ooms woonden doorgaans in het oosten, in Duitsland of Griekenland. Sommigen daarvan blijken al lang geleden overleden te zijn, zodat moet worden aangenomen, dat zijn genealogie – voor zover deze bekend is – die van menig werelds heerser verre overtreft.

Uit het leven van de docerende heer O. worden gedeelten van de door hem gegeven lessen door voornoemde zultkoppen in zogenaamde ‘protocolen’ wekelijks opgetekend, helaas op een wijze die men van hen kan verwachten, en daarom gelukkig maar voor een zeer klein publiek toegankelijk: de zultkoppen zelf. Daar ook de antwoorden op de hen door heer O. gestelde vragen worden opgetekend, kan het nauwelijks een verrassing zijn dat naast het door de heer O. geuite woord ‘slijmslak’ ook het woord ‘mummel’ één van de meest voorkomende woorden in deze teksten is geworden.

Ook is er een aantal boeken van zijn hand op de markt verschenen. De oplages daarvan zijn, net als de herdrukken, klein in aantal: vermoedelijk omdat ze nauwelijks of niet met plaatjes zijn verlichtigd.

De kwaliteiten van de woonstee van de werkende heer O. zijn mij, als één van de werkeloze – oudere – jongeren, lang niet duidelijk. Omdat ik soms uit zijn woorden dacht op te maken dat hij in het oosten van het land een gemengd bedrijf of een melkveehouderij, dan weer een zaadveredelingsbedrijf bezat, al dan niet in combinatie met landgoederen en een uitgebreide jacht tot in Oost-Pruisen, was ik verheugd met een uitnodiging ‘eens langs te komen als ik in de buurt was’, zodat ik mijn nieuwsgierigheid kon bevredigen.

Bij het bezoek werden mijn verwachtingen slechts gedeeltelijk bewaarheid. Het laatste deel van de benaderingsroute voert langs een meterhoge kunstmatig opgeworpen dam. Ondanks het feit dat er van een gracht, contrescarp en plonge niet veel te bekennen viel, en ook de voet van het buitentalud geen doornenhaag en sluipwal liet zien, vermoedde ik toch dat de docerende heer O. een dood weermiddel bewoonde. Dit vermoeden werd sterker toen ik halverwege dit werk een doorgang vond, die niet alleen met een sierhek, maar ook met behulp van manshoge pantserdeuren kon worden afgesloten. Op het afgezette terrein leidde, in het verlengde van deze opening, een ongeveer honderd meter lange, pal naar het westen gerichte allee, naar datgene wat het centrum van het terrein leek – eens te meer omdat er achter een pleintje, op een kleine verhoging, een witgepleisterd stenen huis met bijgebouwen in Hollands-classicistische stijl was gebouwd. Deze configuratie sloot een Romeinse oorsprong niet uit, zij het dat zo ver ten noorden van de *limes* een *castrum* niet te verwachten is. Ook een landadellijke heerlijkheid met voorburcht was mogelijk, maar een bolwerk, opgeworpen in latere tijden, al dan niet verband houdend met de vesting Bourtange, lag mijns inziens het meest voor de hand. Het noorden van Nederland is immers eeuwenlang vanuit de Noord-Duitse laagvlakte slechts te bereiken geweest via een paar smalle wegen of knuppelpaden door moerassen. De noordelijke route liep via de stad Groningen, de zuidelijke via de vestingstad Coevorden, en de middelste

liep tot aan de eerder genoemde vesting Bourtange. Liep er hier eertijds nóg een route van en naar Duitsland, en was er sprake van een dood weermiddel?

Aangemoedigd door het bordje ‘Verboden Toegang’ betrad ik het terrein, waarna een door heer O. gegeven veldteken mij hiertoe bevoegd verklaarde. Na enige welkomstwoorden kreeg ik een rondleiding.

Het was verrassend te zien hoe het terrein waarop de woonstee zich bevond als weermiddel was opgezet. Aan de Nederlandse kant is er de hoge wal, met de eerder genoemde opening die met de gepantserde deur kan worden gesloten, zodat passanten het zicht kan worden ontnomen op datgene wat er op het terrein gebeurt. De westkant heeft slechts een zeer kleine aarden borstwering en een ondiepe waterhindernis. Dit maakt het mogelijk dat er vanuit het oosten ongehinderd frisse winden kunnen waaien.

Op het terrein is geen spoor van kruithuis noch *pigeonnier* – ‘*Et vous savez pourquoi*’ – te bekennen; daar is geen aanwijzing over de opzet van de inrichting uit te verkrijgen. Ook al dan niet gevoederde duiven zijn niet waargenomen. Mogelijk is dit alles in de lucht gevlogen of anderszins in rook opgegaan. Daarentegen is er – vermoedelijk door de genie – op een bijzondere manier ultieme geofictie bedreven. Enerzijds heeft het landgoed, zeker op het eerste gezicht, het aspect van een lustoord. Anderzijds is niet uit te sluiten dat de inrichting ervan al dan niet gewenste bezoekers intentioneel in verwarring kan brengen: er zijn bomen uit alle windstreken geplant, gesorteerd per werelddeel. Deze manier van inrichten van terreinen is klassiek: ook Hadrianus liet op zijn landgoed in Tivoli het terrein inrichten gelijkend op de landschappen zoals hij deze had gezien tijdens zijn tochten door zijn wereldrijk: het landgoed werd zijn wereld in het klein. De plaatsing van een aantal zuilen ter accentuering van een zichtlijn naar het zuiden over een waterpartij lijkt een verwijzing naar de klassieke wereld van Hadrianus. Anders dan Tivoli, dat slechts een lustoord is, blijkt er op

dit landgoed ook nog een agrarisch bedrijf gevestigd te zijn. Dit deelt het weer met Cicero's Tusculanum.

De bijzondere aanplant kan als een hindernis werken bij benadering van het huis. De aangelegde wouden zullen in toenemende mate, door het volwassen worden van de bomen, niet alleen het zicht op de woonstee onttrekken bij een andere benadering dan via de oprijlaan, maar ook een bepaalde mate van desoriëntatie geven: een bepaalde vorm van *Unheimlichkeit*, daar de beplanting op extreme wijze verwijst naar verre oorden. Zo kan men onzekerheid krijgen over de aard van de grond waarop men loopt. Deze onzekerheid wordt nog eens op een onopvallende wijze aangewakkerd en gekleurd door de keuze voor uitsluitend treurvarianten. Op deze wijze zouden de bomen zich toch door hun ontmoedigend karakter kunnen mengen in een strijd.

Ook de fauna leidt de aandacht af. Heer O. wees mij op een vlucht – naar zijn zeggen – inheemse wadbuizerds, waar ik, onkundig als ik ben op dit terrein, mantelmeeuwen in dacht te herkennen. Gieren, uilen en vleermuizen zijn, mogelijk door het vroege uur, niet waargenomen. Ondanks dat dacht ik even een grote nachtvlinder te zien.

Al bij de aanleg van de Villa Hadriana was uitvoerig gebruik gemaakt van kunstwerken. Enerzijds dienden zij ter verfraaiing en verwijzing naar de goden. In de andere, technische betekenis van het woord dienden zij het laten lopen van waterwerken en als onopvallende – ondergrondse – wegen voor het personeel dat zich ongezien kon verplaatsen. Mogelijk zijn latere varianten, bijvoorbeeld in de vorm van een verborgen trappenhuis voor het bedienend personeel, ook in het huis te Groningen aangebracht; is dat het geval, dan zijn zij goed weggewerkt. Een enkel godenbeeld op het terrein van heer O. wordt slechts door gevederde rovers en dieven aanbeden.

Bij het betreden van het hoofdgebouw vielen de voor een steenhuis dunne muren op. De gevel van één van de bijgebouwen is verfraaid met ornamentele gevelstenen waarin treurmotieven zijn uitgehouwen. Van defensieve mogelijkheden in de vorm van een ondergronds

gangenstelsel ontbreekt ieder spoor, ondanks het feit dat het in de contramine gaan de bewoner niet vreemd is. Mogelijk liet de aard van de fundering of een hoog grondwaterpeil het niet toe. Er moet dan ook op een andere wijze worden afgerekend met constructies die het schootsveld, het zicht op zijn horizon beperken. De grootst denkbare constructies die het zicht van eenieder kunnen beperken zijn heilige huisjes. Zij worden, als zij binnen O.'s blikveld worden geconstrueerd, vanaf deze locatie met O.'s scherpste wapen afdoende bestreden. Volledigheidshalve moet de aanwezigheid van een oven, naast vele kachels, worden vermeld.

In de centrale hal van het comfortabele huis werd het me duidelijk dat het huis van oorsprong geen defensieve functie gehad kan hebben: de trap maakt een civiele kwartslag. Het verklaarde de aanwezigheid van vele ramen en de voor een steenhuis wel erg dunne muren. Van treurnis is er binnen door kleurstelling (wit) en materiaalkeuze niets te bekennen. Net als bij de Villa Hadriana zijn er ruime gastenverblijven.

Anders dan bij de Villa Hadriana is er in het huis geen verwijzing naar een god te vinden, anders dan een in het hoofdgebouw opgestelde bidstoel. Deze stoel staat voor het familiewapen van de bewoner, zodat een bezoeker op het idee zou kunnen komen dat hier geen god, geen geest, maar *gen* wordt aanbeden. Eerdere publicaties van O.'s familieleden wijzen op het bestaan van een pseudo-hereditaire belangstelling voor genetica. Ook opmerkelijk is dat al eerder terreinen in het bezit van heer O.'s huis met behulp van geofictie ingericht geweest zijn: het hele landgoed is mogelijk een *extended phenotype*.

Het bleek dat dit terrein pas kort in de familie is: de inrichting en de opstallen zijn door de bewoner ontworpen. Dit zelf ontwerpen gaf me, naast de wijze van bewonen, de woorden van een Duits filosoof indachtig, een ruime mogelijkheid om de docent beter te leren kennen.

Bij nadere bestudering blijkt de wereld van O., zoals weergegeven op zijn landgoed, volledig door techniek getekend te zijn. De bomen zijn door mensenhanden geselecteerd en naar deze locatie gebracht. De

plaats waar zij staan is op zorgvuldige wijze met bosbouwkundige kennis bepaald. Kent men aan de vruchten niet alleen de boom, maar ook zijn planter? Waarom laat deze uitgerekend zijn keuze op treurvarianten vallen?

Daarenboven wordt de locatie van iedere boom niet alleen door zijn wortels in de grond bepaald, maar is ook vanuit het heelal zijn plaats elektronisch vastgelegd.

Wat is hier gebouwd? De wolfsangel in het familiewapen is als heraldisch teken veelvuldig gebruikt in het wapen van bouwgilden. Wat voor een bouwman is heer O.? Wat beweegt iemand, die zich inspant om uiterst empirisch te zijn, tot een inrichting van zijn wereld met behulp van geofictie? Schept hij op deze wijze een ervaringsmogelijkheid van zijn eigen plaats binnen een wereld die hem omringt? In eerste aanleg is die wereld de wereld die het huis omgeeft, de door hem zelf geconstrueerde natuur die qua vorm lijkt te treuren, maar toch bloeit – een wereld waarin techniek en haar aardse natuur in O.'s grond ultiem samenvallen. Het kan zijn dat de wereld door heer O. wordt gezien als een groot tranendal, en dat daarom de werelddelen door de op hen thuis horende treurbomen worden vertegenwoordigd. Of treurde de planter toen hij ze plantte? Het planten van een boom is altijd dubbelzinnig. Het is pas een boom als de planter er niet meer is – zijn tijd is anders dan die van zijn planter. Treurt de boom daarom? Laat hij ook de wind daarom huilen?

Maar de planter realiseerde zich dat hij de boom plantte in grond die niet van de boom is, grond die slechts juridisch, en dus tijdelijk, zijn eigendom is, en slechts te hopen van zijn huis zal blijven. Maar de wind huult, jaagt en verhaalt zonder dat hij daar weet van heeft, en bomen treuren niet; hun treuren bestaat slechts, *like beauty, in the eye of the beholder*. Geeft dat te denken?

Men komt pas na een lange reis uit het westen op het landgoed aan. De laatste meters kunnen het zwaarst wegen, door alle bestaande vormen van treuren in de natuur. De keuze voor treurvarianten kan rationeel

zijn. Een treurvariant brengt bij verkoop mogelijk meer op: geen enkel boomkwekerij legt zich principieel toe op treurvarianten, zij hebben daar ook geen kennis van.

Na de treurnis achter zich gelaten te hebben betreedt men een huis van een tijdloze schoonheid, een ruimte voor de ervaringsmogelijkheid.

Kijkt men naar het maaiveld aan de westkant van het terrein, dan is er geen enkele aanwijzing voor het bestaan van een weg, laat staan voor het samenkomen van meerdere wegen op deze plek. Kijkt men zo, dan is er vanaf deze plek slechts aan de oostelijke zijde een weg aangelegd. Deze weg is in kaart gebracht en anderszins bewijzerd zodat men, vertrekkend vanaf dit punt, slechts de aanwijzingen hoeft te volgen om goed uit te komen. Maar anders bezien geeft het als dood weermiddel ogende landgoed ervan blijk dat het dood noch weermiddel, maar een *middel* is: het is een verzamelgebied. Dát is de opzet! Vanuit dit verzamelgebied blijken wegen te lopen, wegen van *Zeit* via tijdloos naar *time*.

De heer O. biedt zijn gasten, net als zijn klassieke voorgangers, naast maaltijden ook onderdak. Ook kunnen zij, als zij oplettende lezertjes zijn en de wederwaardigheden van heer O. nauwlettend volgen, de door hem geleverde route-tijdtabellen vinden bij het volgen van de eerder genoemde vanuit dit verzamelgebied lopende sporen. Zij die heel goed lezen, kunnen daaruit ook voldoende kennis voor alle handelingen van mineurs en sappeurs opdoen, waarmee ook zij ieder heiligdom en luchtkasteel met het spel van een mijn in rook kunnen laten opgaan.

Gaan zij vanuit O.'s huis weer op weg, dan genoten zij al van klassieke ervaringen: een echt vertrek en gastvrijheid.

IK HOU VAN HOLLAND

D. VAN DUUREN



Nederland is: grote ramen zonder gordijnen, zodat iedereen goed naar binnen kan kijken. Maar ook: hechten aan privacy en gezelligheid. Nederland is: één koekje bij de thee. Maar ook: enorme gastvrijheid en warmte. Nederland is: nuchterheid en beheersing. Pragmatisme. Maar ook: samen intense emoties beleven.³²

Dit zei prinses Maxima in haar toespraak bij de presentatie van het rapport *Identificatie met Nederland*, aangeboden door de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid aan de regering.

Wat Maxima bezighoudt, is een typisch filosofische vraag: wat is de identiteit van iets? De vraag naar identiteit tekent vanaf haar Griekse begin al de filosofie. In Plato's *Theaetetus* vraagt Socrates aan Theaetetus: wat is kennis? Theaetetus beantwoordt deze vraag door verschillende zaken op te sommen, waaronder geometrie, astronomie, maar ook schoenlapperij. Socrates wil alleen niet weten wat voor soorten kennis er zijn, maar zoekt de noemer waaronder het vele één genoemd kan worden. Deze noemer werd gevonden in een *naam*.

Nu vraagt Maxima naar de Nederlandse identiteit. Zij zegt hierover het volgende:

‘Zo’n zeven jaar geleden begon mijn zoektocht naar de Nederlandse identiteit. Daarbij werd ik geholpen door tal van lieve en wijze deskundigen. Ik had het voorrecht met veel mensen kennis te maken. Heel veel te zien, te horen en te proeven van Nederland. Het was een

³² Bron:

http://archief.koninklijkhuis.nl/Actueel/Toespraken/Toesprakenarchief/2007/Toespraak_van_Prinses_Maxima_24_september_2007

prachtige en rijke ervaring waarvoor ik enorm dankbaar ben. Maar ‘de Nederlandse identiteit? Nee. Die heb ik niet gevonden.’

Deze laatste uitspraak zorgde voor nogal wat opschudding. De Nederlandse identiteit zou namelijk wél bestaan.³³

Het is duidelijk dat tot het tal van ‘wijze deskundigen’ die Maxima heeft geraadpleegd, niet Oudemans behoorde. Had ze dat gedaan, ze zou haar uitspraken – zij het op een andere wijze – bevestigd zien. Wat had hij tegen haar kunnen zeggen?

Om te beginnen had hij kunnen zeggen dat het bij de vraag naar Nederlandschap niet zinvol is om allerlei typisch Nederlandse eigenschappen op te sommen. Wat Nederlanders delen is de *taal*. Iemand is Nederlander, omdat hij altijd gebonden is aan de Nederlandse taal. Daarmee gaat het over iets semantisch, iets wat je niet in de werkelijkheid kan vinden.

Verder had hij kunnen zeggen dat wij denken dat taal een instrument is. Wij beschouwen het Nederlands als onze taal, doordat wij denken dat deze taal een communicatie-instrument is waarmee je jezelf kunt uitdrukken en waardoor anderen je kunnen begrijpen. Maar taal is geen monoliet. Het Nederlands is nooit alleen maar de taal waarmee je communiceert, maar tegelijkertijd de taal waarin je bent opgegroeid. In *Eigen taal eerst*³⁴ wijst Oudemans op deze andere kant van taal: ‘Behalve verkeersmiddel is de taal ook het element waarin je geboren bent, je *moeders taal*.’

³³ Zie bijvoorbeeld:

http://vorige.nrc.nl/binnenland/article1846825.ece/Maxima__Nederlandse_identiteit_nog_niet_ontdekt

³⁴ Lezing gehouden tijdens het symposium ‘Eigen taal eerst’ op 20 september 2002, www.filosofie.info

Het punt is niet dat er verschillende talen naast elkaar bestaan – enerzijds de taal als verkeersmiddel en daarnaast je moederstaal. Nee. Taal is in de eerste plaats de omgeving waarin je verkeert.

Daarmee ligt alles anders. Wij denken dat als iets je eigen is, het je niet vreemd is. Je bezit het. Taal is je evenwel op een andere manier eigen. Niet omdat je haar bezit of omdat ze je instrument is, maar omdat zij de oorsprong is van je identiteit.³⁵ Deze oorsprong is niet de taal van mensen, maar de taal die als betekenis-horizon het menselijk spreken omgeeft.

Wij zijn geen taalgebruikers. Wij zijn niet in staat om te bepalen welke betekenis een woord heeft. Moedertalen verdwijnen – zonder dat wij daar iets aan kunnen doen. Kijk naar het Nederlands: probeer maar iets van Bredero te lezen. Dat zal niet meevallen, want de meeste woorden kennen wij niet meer.

Toch is het niet zo dat datgene wat voorbij is, er per se niet meer is. Wat voorbij is, is er nog steeds. Het eigenaardige van taal is dat als je woorden gebruikt, zij er niet alleen al waren, maar tegelijkertijd altijd verder reiken dan datgene wat je met een woord kunt zeggen. Taal vormt je horizon die je nooit in bezit kunt krijgen. Vandaar dat taal gewezen is. Hét voorbeeld dat Oudemans hierbij geeft, is dat van de gewezen schoolmeester. ‘Dat is iemand die nog net leeft en ex-schoolmeester is, maar meestal halen die lui hun pensioen niet’.³⁶

Gewezen betekent dus niet: wat voorbij is. Wat voorbij is, kan je in je herinnering weer present stellen. Het gewezen is betekenis die niet present is, maar toch *nu* speelt. Er is daarmee sprake van behoud, maar

³⁵ Th.C.W. Oudemans, *Eigen taal eerst*, p. 2: ‘Je moeders taal is van jezelf omdat je die met de paplepel ingegoten hebt gekregen. Zij is niet je instrument of je eigendom, maar de oorsprong van je identiteit.’

³⁶ Uit het college *Satz vom Grund*.

dat ligt niet bij jou. ‘Dit behoud is geen herinnering, maar het ontstaan en blijven heersen van identiteit of het zelfde.’³⁷

Taal, als horizon van betekenis, kun je niet als object tegenover je stellen en je zo toe-eigenen. Typisch van een horizon is dat je er steeds naar toe wilt, maar de horizon zelf wijkt. Iemand die hiervan weet is Marsman. Als je zijn gedicht *Herinnering aan Holland* leest, lijkt het er in eerste instantie op of hij een typisch Hollands landschap omschrijft: de boerderijen, de boomgroepen, de dorpen, de geknotte torens, kerken en olmen.³⁸ Toch is dit niet zomaar een beschrijving van verschillende objecten in het landschap. Marsman wijst tegelijkertijd op iets anders, en wel de ruimte van betekenis waarbinnen de dingen ten opzichte van elkaar staan – het *ene grootsche verband*.

Deze ruimte is geen ding dat je in de werkelijkheid tegenkomt. Zij is ook niet niets. Zij is de ruimte van waaruit betekenis opkomt. Deze ruimte laat zich niet voorstellen. Dat ziet Marsman. Hij ziet wat zich niet laat bedenken. Als hij op een bepaalde manier aan het Hollandse landschap denkt, verschijnt het landschap als de betekenisruimte waarin hij zich bevindt; en die hem laat dichten.

Marsman denkt in zijn gedicht niet aan een herinnering van vroeger en maakt het zo voor ons present. Als betekenisruimte is het landschap gewezen, en komt als betekenis nog altijd op hem toe. Daarom denkt ook niet Marsman zelf terug aan wat voorbij is, maar hij laat zich in zijn spreken bewegen door wat er qua betekenis behouden is gebleven. Dan blijkt dat waar hij aan denkt, hem al lang in zijn spreken tekent. Dit is wat Oudemans *prosodie* noemt. Het menselijk spreken is achter zijn rug om al gedragen door de taal die als horizon het spreken omgeeft. Wat Marsman dicht, is gedragen door de taal die zelf onuitgesproken blijft. Juist doordat hij het landschap niet als object tegenover zich plaatst en het zich toe-eigent, maar doordat hij datgene waar hij aan denkt aan zichzelf overlaat, kan het landschap zich laten zien in zijn betekenis.

³⁷ *Echte filosofie*, p. 249.

³⁸ Zie het gedicht aan het eind van deze bijdrage.

Daardoor ziet hij: de rivieren en populieren staan tegenover elkaar, maar dat is niet voor mij bestemd. Het is een horizon – een *einder*.

Oudemans zal nooit zeggen dat je als filosoof maar moet gaan dichten. Wel kan Marsman een aanwijzing zijn voor hoe je zou kunnen spreken als filosoof. Je hebt nu eenmaal te maken met taal waar je niet over kan spreken, maar die wel het spreken en denken tekent. Denken hoeft alleen niet te betekenen dat je je iets voorstelt en zo toe-eigent. Als Marsman gelijk heeft, maakt het voorstellen juist gebruik van iets wat groter is dan dit voorstellen. Hier kun je niet de macht over krijgen: je kunt je er alleen door laten bewegen. Niet als een subject dat door iets of iemand bewogen is, maar zodanig dat je merkt dat je je eigen taal alleen maar in bruikleen hebt. Je bezit haar niet. Het eigene blijft je vreemd.

Herinnering aan Holland

Denkend aan Holland
zie ik breede rivieren
traag door oneindig
laagland gaan,
rijen ondenkbaar
ijle populieren
als hoge pluimen
aan den einder staan;
en in de geweldige
ruimte verzonken
de boerderijen
verspreid door het land,
boomgroepen, dorpen,
geknotte torens,
kerken en olmen
in een grootsch verband.
de lucht hangt er laag
en de zon wordt er langzaam
in grijze veelkleurige
dampen gesmoord,
en in alle gewesten
wordt de stem van het water
met zijn eeuwige rampen
gevreesd en gehoord.

H. Marsman

VERSPILLING

A.D. FORSTEN



Wie toezegt een stuk te schrijven ter gelegenheid van de zestigste verjaardag van de filosoof Oudemans, krabt zich toch even achter de oren. Je moeder feliciteer je met haar trouwdag, je neefje met zijn diploma. Maar Oudemans – wat doe je daarmee? Feliciteer je die? Of juist niet?

Sla *Echte filosofie* erop na en je leest: felicitaties horen thuis in de economie van de wederkerigheid³⁹, net als iedere vorm van prijzen, danken en geven. Geef je iemand een cadeautje, dan denk je niet aan de geadresseerde, maar aan datgene wat je van hem terug kunt krijgen. Bedank je iemand, dan dank je hem eigenlijk af, want je wilt niet bij hem in het krijt staan. Geen gift, dank of gelukwens zonder bijbedoeling. Je dóet alsof je de ander in het zonnetje zet, maar intussen vraag je je af hoe je van hem afkomt of hoe je hem voor je karretje kunt spannen.⁴⁰

Do ut des – ik geef, opdat jij geeft. Die vlieger gaat voor Oudemans niet op. In de begeleiding merk je dat. Oudemans is geen kruidenier die filosofen levert op bestelling. ‘Ik steek je een hand toe,’ zei hij eens, ‘maar zo gauw je hem wilt pakken trek ik hem terug.’ Om er even later aan toe te voegen: ‘Maar ik steek hem wél uit.’

Daar sta je dan met je cadeautje en felicitaties.

Tijdens de *privatissima* in Amsterdam spraken wij meer dan eens over het offer. Eén van de vragen die werd gesteld, luidde: maakt het offer,

³⁹ ‘In de economie van de wederkerigheid heerst de verhouding tussen investering en terugbetaling daarvan op een eigen manier. De regel hier is: *do ut des*.’ (*Echte filosofie*, p. 200).

⁴⁰ *Idem*, p. 232.

als gave, deel uit van de economie, of is het naar zijn aard verspilling? Die vraag was relevant, want mogelijk gaf het offer een aanwijzing naar een filosoferen dat niet uitsluitend is georiënteerd aan economische verhoudingen.

Over die gesprekken denk ik vaak na. Wat volgt zijn enkele overwegingen naar aanleiding hiervan.

Offers zijn ouder dan Europa. Al bij de Proto-Indo-Europeërs waren offers dé manier om in contact te treden met de sacrale wereld. Over het algemeen denkt men dat die offers deel uitmaakten van een economische cyclus. Een offeraar, bijvoorbeeld een koning, betaalde een priester om een stuk vee aan een godheid te offeren: de god nam het offer in ontvangst en gaf in ruil vee en nageslacht terug. Transacties als deze zorgden voor de doorstroming van verkeer tussen goden en mensen.⁴¹

Niet iedereen neemt deze cyclustheorie zonder meer voor lief. Indologen hebben erop gewezen dat de essentiële handeling van het Indiase offer niet bestaat uit het *geven* (*dāna*) van voedsel aan goden, bijvoorbeeld vlees en boter, maar uit het *opgeven* (*tyāga*) ervan.⁴² Dit lijkt ook voor Griekse offers te gelden. Eerstelingenoffers, zoals de eerst geoogste druiven, werden niet aan een specifieke god gewijd, maar achtergelaten op een heilige plek, waar ze bedierven of door beesten werden opgegeten.

Vanwaar die sacrale verspilling?

Walter Burkert vond in de *Anabasis Alexandrou* van Arrianus een aanwijzing. Toen Alexander de Grote met zijn leger door de Gedrosische woestijn trok, boden enkele van zijn soldaten hem de

⁴¹ B. Lincoln, *Priests, warriors and cattle*, 1981, p. 68-69; J.P. Mallory, *In search of the Indo-Europeans; language, archeology and myth*, 1989, p. 138.

⁴² M. Biarreau & Ch. Malamoud, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, 1976, p. 19; J.C. Heesterman, *The broken world of sacrifice; an essay in ancient Indian ritual*, 1993, p. 17.

laatste helm drinkwater aan. Alexander nam de helm aan, maar goot hem leeg in het zand. Niemand mocht deze laatste dronk krijgen, zelfs niet de *princeps* ('hij die eerst neemt'). Dankzij dit heroïsche gebaar wist Alexander ruzie te voorkomen en de solidariteit onder zijn klagende soldaten te herstellen. Eerstelingenoffers, zegt Burkert, werken volgens eenzelfde principe. Zij waren niet in eerste plaats bedoeld als gift, maar vervulden als 'demonstratieve verspilling' een sociale functie. In een context van schaarste en concurrentie liet de offeraar zien dat hij bereid was zijn bezit op te geven, zodat een 'clash of greediness' binnen de gemeenschap kon worden voorkomen.⁴³

In Burkerts uitleg is de transactie tussen goden en mensen achter de coulissen verdwenen. Sterker nog, het sacrale speelt überhaupt geen rol meer. Wat echter bewaard is gebleven, is de economische motivatie van het offer: de eerstelingen zijn de prijs die wordt betaald voor sociale orde.

Is een kijk op het offer mogelijk die wél ruimte laat voor het sacrale, maar zonder dat er sprake is van een *do ut des*?

Een offeraar die zijn eerstelingen niet *geeft*, maar *prijsgeeft* aan bederf, honden en *outcasts*, doorbreekt iedere wederkerigheid tussen geveer en ontvanger. Zijn offer is als een loos geschenk dat niet op een weerwoord hoeft te rekenen. Zijn motto luidt: *do ut non des*. Deze loosheid duidt niet op de mislukking van de handeling, maar maakt het sacrale ervan uit. Met het 'demonstratieve verspillen' van voedsel markeert de offeraar zijn plek ten opzichte van een goddelijke ordening, waarvan hij nooit zeker kan weten of die geluk of vernietiging brengt. Het prijsgeven van de eerstelingen is de erkenning dat de sacrale wereld geen partner is waarop je kunt rekenen. Ze is een onberekenbare en onoverzienbare macht, die in geen enkele verhouding tot menselijke belangen staat. Het sacrale is het onevenredige *per se*. Zou niet *ieder* offer

⁴³ W. Burkert, *Structure and history in Greek mythology and ritual*, 1979, p. 52-54

een markering ten opzichte van dit onevenredige kunnen zijn?⁴⁴

~~

Sinds de tijd van de Griekse en Indiase offers is er wel het één en ander veranderd. Ik zou niet weten welke onevenredigheid mij nu tot welke sacrale handeling dan ook zou kunnen bewegen.

Eens woonde ik in India een boeddhistische tempeldienst bij. Monniken gekleed in oranje zaten in kleermakerszit voor een altaar en reciteerden een soetra. Ik was diep onder de indruk; maar niet van de heiligheid van de handelingen of van het kleurrijke decor. Ik werd overrompeld door de vergeefsheid van het hele schouwspel: het Boeddhabeeld op het altaar, de recitaties, de toewijding van de gelovigen. Ondanks mijn welwillendheid en ‘open mindedness’ zag ik maar één ding: een rituele dienst die nergens toe diende en niemand een dienst bewees. Een loos geschenk.

Misschien ligt het aan mijn spirituele onwetendheid. Maar het kan ook zijn dat mijn onverschilligheid iets weergeeft van mijn tijd: een tijd waarin geen verschil tussen boven en beneden mij kan aangaan. Oude tegenstellingen tussen wereldlijk en sacraal, sterfelijk en onsterfelijk, lichaam en ziel, zeggen mij niets. Ze zijn geïmplodeerd in de eendimensionaliteit van wetenschap en economie. Ook uit mijn woorden heeft dit verschil zich teruggetrokken. Op welke manier en door wat, weet ik niet. Merken kan ik het wel: bijvoorbeeld in mijn pogingen om het sacrale te verwoorden. Ik kan oeverloos doorzwammen over goden, offers en tempels – ik ben tenslotte docent levensbeschouwing – maar sacraal worden mijn woorden niet. Ze

⁴⁴ Zo zegt Burkert over het plengoffer: ‘What is important is not that the libation reaches its destination, but that the offerer surrenders himself to a higher will in the act of serene wastefulness. The libations to the dead therefore signal a recognition of the power of the dead. What distinguishes the outpouring from other gifts of food is its irretrievability: what is spilled cannot be brought back. The libation is therefore the purest and highest form of renunciation.’ (W. Burkert, *Greek religion*, 1985 [1977], p. 72).

voegen zich als vanzelf in een (pseudo-)wetenschappelijk discours (zie boven), of verliezen zich in esoterisch gebabbel.

Mijn woorden en ik staan niet op gelijke voet met elkaar. Van oudsher is de mens het wezen dat is begiftigd met taal. Dankzij deze gift maakt hij onderscheid tussen wat en hoe iets is en wat en hoe iets niet is. Maar de taal is een rare gift. Zij is mij weliswaar gegeven, maar is toch niet voor mij bestemd. Ik maak er gebruik van, maar intussen hebben mijn woorden hun eigen agenda. Kijk maar: buiten mij om laten zij hele betekeniswerelden aantreden en weer terugtrekken.⁴⁵ Blijkt hieruit niet het principieel onevenredige van de taal?

Of de woorden ‘offer’ en ‘sacraal’ mij op weg kunnen helpen naar een filosoferen dat de dingen niet aansnijdt op wat ze opleveren, maar ze laat voor wat ze zijn, durf ik niet te zeggen. Heidegger noemt het offer naar zijn aard een *Abschied*, dat wil zeggen: een wegwending van de dingen, die niet op *einen Nutzen oder eine Nutzlosigkeit* kan worden afgerekend.⁴⁶ Zou het kunnen dat de filosofie zo’n afscheid is: een nutloze wegwending van het *do ut des* naar de onevenredige ‘gift’ van de taal, die de wereld en mijn omgang daarmee structuur geeft?

Als dat waar is, moet je ook een vent zijn en zeggen: filosofie is verspilling. Net als dit stukje.

~~

⁴⁵ *Echte filosofie*, p. 237: ‘Ik verkeer met de taal, maar het is duidelijk dat die zich aan mij niets gelegen laat liggen.’

⁴⁶ M. Heidegger, *Wegmarken*, 1978 (1967), p. 308.

EEN VAT VOL TEGENSTRIJDIGHEDEN: Oudemans KRITISCH BEKEKEN

F.A.J. DE HAAS



Filosofie behelst afstand nemen van datgene wat vertrouwd, alledaags, normaal is. Het is bevragen wat door velen nooit bevroegd wordt. Laten we bij deze gelegenheid collega Oudemans eens van een afstandje bekijken.

Wouter Oudemans is met hart en ziel verslingerd aan het onderwijs, waar hij het grootste deel van zijn tijd aan besteedt. Hij weet uit iedere jaargang studenten een groepje voor zijn denken te interesseren, en blijvend indruk te maken op vele anderen, ook al treden zij niet in zijn voetspoor. Dit is bijzonder, en een voorbeeld voor alle docenten. Ook zijn PR is uitstekend: in nieuwsbrieven en (internet)publicaties neemt Oudemans studenten en lezers mee op een fantastische filosofische excursie. Volgens Oudemans leren de grote reducties van onze tijd dat je afscheid moet nemen van al wat je lief is: wetenschap en de meeste filosofie inclusief. Aan de hand van de taal en het werk van een aantal grote denkers wordt het enige echte inzicht aangeduid dat zich niet laat vangen: niet in taal, niet in kennis – hooguit gevoeld in poëtische beelden en in nadrukkelijk binnenstebuiten gekeerde zinnen uit andermans teksten. De *echte* filosofie wordt daarmee hooguit voorbereid, aangekondigd, maar nooit geleverd: iedere talige, en (god verhoede) wetenschappelijke bepaling ervan zou er per definitie een eind aan maken.

Het is een interessante en legitieme intellectuele exercitie zoals de filosofie die wel vaker heeft opgeleverd – maar hoe ziet de filosoof Oudemans er van een afstandje uit? De meest beoefende wijze van afstand nemen is het objectiveren: je plaatst je als het ware buiten het gangbare kader en denkt en spreekt erover alsof je te maken hebt met

een object waar je omheen kunt lopen. Het gangbare kader kan van alles zijn: het dagelijks leven, de praktijk van een vakwetenschap, of de praktijk van de filosofie zelf, academisch of niet. Afstand nemen van de filosofie kan door het objectiveren van filosofen, en van wijzen van filosoferen, nu en door de eeuwen heen. Dan valt op hoe succesvol en veelzijdig het objectiveren is geweest. Niet alleen filosofen kennen het trucje: ook wetenschappers, religieuzen en kunstenaars hebben eigen vormen van objectiveren ontwikkeld. Het heeft een grote verscheidenheid aan kennis en inzicht opgeleverd, die ons in wisselende mate grip op de natuur en ons leven heeft gegeven.

Objectiveren bergt een interessant risico in zich: je zou haast vergeten dat je als denker en spreker deel blijft uitmaken van alle gangbare kaders waar je jezelf al denkend en sprekend buiten plaatst. Literatoren en – hoe kan het ook anders – filosofen hebben dit gevaar scherp onder de aandacht gebracht. We zitten vast binnen onze eigen horizon, tussen onze geboorte en dood, in onze historische en sociale omgeving, en niet te vergeten in onze taalomgeving. Werkelijk objectiveren is in die optiek tot mislukken gedoemd. De zogenaamde afstand is een illusie, en zelfs Gadammers optimisme dat er een werkelijke ontmoeting en versmelten van horizonten mogelijk zou zijn, gaat velen te ver. Daarbij komt dat de eigen taal de enige taal is waarin je kunt denken (Duits of Grieks daargelaten, lijkt het), omdat je juist in die taal zo bent ondergedompeld dat hij je helemaal omgeeft en je er kunt horen wat de taal nooit onder woorden kan brengen. Tenslotte heeft de taalbeschouwing van de 20^e eeuw ons alert gemaakt voor de problemen in de filosofie die louter taalproblemen (kunnen) zijn, en voor het vermogen van teksten om zichzelf en andere teksten op te heffen.

Oudemans staat in een respectabele traditie als hij afstand neemt van gangbare wetenschap en filosofie, en ook hij is druk met de taal die ons allen omringt en een wereld buiten ons aanduidt die zich nooit expliciet manifesteert. Maar waar brengt *hij* ons? Er zijn hier een paar opties, zo lijkt het. Helemaal afzien van objectiveren, afzien van het gangbare taalgebruik, kan een haast mystieke houding teweegbrengen van openstaan voor het bestaan, voor het aloude *zijn*: een houding die pas

mogelijk wordt als we ons hebbelijke be-grijpen laten varen, ons bezitterig be-noemen opschorten. Dat is zeker zinvol. Misschien is het dan het beste volledig stil te vallen, en de taal te laten voor wat hij is. Maar dat doet Oudemans niet.

Integendeel: hij spreekt en schrijft voortdurend. En hij maakt het er niet eenvoudiger op, omdat hij vaak spreekt en schrijft in aforismen, als een orakel, en in beknopt opgeroepen beelden. Argumentatie is passé, want de logica berust op de kwalijke aspecten van de taal die nu juist moeten worden omzeild. Vragen naar onderbouwing voor de aforismen toont dat je het nog niet begrepen hebt. Aan de ene kant laat Oudemans dan ook vrolijk optekenen: ‘Wie samenvalt met zijn samenleving kan de afstand niet bewaren die nodig is om te denken.’ (*Wallenbeeks nieuwsbrief* 12, n.a.v. gebundelde nieuwsbrieven in *Omerta*). Aan de andere kant publiceert hij: ‘Echt is: eeuw-achtig, dus trouw aan je eigen eeuw, aan de woorden die er de horizon van uitmaken’ (*Echte filosofie*, p. 25). Afstand *moet*, maar moet eigenlijk ook weer *niet* om *echt* te zijn. Hoe denkbaar is zijn eigen variant van buitentalige afstand dan uiteindelijk?

Niet taal-loos, niet met spaarzame woorden – nee, in het geval van Oudemans gaat alles om overvloedige hoeveelheden woorden. De eigen woorden en die van de studenten in colleges zijn zelfs zo belangrijk dat ze in protocollen moeten worden vastgelegd en geleerd worden voor tentamens. Scripties van dezelfde jaargang studenten bevatten stevast letterlijk identieke passages die hun herkomst vinden in gezamenlijk doorlopen colleges en gezamenlijk geleerde protocollen. Zelfs als studenten bij Oudemans zouden leren om zelf in genoemde zin open te staan, kun je nauwelijks volhouden dat ze de ruimte krijgen iets anders te verstaan dan de meester, laat staan dat ze hun eigen taal daarvoor mogen ontwikkelen. Waarom niet? Is er maar één echte filosofie, namelijk die van Oudemans?

Het zal duidelijk zijn, ik snap het niet. En wie het niet snapt hoort er niet bij. Hier dient de filosofische taal van Oudemans, heel traditioneel, voor sociale selectie: alleen wie volledig meedeint met het

Oudemansiaans hoort erbij. Anderen verbazen zich alleen maar over de bereidheid van sommige studenten om zich zo in woord en gedachte over te leveren aan een Grote Meester. Tot mijn verbijstering schijnen sommigen zichzelf aan te duiden als ‘Oudemaniakken’! Wat beweegt hen? Is Oudemans voor hen een goeroe? Van een afstandje herkennen we dat beeld wel: hij zou de eerste filosoof niet zijn met dergelijke aspiraties.

In de loop der jaren is Oudemans steeds luider gaan bevestigen wat iedereen in de omgang met hem direct merkt: hij is een nihilist. Er is niet alleen letterlijk ‘niets’ buiten de eigen horizon; er zijn ook geen normen en waarden. Oudemans houdt zich aan geen enkel voorschrift, hoe pragmatisch ook: er zijn sterke aanwijzingen dat hij in zijn colleges weinig respect toont voor het werk van collega’s. Maar wat maakt het ook uit? De mathematisering van natuurwetenschap en techniek en een uiterst radicaal geïnterpreteerd pan-darwinisme heeft alle waarde en betekenis toch weg verklaard? Wat doet er nog toe na deze grote reducties? Juist: het gaat puur om overleven en voortplanting. Tja, moeten we op die manier dan ook maar het optreden van Oudemans als docent aan de universiteit duiden? Het betaalt best aardig, en je krijgt ieder jaar vanzelf een lichting nieuwe zieltjes om te vormen naar je beeld en gelijkenis. Want: hoe meer mensen de universiteit verlaten die hetzelfde zeggen als jij, hoe beter. Als je veel studenten aan je weet te binden, genereer je veel ECTS en docentpunten, en blijft je positie onbedreigd. Massaproductie, dat is waar het om gaat.

Maar, wacht eens even: waarom moeten we als filosofen de nu zo populaire reducties van natuurwetenschap, pan-darwinisme en economie eigenlijk serieus nemen? Dat zijn toch allemaal producten van de verfoeide illusie van het objectiveren? De reducties raken dan toch per definitie niet de kern van datgene waar het om gaat? En trouwens, zijn deze reducties het eindpunt? Een sociobioloog als Wilson ziet de *homo sapiens* nu zelf de evolutie ter hand nemen die de soort heeft voortgebracht. Volgens hem zitten we momenteel aan het einde van een overgangsperiode waarin de geneeskunde de ouderwetse mechanismen van natuurlijke selectie al danig heeft verzwakt door te

redden wat vroeger gewoon zou zijn uitgestorven (*Consilience*, p. 306 - 307). De volgende stap is bewuste en verregaande natuurlijke selectie, beter bekend als genetische manipulatie. De handelende mens neemt het proces zelf ter hand. Wat betekent dat voor de grootste reductie van onze tijd?

Het is opmerkelijk dat de genoemde pagina's uit *Consilience* stammen uit het laatste hoofdstuk, dat de titel draagt: 'To what end?'. Ondanks, of misschien wel juist dankzij de menselijke almacht ziet Wilson zich geplaatst voor de vraag *hoe* en *voor welke doel* de mens de evolutie zal gaan inrichten. Wat nu? Is het mogelijk dat ook de aloude vragen naar zin en betekenis de moderne reducties inhalen? Heeft de filosofie dan toch iets meer bij te dragen dan er nog voor haar over leek te zijn? En als dat zo is, wat is dan nog de betekenis van Oudemans' buiten-talige, buiten-denkende methode? Binnen de taal en het denken, en helemaal binnen de kaders van een steeds radicaal veranderende wereld, is er per definitie geen plaats voor.

Toch maakt ook Oudemans deel uit van de wereld die hij met zijn wijze van afstand nemen wil ontlopen. Wat als de reducties minder doorslaggevend blijken te zijn dan ze nu lijken? Wat als in ons post-postmoderne denken opnieuw oude filosofische vragen zinvol blijken? Zal de Oudemans van 60 jaren die ontwikkeling wel kunnen meemaken, wordt hij een Nieuwemans die de reducties te boven komt? Ik wacht af, maar wel op enige afstand. Ik denk namelijk graag op mijn eigen manier.

NIETS GELEERD

M. VAN HEIJNINGEN



Laat ik gelijk maar eerlijk zijn. Ik was natuurlijk zeer geveleid toen mij gevraagd werd om een bijdrage te leveren aan een digitaal document ter gelegenheid van de zestigste verjaardag van Oudemans. Ik antwoordde dus ook zonder enige twijfel dat ik dat wel zou doen. Dat was mijn eerste fout.

Want wat ging *ik* nu over Oudemans schrijven? Er schoot mij niets te binnen, behalve een citaat van Nescio. Dat volgt later. Snel raadpleegde ik de e-mail waarin stond wat precies de bedoeling was. Daarin las ik:

‘We denken aan een kort stukje (van 1000, maximaal 2000 woorden) dat op één of andere manier betrekking heeft op Oudemans’ denken. Bijvoorbeeld: Wat denkt u van zijn geschriften en/of zijn onderwijs? Waar heeft Oudemans het bij het verkeerde eind? Wat heeft u van Oudemans geleerd?’

Mijn mening over Oudemans verkondigen of oordelen waar hij het bij het verkeerde eind heeft, durf ik niet aan.⁴⁷ Daar voel ik mij niet gekwalificeerd voor. Toch heb ik een hoop aan Oudemans te danken, vermoed ik. Maar wat dan precies?

Wat heb ik van Oudemans geleerd? Is het mogelijk om de balans op te maken, na al die jaren college? En hoe zou die balans eruit moeten zien? Is het een lijstje met weetjes? Heb ik bij Oudemans filosofie geleerd zoals ik vroeger op de basisschool de hoofdsteden van de

⁴⁷ Nou goed, eentje dan: de *Amorphoballus impudicus* op bladzijde 180 van *Echte filosofie* moet, volgens mij, de *Amorphoballus titanum* zijn. Hoewel, het zou ook de *Phallus impudicus*, de grote stinkzwam, die ook de geur van rottend vlees verspreidt, kunnen zijn.

provincies heb geleerd, uit het hoofd? Tijdens de colleges kwamen natuurlijk een heleboel wetenswaardigheden langs, zoals het verhaal achter de torens van San Gimignano of de manier waarop de tempel van Taffeh in Nederland is beland.⁴⁸ Toch kan ik niet een adequate lijst opsommen met dingen die ik geleerd heb.

Gaat het dan misschien niet om de onderwerpen die tijdens de colleges behandeld zijn? Er wordt wel eens gezegd dat filosofie filosoferen is.⁴⁹ Is wat ik de afgelopen jaren geleerd heb dan meer een soort vaardigheid die ik, al dan niet voldoende, onder de knie heb gekregen? Is het net zoiets als autorijden? Nu heb ik uitzonderlijk lang over het halen van mijn rijbewijs gedaan, dus ik zie wel enige gelijkenis. Ook benadrukt Oudemans het belang van nauwkeurig lezen en de vraag naar de filosofische methode. Dat klinkt toch wel als iets waar je meer of minder vaardig in kunt zijn, iets wat je kunt oefenen en leren. Trouwens, dachten die oude Grieken ook niet dat filosofie een τέχνη was?⁵⁰

Hoewel ik hopelijk wat vaardiger ben geworden door het volgen van Oudemans' colleges, kan filosofie vandaag de dag toch niet een vaardigheid zijn. Vaardigheden helpen je in het overkomen van obstakels. Zo kom ik tijdens het autorijden nogal wat obstakels tegen, zoals andere auto's, voetgangers, stoplichten, overstekend wild, enzovoorts. Mijn rijlessen hebben mij geleerd hoe ik hiermee om moet gaan. Maar welke obstakels zouden er nog om een filosofische vaardigheid vragen? Ik zou het niet weten.

Dit stuk schiet niet op. We zijn al een paar honderd woorden verder, en nog is er geen antwoord gekomen op de vraag wat ik nu van Oudemans

⁴⁸ Voor de tempel, zie het filmpje op: <http://youtu.be/KNCO2-6Gy-g>. Voor de torens, zie: <http://www.sangimignano.net/>

⁴⁹ 'Philosophie ist Philosophieren.' (M. Heidegger, GA 27, p. 15).

⁵⁰ 'Vanaf haar begin was de filosofie een manier, een werkwijze, een methode om uitwegen te vinden (τέχνη) en een vaardigheid, een slimheid (σοφία), listigheid (μηχανή) – gemoveerd door de zorg om de eenwording van mens en natuur.' (*Echte filosofie*, p. 60).

geleerd heb. Maar wat zou *leren* hier nu kunnen betekenen? Etymologisch leidt men leren gewoonlijk af van het Proto-Germaanse **lais-jan-*, dat op zijn beurt weer afgeleid wordt van de stam **lais*: spoor of vore.⁵¹ Men zou misschien leren kunnen lezen als het volgen van een spoor.

Het woord ‘spoor’ zal de meeste mensen wel bekend in de oren klinken. Het komt wel eens voor in het werk van Oudemans. Maar welk spoor volg ik dan tijdens het leren? Dat van Oudemans? Ik kan in ieder geval bij hem lezen waar ik die sporen kan vinden:

‘De wereld, het geheel van betekenis dat mij omgeeft, bestaat uit de neerslag van tekenen.

De bergen geschriften. De sporen van wat ik gehoord en gezien heb.

Maar ook het monumentale: de indeling van mijn stad, de richting en regulering van het verkeer daarin, de verhoudingen tussen de huizen, de vormgeving van de auto’s – een koraalrif.⁵²

Ik leef in een wereld die bestaat uit de neerslag van tekenen, de sporen die zij nalaten in hun vermenigvuldiging.⁵³ Het volgen van een spoor: betekent dat dat ik ga naspeuren wat bijvoorbeeld het woord *ratio* door de eeuwen heen heeft betekend? Dat is in zekere zin een spoor dat je kunt volgen. Maar is het vaststellen van verschillende betekenissen niet gewoon etymologie, en niet iets filosofisch?

‘Wanneer ik als filosoof iets expliciets zeg over een naam, dan is het getekende of gemagnetiseerde ervan zo weg.

⁵¹ *Etymologisch woordenboek van het Nederlands*.

⁵² *Omerta*, p. 7.

⁵³ ‘Hoe komt het tot de betekenisopeenhoping genaamd *wereld*? Teken en gaan niet spoorloos voorbij. Na hun vermenigvuldiging blijft er iets liggen. Er blijft iets behouden. Sporen. Die kunnen mij soms op weg helpen in het nadenken.’ (*idem*, p. 8).

Ik moet, om een naam zelf te laten spreken, ervoor uitwijken, hem niet willen begrijpen en uitleggen. Afwachten hoe mijn spreken al dan niet op weg wordt gebracht.⁵⁴

Zodra je probeert vast te stellen wat een woord betekent, is het filosofische weg. Een spoor is iets dat, tegen wil en dank, wordt achtergelaten. Datgene wat het spoor achterlaat is afwezig. Zodra ik denk het te pakken te hebben, kan ik het spoor links laten liggen en hoef ik het niet meer te volgen. Maar hoe valt nu het spoor dat een woord achterlaat in zijn vermenigvuldiging te volgen, zonder dat je het woord probeert te begrijpen?

Een stellige manier van spreken past niet bij een filosofische tekst. Vaststellen wat er bij een filosoof plaatsvindt, heeft dan ook geen zin. Wat opvalt bij het lezen van een filosofische tekst is dat er een bepaalde *dubbelzinnigheid* speelt. De woorden kunnen meerdere kanten op, zij hebben *speelruimte*. Bij echte filosofie is er sprake van een bepaalde beweeglijkheid.⁵⁵

Deze beweeglijkheid van de woorden bij een filosoof staat toe dat naast een gewone, propositionele lezing het ook mogelijk is om woorden op een andere manier te lezen, waarbij het spookarakter van de woorden kan blijken. Er is geen overgang tussen de ene manier van lezen, en de andere. Beide manieren blijven door een breuk, een nietigheid, van elkaar gescheiden. Zoals ik telkens weer op college heb kunnen ervaren, blijkt er geen stappenplan te zijn om van het één naar het ander te komen. Toch staat dit niet los van elkaar. De propositionele manier van spreken en de filosofie blijven in elkaars nabijheid.⁵⁶

⁵⁴ *Idem*, p. 9.

⁵⁵ 'Sonst verstehen wir bewegen im Sinne von: bewirken, daß etwas seinen Ort wechselt, zu- oder abnimmt, überhaupt sich ändert. Be-wëgen aber heißt: die Gegend mit Wegen versehen. Nach altem Sprachgebrauch der schwäbisch-alemannischen Mundart kann «wëgen» besagen: einen Weg bahnen, z.B. durch tief verschneites Land.' (M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, p. 198).

⁵⁶ 'Dieser Hinweis auf das Lautende des Sprechens und seine Herkunft aus dem Sagen muß zunächst dunkel klingen und befremdlich. Und doch weist er

Dit ter sprake brengen blijkt moeilijk. Als snel klinken mijn woorden mij vals in de oren, gelogen. Dan ben ik weer aan het vaststellen hoe de zaken ervoor staan: ik heb van Oudemans geleerd dat ik als een soort padvinder sporen moet zoeken. Maar zo is het niet:

‘Filosofisch spreken wendt zich nergens heen, maar laat zich terugwenden naar zijn tekening. Het ontdekt niets, het onderwijst niets, het wekt niets, het spoort tot niets aan, het ordent niets, het wil niemand iets zeggen.’⁵⁷

Hier moet ik Oudemans toch serieus nemen. Hij heeft mij – bijna – niets geleerd. Dit is misschien wel ondankbaar, maar hopelijk niet vals. Zoals beloofd:

‘Dit jaar kom ik nog al eens weer in Kortenhoef en sta dan op ’t kerkhofje, opzij van de kerk en kijk over ’t land naar den rand van het Gooi en den toren van Hilversum. Een laatste klaproosje ging verleden week heen en weer op een zuchtje wind. In ’t kromme pereboompje kregen de peertjes al wat kleur. Het is dan weer het begin van de eeuw. Het leven heeft mij, Goddank, bijna niets geleerd. ‘Het leven heeft me veel geleerd,’ zegt de oue sok.’⁵⁸

auf einfache Sachverhalte. Wir können sie erblicken, sobald wir erneut darauf achten, inwiefern wir überall in der Nachbarschaft von Weisen des Sagens unterwegs sind.’ (M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, p. 208).

⁵⁷ Oudemans, *Denk na*, Th.C.W. Oudemans, (ongepubliceerd).

⁵⁸ Nescio, 3 Aug. 1943.

DE RATTENVANGER VAN GRONINGEN

L. VAN DER HELD



Heidegger is eens in Nederland geweest. Heel kort. Even reden ze door de polder, voordat de chauffeur de opdracht kreeg rechtsomkeert te maken. *Zurück zum Schwarzwald!* Heidegger hield het niet uit: een verkaveld laagland bloot onder een kale hemel. Hier op het vlakke land heeft de techniek al te zeer vrij spel. Hier geen beschutting van hellingen vol naaldbomen en veldwegen, waar de uren gemarkeerd worden door koekoeksklokken – de knusse romantiek van *Waldeinsamkeit*. Dáár kan Heidegger denken.

Het was even stil in de zaal toen Oudemans dit vertelde. ‘Kijk’, voegde hij er aan toe, ‘wij kunnen dus ook wat.’

Lange tijd heb ik me afgevraagd hoe Oudemans, niet voor niets uitgemaakt voor de buikspreker van Heidegger, een zo andere taal dan die van Heidegger kan spreken. Zijn stijl lijkt weinig op de stijl van Heidegger. Die laatste blijft behaaglijk in het Zwarte Woud, maar Oudemans is als het Hollandse landschap: hard, plat, kaal. In zichzelf gekeerd, onverschillig.

Van de kou moest Heidegger niets hebben: ‘Dat de filosofische uitwerking van de mathematische grondtrek van het bestaan in de nieuwe tijd zich maatgevend in Frankrijk, Engeland en Holland voltrekt, is geen toeval [...]’ (*Die Frage nach dem Ding*, p. 98).

Is er een noodzakelijk verband tussen filosofie en het land waaruit zij voortkomt? In ieder geval is Hollandse kilte nooit ver te zoeken in de colleges van Oudemans. En sinds een jaar of zeven, ongeveer sinds hij in Groningen woont, is de kaalslag ook zichtbaar in zijn boeken en artikelen. In die tijd meldde hij niet zonder trots dat hij zijn ‘stijl’ had

gevonden. ‘Dat is wat... vierenvijftig jaar oud, en nu pas heb ik mijn stijl gevonden...’. Hollandse stijl.

Wat wil dat eigenlijk zeggen, het vinden van een stijl? Lange tijd heb ik gedacht dat de man nu eenmaal zo is. Dat is ‘gewoon’ zijn karakter, niet meer dan een persoonlijk elan. Vandaar ook de volle collegezalen: hij weet een publiek te vermaken. Met kolderieke humor of door het ‘bashen’ van iemands hardnekkige opinies, tot er van de waaghals weinig meer over is dan een plasje in een stoel. Overkomt je dat, dan is het verleidelijk om te denken: ‘zo *is*-ie nu eenmaal, dat is karakter, daar kan hij ook niets aan doen.’

Maar het is de vraag wat dat betekent: *karakter*. Heeft Oudemans een algemene boodschap, die hij vervolgens in een persoonlijk jasje steekt? Leert hij studenten ‘wijsgerig denken’, maar dan ‘op zijn eigen manier’? Is dat een persoonlijke *vorm* om een universele *inhoud*?

Zo heb ik het merendeel van zijn colleges gevolgd. Ze zijn vermakelijk: als een rattenvanger speelt Oudemans op zijn filosofische fluit, grolt en dolt: er wordt flink gelachen, en je hebt de indruk dat je iets belangrijks leert. Totdat je merkt dat het daar niet om gaat en nooit om ging. Haast ongemerkt ben je als student uit je comfortabele omgeving verplaatst, naar een plek waar je opinies weinig waard zijn. Je bevindt je alleen in een landschap waar de techniek onverstoord haar gang gaat. Waar blijft het prettig-metafysische onderscheid tussen vorm en inhoud?

Is het denken van Oudemans Hollands? Of is dat een verkeerde vraag? Denk ik zo niet aan filosofie als een ‘denkinhoud’, die vervolgens met een *couleur locale* overgoten, als een secundaire eigenschap, op een bepaalde manier op mij overkomt? Zo stel ik mij een denker metafysisch voor – terwijl de hardheid van het denken nu juist bestaat in het niet-metafysische: het afbijten van de metafysica, de vernietiging van een manier van denken die niet afgestemd is op de heerschappij van de techniek.

Is de kou niet veeleer een beantwoording aan de onverschilligheid van de gereduceerde natuur? Is dat wat Oudemans *is* – een denken dat zich laat leiden door onverschilligheid, daardoor gestuurd en gemagnetiseerd? Hier is de ‘persoon’ Oudemans even irrelevant als een eventuele filosofische ‘inhoud’. Alleen de denker Oudemans is een aanwijzing naar die natuur die nooit in een inhoud of vorm kan liggen. Zijn onderwijs wijst steeds naar datgene waardoor het is aangedaan. Het staat bloot aan de techniek. Het is geen toeval dat dat op Hollandse bodem gebeurt.

INTENSE EINDIGHEID

A.J.A. HEUMAKERS



Hoe kan iemand zoveel mogelijk levens in één leven stoppen? Ziedaar de geheime opdracht die Wouter Oudemans nu bijna 60 jaar tracht te vervullen. Wie daarvan, zoals ik, al een tijd lang getuige is, deels van nabij, deels op afstand, komt wel eens in ademnood wanneer hij zich concreet probeert voor te stellen wat deze opdracht inhoudt. Als ik aan Wouter denk, zie ik bij dag, nacht en ontij een kleine auto met veel te grote vaart door Nederland snellen. Van landhuis naar flat, van flat naar universiteit, van universiteit naar boerderij, van boerderij naar landhuis, van landhuis naar... et cetera. En dat zonder ophouden, behalve wanneer het lichaam tegenwerkt of de overheid ingrijpt. In zulke gevallen wordt overigens alleen de mobiliteit – enigszins – geremd, al het andere gaat gewoon door. Altijd moet het onderste uit de kan worden gehaald.

Toen ik Wouter voor het eerst tegenkwam, dwaalde hij beneveld door de gangen van het studentenhuus waarin wij woonden. Lange haren, baardje, en ook toen al een stem die op onnavolgbaar aanstekelijke wijze kan kraaien van de pret. Later bleek hij twee studies tegelijk te doen (filosofie en psychologie) en zijn dagen te hebben ingericht volgens een strak schema dat mij verbijsterde. Om zeven of acht uur 's ochtends begon hij met studeren – een tijdstip waarop ik niet zelden pas mijn bed opzocht. Jaren voordat ik het deed, studeerde hij af. En werd hij medewerker op het instituut waar hij gestudeerd had. Baardje en lange haren waren toen allang verdwenen.

Wouter promoveerde, trouwde, ging op het platteland wonen, begon een verzendantiquariaat, speelde toneel bij de lokale toneelvereniging, scheidde, hertrouwde, ging weer in Amsterdam wonen, werd twee keer vader, werd medewerker in Leiden, later buitgewoon hoogleraar,

verhuisde naar het Gooi, verkoos bij nader inzien toch Enschede, herstelde een voorouderlijk landgoed in oude glorie, begon een koeienfarm (de diepgevroren embryo's in de hoek van de eetkamer!), stopte met de koeien, verhuisde naar Oost-Groningen, bouwde een landhuis, legde een arboretum aan, verbouwde twee boerderijen tot partycentra, werd opnieuw vader, gaf colleges, hield colloquia, trad op als promotor en schreef tal van boeken en artikelen.

De rode draad hierbij, daarover kan geen misverstand bestaan, is de filosofie. Bij alles wat Wouter deed en ondernam, ging de filosofie haar eigen ongenaakbare gang. Wouter kan tussen de bedrijven door, een uur of een kwartier, kalm en geconcentreerd werken en is daarna echt iets opgeschoten. Dat lukt alleen als je permanent beschikbaar bent voor het denken. Ook in de filosofie is Wouter vele wegen ingeslagen. Via Popper, Wittgenstein, Löwith, en Gadamer kwam hij uit bij Heidegger, met excursies naar de antropologie en de Griekse tragedie. Maar hij is nooit enkel een commentator, laat staan een exegeet (al zijn er onverlaten die hem daarvoor houden); voorop staat de eigen gedachtegang, die zich door de uitverkoren denkers laat stimuleren. Van lijdzzaam volgen is geen sprake. Als denker is Wouter soeverein, zonder angst of schroom om tegen de anderen in te gaan. Of tegen zichzelf. Voor zijn gesprekspartners is dat laatste weleens lastig, wanneer zij gekapitteld worden om een idee dat kort tevoren ook nog door Wouter werd verdedigd. Bij hem is het alles of niets – ook in de filosofie gebeurt alles met een ongehoorde intensiteit, die geen compromissen verdraagt.

Met zo iemand kun je, vreemd genoeg misschien, heel goed een gesprek voeren. Het onze duurt al jaren. Het gaat over alles. 's Ochtends bij het ontbijt spreken we moeiteloos over de categorische imperatief of de *Satz vom Grund*. Maar alle gewichtigheid ontbreekt. En niets is voorgeschreven of taboe. Het persoonlijke en het filosofische (in ons geval ook het literaire) lopen op een vanzelfsprekende manier door elkaar. We verschillen van mening, zijn het eens, vullen elkaar aan en lachen wat af.

Wanneer Wouter in het openbaar optreedt, gaat het soms anders. Ik herinner mij een bijeenkomst in Leusden, waar Wouter met zijn bekende voortvarendheid zijn stellingen de zaal in slingerde. In het gehoor zat een bedachtzame, al wat oudere filosoof, die eerst aandachtig luisterde, daarna begon te kuchen, vervolgens te hoesten en te proesten; tenslotte moest hij halsoverkop de zaal verlaten om bij een glas water redding te zoeken. Omdat hij tijdens de lezing niet in staat was verbaal te reageren, nam zijn lichaam het over en protesteerde tegen zoveel apodictische zelfverzekerdheid. Had hij wél iets terug kunnen zeggen, dan zou hij het evenmin gemakkelijk hebben gehad. Een vroegere vriend zei ooit: Wouter sneeuwt je onder met argumenten. Maar ik heb hem ook eens een avond lang uitdagend zijn mond zien houden, nog wel tijdens een openbaar debat (over Heidegger) met een collega-filosoof, waar een veelkoppig Amsterdams publiek op af was gekomen. Ook dat bleek heel effectief, al werd het door de meeste aanwezigen niet zo opgevat.

Het uitgangspunt van Wouters denken vinden we al in het motto bij zijn eerste boek: *memento mori*. Dit eindigheidsbesef leidt tot de notie van de ‘verdeelde mens’, die nooit volledig met zichzelf samenvalt, altijd zijn draagkracht overschat, maar nu eenmaal niet anders kan. Deze filosofie is Wouter op het lijf geschreven, en zelf is hij het meest overtuigende bewijs dat wie de eindigheid in het denken recht doet niet in weemoed en ledigheid hoeft te verzinken. ‘Alles wat mij niet vernietigt, maakt mij sterker’, schreef Nietzsche – Wouter zou het hem kunnen nazeggen.

Van de eindigheid is de filosofie zelf niet uitgezonderd. Van haar pretentie en eigenwaan, vooral in haar huidige academische gedaante, heeft Wouter weinig heel gelaten, zoals iedereen weet die zijn oratie heeft gelezen of een aantal van zijn Wallenbeekse Nieuwsbrieven. Op zijn even scherpzinnige als meedogenloze analyses kwam geen serieus te nemen weerwoord, tenzij men een – mislukte – poging tot censuur zo zou willen noemen. Nee, Wouter is geen gemakkelijke collega, maar was dat in de filosofie ooit een vereiste? Ook op een meer fundamenteel niveau maakt Wouter het de filosofie – en dus zichzelf –

moeilijk. Dat bewijst zijn meest recente project *Echte filosofie*, waarvan het eerste deel al is verschenen en de volgende delen in de maak zijn. Zonder veel consideratie wordt de filosofie prijsgegeven aan het zuurbad van het darwinisme, terwijl niet op voorhand vaststaat dat zij deze behandeling zal overleven.

Waarschijnlijk zal zij dat wel: Wouter is er niet op uit de filosofie de nek om te draaien. Ook zij moet uit de beproeving sterker tevoorschijn komen, precies zoals dat hemzelf altijd weer lukt. Terwijl filosofen zich tegenwoordig te koop aanbieden met levenskunst en cultuurkritiek, of zich in een academisch reservaat verschuilen, beproeft Wouter haar weerstandsvermogen tegen de Grote Reductie – niet door deze te ontkennen of te bestrijden (zo’n romantische Don Quichot is hij niet), maar door na te gaan of de filosofie er iets op te zeggen heeft dat niet meteen in de Grote Reductie zal verdwijnen. Het is adembenemend om daarvan getuige te zijn, net als van zijn vele andere levens.

Geen andere filosoof durft zoiets. Daarom spijt het mij (en diep in zijn hart ook Wouter, al zegt hij van niet) dat tot nu toe zo weinigen buiten de kring van getrouwen en geestverwanten voor dit filosofisch avontuur belangstelling tonen. Maar dat komt nog wel.

AFSTAND NEMEN⁵⁹

J.M.M. HOUPPERMANS



Voor en niet van Wouter O.

In LTI benadrukt Victor Klemperer lang voor Lacan en Derrida de suprematie van de taal. Het is via de symbolische weg dat de verbeelding wordt vergiftigd (‘gif dat je opdrinkt zonder dat te beseffen’)⁶⁰. Dat is trouwens ook wat Franz Rosenzweig in zijn fundamentele tekst *Der Stern der Erlösung* beweert met een zin die Klemperer als enig motto gebruikt in zijn boek: ‘Taal betekent meer dan bloed’. Natuurlijk dient dit motto er ook toe om te onderstrepen dat de Duitse joden – daarin verschillend van de joden uit Oost-Europa of zelfs van de joden uit Oostenrijk – volledig geïntegreerd waren in de Duitse maatschappij van die tijd (de jaren twintig van de 20^e eeuw).

In zijn meest recente roman, *Loin*, noemt Renaud Camus ook deze Rosenzweig wanneer zijn hoofdpersoon, Jean, de lectuur van diens boek aanbeveelt. In een heel andere toonzetting combineert de roman van Camus verhalend proza en afstand nemen. Een soort fictie over de totalitaire neigingen van taal. Ik wil hier aantonen dat de taal hierbij de rol speelt van een φάρμακον, gif en tegengif tegelijk.

Maar laten we allereerst enige kenmerken van totalitaire taal inventariseren. Klemperer zegt daarover:

⁵⁹ Een eerste (Franse) versie van deze tekst werd als lezing gebracht op het congres ‘Les langages totalitaires’ (Cerisy 2010). De Nederlandse bewerking is nieuw.

⁶⁰ V. Klemperer, *LTI, la langue du 3^e Reich*, 2002 (herdruk), p. 93. Victor Klemperer (1881-1960) was voor de oorlog hoogleraar in Dresden en publiceerde zijn studie in 1947.

‘Het nazisme drong door in het lichaam en bloed van de meeste mensen door middel van losse uitdrukkingen, zinsneden en syntactische vormen die zich in miljoenen aantallen opdrogen en die op mechanische en onbewuste wijze werden opgenomen’ (p. 40).

Die vaste uitdrukkingen, spreekwoorden en slogans werden een soort *shifters* die nauw bij het systeem aansloten.

Dat punt wordt bevestigd door een eerste kenmerk dat Klemperer naar voren brengt, te weten de armoede van het vocabulaire dat van de andere kant een alomtegenwoordige herhaling mogelijk maakt. ‘Alles is geklets en alles is reclame’ schrijft hij (p. 59). Daarbij sluiten vervolgens de mechanisatie en het automatisme aan die ook naar voren komen in de administratie van de nazi’s en in andere manifestaties van hun totalitarisme. *De wehwillenden* uit 2006 van Jonathan Littl toont onder andere hoe voortdurend herhaalde militaire rangen de hiërarchie bevestigen als onontbeerlijk onderdeel van een totalitair regime. Het publiciteitsaspect brengt ook het gebruik van superlatieven met zich mee en het beroep dat op het publiek wordt gedaan: het publiek als ‘volk’ met zijn ‘volkseigen’ karakter, waarbij de intelligentie wordt uitgeschakeld. De met hyperbolen en lichamelijkeheid vervulde taal voedt het fanatisme en laat zo ook de parareligieuze kant van het systeem naar voren komen. Het is een geloof dat gestaafd wordt door het veelvuldige gebruik van het woord ‘eeuwigheid’. Klemperer vat het als volgt samen: ‘Het nazisme is door miljoenen mensen opgevat als het Evangelie omdat het zich bediende van de taal van het Evangelie’ (p. 162).

Ik beëindig mijn korte presentatie van de studie van Klemperer met een kerncitaat dat goed de band aangeeft tussen populisme en religie, door in te gaan op de betekenis van het werkwoord ‘schauen’:

‘dat is hier de gemechaniseerde visie van een gefascineerd en gemanipuleerd oog, verblind door een te fel licht. Romantiek en met veel reclame omgeven winstbejag, Novalis en Barnum, Duitsland en Amerika: in het kijken en in de wereldbeschouwing van de LTI gaan die

twee naadloos in elkaar over en zijn even innig met elkaar verbonden als de mystiek en de uiterlijke praal in de katholieke mis.’ (p. 195)

Klemperer geeft een precieze en persoonlijke analyse van een historisch bepaalde situatie, en tevens schetst hij in zijn inleiding de problemen die zich voordoen wanneer het totalitaire denken moet worden ‘afgeleerd’ zoals in het Duitsland van na de oorlog. Feiten en remedies in dit boek hebben evenwel een grotere reikwijdte dan die van het nazidom. Klemperer kan ons wijzen op totalitaire trekken in andere vormen van taalgebruik: in het verleden, maar ook vandaag de dag.

Twee vormen van zulk taalgebruik wil ik nader bekijken: de literaire taal en de taal van de media, ‘Novalis en Barnum’ zo men wil. In de bundel *La langue littéraire* (Fayard 2009, onder redactie van Gilles Philippe en Julien Piat) worden opkomst, hoogtij en neergang van de literaire taal in de 19^e en 20^e eeuw behandeld. Die literaire taal kon ‘totalitair’ genoemd worden in die zin dat ze andere uitdrukkingwijzen weerde uit het literaire veld door haar normatieve en absolutistische instelling.

In zijn oratie (*Leçon*) noemt Roland Barthes dat universum van de klassieke Franse taal zelfs fascistisch (maar hij voegt eraan toe dat literatuur daarmee een loopje nemen kan). Vanaf 1970 is er binnen de literaire productie sprake van een algemene opmars van de discursieve taal. De fictionele representatie verdwijnt ten gunste van een alom aanwezige *enonciatieve* stijl: er wordt overal op de lezer *ingepreut*. In het hoofdstuk getiteld ‘un laboratoire de voix’⁶¹ schrijft Christelle Reggiani:

‘Dit enonciatieve stadium, waarin we ons nog altijd bevinden geeft aan de geschiedenis van de Franse literatuur sinds het eind van de 19^e eeuw – tenminste wat verhalend proza betreft – de betekenis van een steeds toenemende actualisatie waarbij ten gunste van het discours de grens tussen verhaal en vertoog verdwijnt en wat genres betreft het onderscheid tussen verhalend proza, poëzie en essayistisch taalgebruik

⁶¹ C. Reggiani, ‘Le texte romanesque : un laboratoire des voix’, in: G. Philippe en J. Piat (ed.), *La Langue Littéraire*, 2009, p. 149.

vervaagt. Wij zien dus een voortschrijdend proces van discursivering in de literatuur van vandaag, gekenmerkt op grammaticaal niveau door de steeds veelvuldiger voorkomende vormen van de eerste persoon en van de tegenwoordige tijd.’

Hier voegt Reggiani op de volgende pagina nog aan toe:

‘De hedendaagse Franse literatuur wordt zo gekenmerkt door verschillende vormen van een nieuw soort lyriek, van persoonlijke ontboezemingen tot scheldtirades in het spoor van Proust en Céline.’

In andere (westerse) literaturen zal het niet veel anders zijn.

De klassieke taal en haar dogmatische literatuur is dus wel betiteld als fascistisch en totalitair wat niet verhindert dat bepaalde teksten bevrijdend kunnen werken. Maar thans verzucht menigeen dat de meeste van de huidige publicaties een te grote afhankelijkheid van de algemene spreektaal vertonen, en dat ze door hun knechtschap ten opzichte van de media zo hun kritische functie verliezen.

Het lijkt er inderdaad op dat het cybernetische totalitarisme deze tendens begeleidt, richting geeft en bekroont. Cybernetisch totalitarisme is een term van Jaron Lanier in zijn publicatie *You are not a gadget*⁶² waar deze expert in virtuele werelden de gevaren en de beperkingen uiteenzet van de massale stortvloed aan individuele, emotionele, en onthullende boodschappen die samenklonteren en uitwaaieren in de immense melkwegen van het NET – geredigeerd in voorgeschreven *formats* en als een nieuw *Lumpenproletariat* gehuld in de shirtjes van de overall aanwezige reclameboodschappen.

De stem van de media praat niet alleen op haar beurt over al dit gepraat (liefst door middel van interviews), maar voedt en vormt de scène in kwestie. Stapels bestsellers ‘monologeren’ kilometerslang. Reggiani borduurt voort op Benjamin als ze schrijft: ‘de emoties maken het

⁶² J. Lanier, *You are not a gadget*, 2009.

overleven van literatuur mogelijk in het tijdperk van de ongelimiteerde technische reproductie'⁶³.

Sommige schrijvers trachten weerstand te bieden door de klassieke taal 'op te waarderen'. Deze verzetsbeweging loopt begrijpelijkerwijs het gevaar in een eerdere vorm van totalitarisme terecht te komen. Pascal Quignard, Pierre Michon en Richard Millet zijn vertegenwoordigers van zo'n nieuw classicisme. Die laatste schrijft daarover:

'Een klimaattuin, zo zie ik taal. Ik ga die tuin binnen, kijk naar de hemel en wandel rond: in mij beweegt de taal als de herfststooi van de bomen; al pratend word ik een 'homme-jardin', druïde en krijger. Het boomsap van Frankrijk welt in mij op door de taal als een eeuwenoud zweet. Beslist klassiek willen zijn dat houdt in: de natuurlijke orde van de taal aanvaarden en al zijn vertakkingen om daarvan de meest Franse registers open te trekken zonder daarbij zijn oorsprong te vergeten.'⁶⁴

Hier klinkt een sterk organistische opvatting van taal in door (wat wellicht het verzet tegen een radicaal technische visie kenmerkt). De laatste zin van dit betoog luidt dan: 'Klassiek tot en met het uitwissen van het individu in de gloriekrans van de taal'. Het tegengestelde van de alom aanwezige 'sympathisatie' is zodoende de 'desindividualisatie' (desindividualisatie die op uiteenlopende wijze door vele auteurs als de drijvende kracht achter hun schrijven wordt verbeeld).

Renaud Camus gaat op een enigszins andere wijze te werk in de manier waarop hij zich verzet tegen het tijdsgewricht. Destijds schreef hij zijn *Tricks* als een soort antwoord op Barthes' uitdaging om te 'tricher', de zaak te 'queeren'⁶⁵. In *Sens* legt hij zijn kijk op literatuur uit. In de media worden volgens hem voortdurend waarheden geponeerd die betekenis doen verstenen, zingeving vastketenen.

⁶³ C. Reggiani, 'Le texte romanesque : un laboratoire des voix', op. cit., p. 152.

⁶⁴ R. Millet, *Le sentiment de la langue*, 1986, p. 194.

⁶⁵ R. Camus, *Tricks*, 1979 (met een voorwoord van Barthes).

Spel met taal, ook als speling gezien, geeft lucht, en de Barthesiaanse ‘bathmologie’ is daarbij een stuwende kracht (de bathmoloog zegt voortdurend: laten we het nog eens van een andere kant bekijken). Een open ontvangst van de ander, van de vreemdeling, is daaraan inherent. Maar wanneer men die ‘vreemdheid’, die bevreemding halsstarrig poogt te reduceren tot ‘hetzelfde’ is er weer sprake van verarming.

De ondervraging van zingeving in *SENS* begint bij Plato in de dialoog die Cratylus en Hermogenes tegenover elkaar brengt. Cratylus beweert dat er een direct verband moet zijn tussen betekenis en betekenaar. Zoals bij onomatopoeën drukt volgens hem overal de klank iets wezenlijks uit van de zaak achter het woord. Zingeving heeft een oorsprong die deze bepaalt. Hermogenes daarentegen houdt vol dat betekenis telkens opnieuw in het gebruik ontstaat. Het arbitraire van taal maakt het mogelijk de steeds veranderende wereld te benoemen. Hermogenes wint het bij Plato en zijn triomftocht duurt nog steeds voort. En toch... Ons verlangen naar een wereld die niet alleen arbitrair (‘absurd’) is, weerspiegelt zich in de behoefte de taal te motiveren.

Zoals een fetisjist weten we heel goed dat elk object van verlangen voorlopig en voorbijgaand is, maar toch klampen we ons vast aan een hechte basis die geluk belooft. In de praktijk zijn we dan wel ‘verstandig’ genoeg om geregeld van lijfgoed te wisselen. Toch zoekt het verlangen, wanneer het geen uitweg ziet voor zijn hang naar het absolute, een plek waar de dood ge(ver)daagd kan worden. Deze plaats is bij voorkeur het oord waar totalitarismen met hun fanatisme en parareligieuze inslag vertoeven. Maar ook literatuur cirkelt daar rond en kan zo het fascisme bij de wortel aanpakken. Literatuur grijpt de wetten van het arbitraire taalgebruik om ze vervolgens weer los te laten, en niet om ze op te sluiten of in te metselen – zoals de tiran dat doet. De noodzakelijkheid van de zin bij Proust en de re-motivatatie van woorden bij dichters als Ponge of Char zijn duidelijke voorbeelden van deze cratyliaanse oriëntatie in literatuur. De meest extreme vormen vinden we bij zogenaamde ‘auteurs fous’ bij wie tanden (*dents*) noodzakelijkerwijs in (*dans*) de mond zitten (Brisset, *La science des dieu ou la création*), of waar rails in kalfsmerg voortkomen uit een slappe vent die

uitgelachen wordt (*rails en mou de veau* vanwege *un mou qu'on raille*: Roussel, *Impressions d'Afrique*).

Voor Renaud Camus opent de literaire tekst het spel der betekenissen: noch verankerd in een onwrikbare essentie, noch verdwalend in eindeloos dolen: zo wordt de zingeving ondervraagd en verrijkt. De auteur betreurt daarom dat die mogelijkheid tot spel en tot het voortdurend hernemen van zijpaden en omwegen steeds meer verdwijnen in de unidimensionele maatschappij van nu, waar de gelaagdheid van tekst steeds meer wordt teruggebracht tot de platheid van beelden. Die kritiek betreft allereerst het begrip 'cultuur'. Cultuur is volgens sommigen alles wat zich als zodanig aanbiedt, zonder dat men daarin een hiërarchie kan aanbrengen. Cultuur in de ogen van Camus neemt afstand tot het directe beleven via de *lontananza*, doorloopt het lange parcours van vragen en van vragen gesteld aan vragen, zich spiegelen aan voorgangers en modellen. Cultuur is de kunst van de versiering, van hoffelijkheid en van stijl, ver weg van het ideaal van een massacultuur zoals de televisie dat voorstelt met haar nadruk op *reality* en spontaniteit. Kunst die de nadruk legt op dit afstand nemen, gaat door de dood heen, en kan er zo mee leven; terwijl de culturele onmiddellijkheid de tragische dimensie van het bestaan miskent. In de pseudo-culturele machine wordt het tragische voortdurend omgetoverd in een dramatisch onderonsje. Zoals Victor Segalen schreef, die door Camus in zijn motto geciteerd wordt: 'Le divers décroît': 'de verscheidenheid verzwindt'. Een lange rouwklacht sluit voor Camus niet uit dat vervolgens de deuren van de verscheidenheid weer geopend worden, en nieuwe wegen van ontplooiing en vervlechting gevolgd worden.

Voor de Grote Prijs van de Académie Française waren in 2009 nummer één en twee boeken die op uiteenlopende wijze de moderniteit en de plaats van de kunst in onze maatschappij aan de kaak stelden.

Pierre Michon werd de winnaar met *Les onze (de Elf)*: een schitterend spel met Geschiedenis en haar illusies en drogbeelden, waarin de elf revolutionaire kopmannen uit 1794 geschilderd worden met al hun

ambities en rivaliteit. Maar het kader waarin ze in eerste instantie beschreven worden, een schilderij van Corentin, blijkt bij nader zoekwerk een *fake* te zijn. De fictie die bloeit op deze alsof-stronk legt de beginselen van kunst bloot, de drijfveren van de kunstenaar en de verwevenheid met de Geschiedenis. Deze magistrale mystificatie brengt uiteindelijk een mythisch beeld tot stand van de historische figuren, waarbij de tragische dimensie de omgrenzing van hun fanatisme en van hun dorst naar het absolute markeert. Renaud Camus met *Loin* werd een goede tweede. Maar het is waarschijnlijk belangrijker dat deze twee boeken de laatste selectie uitmaakten van de heren *académiciens*. Hun indringende ondervraging van Geschiedenis en Kunst werpt op verschillende wijze een barrière op tegen de invasie van de klonen.

Loin is een soort *road novel* met een picareske toonzetting, waarbij vele ontmoetingen het verhaal structureren. Aan het eind volgt een levenswijsheid tot besluit (de traditionele *conformidad*). De samenvatting op de cover luidt summier: ‘Un homme s’éloigne’: ‘een man verwijdert zich’.

De ‘held’, Jean, vertrekt per auto vanaf het huis dat hij net verkocht heeft, zonder een vaste bestemming – behalve dan dat hij bij een neef wil langsgaan die zijn financiële zaken kan regelen. Al toerend ontmoet hij een liftster die op weg is naar haar vriendje. Van het ene praatje komt het andere en van de ene blik de andere knuffel, zodat de jongedame maar besluit mee te reizen naar neef Jacques. Het vriendje duikt daar ook op en zo wordt het een kleurrijk *ménage à quatre* in het kasteel dat die neef bewoont. Als zijn zaakjes geregeld zijn, gaat Jean weer verder, en amuseert zich onder andere met het links en rechts achterlaten van boeken. Daarbij maakt hij ook kennis met een vlotte pastoor. Om echt weg te komen neemt hij de eurotunnel onder het Kanaal door, maar daar stapt ook Ono (de liftster) weer aan boord. Die is schielijk weggevlucht uit het kasteel na een gruwelijke scène waarbij sadomasochist Jacques het leven heeft gelaten. Het stel strijkt in Engeland neer in de schaduw van één van die majestueuze kathedralen die uitnodigen tot lezen, mediteren en mijmeren. Dat wil Jean ook wel, maar Ono laat zich als het zomer wordt graag meeslepen door het

vermaak van jonge toeristen die komen aanwaaien. En als ze een stoere ‘atlant’ tegen het fraai gebeitelde lijf loopt haakt ze definitief af. Jean wil alleen nog maar verder naar het Noorden reizen, waar stadsgewoel en toeristenrumoer verstommen. Hij vestigt zich op een eilandje dat behoorlijk afgelegen is, terwijl hij toch in comfortabele omstandigheden aldaar kan vertoeven.

De personen die Jean op zijn tocht ontmoet vertegenwoordigen de verschillende aspecten die zijn verlangen voeden om hun wereld te ontvlieden. Hun universum versimpelt steeds meer, zelfs zonder dat ze er zich rekenschap van geven, zoals blijkt uit de ‘onnozelheid’ van Ono. De neef van zijn kant is een belichaming van geld, prestige en perversie zoals die een losgeslagen maatschappij domineren. Matto, het vriendje, is een opportunistische kleine crimineel met een even bescheiden gedachtewereld. En allen praten ze in een jargon dat ondanks enkele varianten opvalt door zijn armoedigheid, het na-apen van de media en een infantiele instelling.

De eigennamen spreken ook hun eigen taal: Jean en Jacques doen denken aan Rousseau zoals die heen en weer werd getrokken tussen verschillende polen: zachtaardig en paranoïde; wereldbestormer en heremiet (op zijn eiland, hij ook). Ono en Matto zingen samen hun koekoeksliedje. Fontenelle en Fénelon duiken op als om aan te geven dat hun *Dialogen van Doden* hier voor de achtergrondmuziek zorgen. De titel van de roman geeft aan dat Jean zich ver van alles – zaken, mensen, geklets – wat hem benauwt wil begeven. En de lezer wordt uitgenodigd ook zo te handelen. ‘Niemand zijn, en dat ook blijven, verdwijnen, vervagen, was dat niet waarnaar hij moest streven?’ (*Loin* 154). Hij wil licht worden. Dat kan hem ook in een kerk verleiden:

‘om daar alleen te zijn, om die weidse eenzaamheid die zich in ruimte vertaalt te ervaren, een ervaring van hoogte, breedte en diepte, een afstand, een tussenruimte, iets plechtigs wellicht, afwezigheid ook, precies waar het hem zo aan ontbrak in die wereld waarin hij had moeten leven en waar hij zich opgelucht van verwijderde’ (p. 172).

Die verwijdering waarin men de nostalgie hoort doorklinken van een verloren paradijs (zijn lievelingsboek is *Paradise Lost*), is als een utopische oplossing na deze tocht: niet alleen door diverse landschappen, maar ook door de wereld van de fictie en haar verschillende varianten. Dat spel met de mogelijkheden van het verhaal is ludiek en filosofisch tegelijk (in de betekenis die filosofie had ten tijde van Diderot). De vrijheden van de romancier en de virtualiteiten van de vertelling vormen een echo van de vraag naar vrijheid. Daar komt de tocht wellicht op uit. Maar eerst enkele andere invullingen van vrijheid, spel en opening.

Het aspect van de reisroman opent de horizon met zijn landschapsbeschrijvingen, en de sentimentele dimensie van het boek spruit voort uit de verhouding met Ono. Intellectueel stelt die relatie niet zoveel voor maar puur fysiek is het genieten geblazen. Lichtvoetige erotiek; ook bij de sadomasochistische praktijken van de neef blijven we trouwens gevoelig op afstand. Die reis- en vrijscènes lijken wel op soortgelijke pasticherende passages bij Jean Echenoz (zie *Ik ben weg*). Die lieve Ono is trouwens duidelijk een jonger nichtje van Emma Bovary, zoals blijkt uit de vette knipoog tijdens hun gezamenlijke Kanaaltocht. Hun shuttle lijkt sterk op de befaamde *fiacre* die Emma en Léon door Rouen rondrijdt, en waarbij achter de gordijntjes de spetters ervan af (lijken te) vliegen. Bij Jean en Ono gaat de duik onder de grond gepaard met allerlei exotische standjes en verliefde praatjes over vrijheid, terwijl het personeel stoïcijns rondwaart. Zoals bij Don Quichot worden de conventies van de fictie stevig gemixt en uitgespeeld. Ook in het mysterieuze kasteel kan de fantasie hoogtij vieren met (neo)gotische verwickelingen en bloedstollende cliffhangers. *Suspense* die wel erg letterlijk wordt als bankier Jacques (à la Stern) blijkt te zijn verhangen in het abattoir. Of de speelse omgang met de topos van de *locus amoenus*, waarbij de stille kloosterhof herschappen wordt tot een hippiedomein.

Naast deze parade der (sub)genres treft men ook een hele reeks ingrediënten aan die de complexiteit van de moderne roman kenmerken: dialogen, monologen, ‘monologue intérieur’, indirect vrije

stijl, beschrijving en vertelling, overwegingen en ingelaste verhalen op een tweede niveau: dit alles in een bonte mengeling. Camus goochelt vrolijk met zijn stof: nu eens wordt de lezer verleid door het spannende verhaal of de fraaie natuurbeschrijvingen, dan weer neemt hij afstand door de trukendoos open en bloot te tonen – door te verwijzen naar andere teksten of door ironische opmerkingen.

Het is dus ook een filosofische roman in de betekenis die die term heeft bij Rousseau met betrekking tot *De nouvelle Héloïse* uit 1760, de eerste westerse roman met een dergelijke complexiteit, waar passages met maatschappijkritiek, historische analyses, politieke verhandelingen, vragen over cultuur of architectuur et cetera in het verhaal verweven zijn. Hieraan kun je de traditie van Diderot met zijn *Jacques le fataliste* toevoegen, voor de speelse bevraging van het vrijheidsprincipe. Ono is dan de optimist, terwijl Jean gereserveerder reageert.

Zo komen we ook terug bij ons uitgangsthema, te weten het totalitarisme. Jean geeft zijn standpunt weer en de redenen voor zijn verwijdering. Iedereen maakt dezelfde reizen, eet dezelfde spijzen, koopt dezelfde producten:

‘Ik ben van een verdwijnend soort. We zijn gevangen in een web van wegen en reglementen die maken dat wanneer je de ene verplichting van je afschuift je meteen weer in een andere verzeild raakt, die je onophoudelijk verder insnoert. Om je vrij te voelen ga je dan naar de stad om heerlijk op te gaan in de massa. Maar dat willen ze nou net: dat er alleen nog maar massa’s zijn en geen individuen meer.

-Jij zegt altijd maar: ‘ze ze ze’. Wie zijn dat dan?

-Dat is iedereen en niemand, jij, ik, wie dan ook. De tirannie heeft geen tiran meer nodig; de dictatuur functioneert opperbest zonder dictator. Als alle individuen in de massa zijn opgegaan is de onderdrukker geen individu meer maar is dat de massa. Die hoeft geen onderdrukking uit te oefenen: zij is de onderdrukking.’ (p. 235)

Hier vinden we dus de uitdrukkingen van Klemperer terug, met name de waarheid dat de dictator een marionet is waarvan het systeem zich

bedient, terwijl de voornaamste drijfveren van dat systeem zich op het niveau van het onbewuste bevinden.

Het sociale, ideologische en culturele totalitarisme wordt bestreden door de tekst die 'foetelt' en pootje licht. Je kunt zeggen dat hij ombuigt, afleidt, ontstelt waar bijvoorbeeld een hele karrenvracht straattaal het literaire verhaal binnenvalt (wat niet gelijk staat aan het verlenen van een literair sausje aan de sociobabbel zoals bij Anna Gavalda en soortgenoten). Dat vloekt lekker bij Camus met zwaar lyrische passages waar hyperbolen en andere uitwassen hier en daar welig tieren. De verdenkingen betreffen aldus evenzeer het traditionele literaire repertoire als ook de *coole flow* van de *page-turners*.

Een voorbeeld van het eerste in het onvertaalbare Frans van Ono:

'D'toute façon l'âge moi j'm'en fous – Ah bon – Ben ouais C'qu'est important c'est le mec. J'veux dire : c'est c'qu'y a là-dedans, non ? C'est ça qu'je vois, moi: si t'es un nul ou t'es pas un nul. C'est pas ça qu'est important?' (p. 39)

of « Ah putain là j'suis superemmerdée » (Ah kut nou zit ik tot ver over mijn oren in de stront)

De zwarte schapen van Camus, die hij ook elders te vuur en te zwaard bestrijdt (bijvoorbeeld met zijn *Parti de l'In-nocence* voor welke hij voornemens is volgend jaar Sarkozy te bestrijden in de presidentsrace – jammer overigens dat DSK niet meeholt met zijn *more pricks than kicks*), duiken hier speels op als symptomen van uitgekledede taal met zijn scatologische inslag en debiele geintjes. We lachen, maar toch wat zuur, want op straat of op het scherm (of achter in de collegezaal) klinken soortgelijke geluiden.

De verteller zette de toon al in het begin van het boek, als Jean naar de radio luistert waar een vrouwelijke staatssecretaris uitroept dat:

‘zij een klus moet klaren, en daarmee uit; dat is haar missie en zolang ze zichzelf kan blijven gaat ze met dat karwei verder wat anderen ook te mopperen hebben’.

Of neef bankier die in zijn financierstaaltje oppert dat je:

‘Vandaag moet zien wat je morgen zou kunnen doen zodat je er overmorgen beter van wordt of zelfs een fortuin verdient, wie weet. De context bestuderen, veelbelovende onderdelen ontdekken, die veel rendement geven, ja schitterend: ren-dement. Bestuderen dus, berekenen, veronderstellen, afwegen, voorzien. In de toekomst kijken!’ (p. 95).

Jean daarentegen betreurt de uniformisatie:

‘Alles wordt platgewalst, je kunt niet meer vooruit en er is geen reliëfwerking meer. Dat is net als met taal: het verdwijnen van tijden en werkwoordsvormen, van modi als subjonctif en passé simple, al die vormen waarvan men zich niet meer bedient: dat zijn allemaal nuances die niet meer mogelijk zijn, vrijheden die ons ontnomen zijn’ (p. 119)

De verteller brengt die vormen terug en geeft er een zeker patina aan. In de volgende beschrijving komt dat goed naar voren:

‘De hoge plateaus waren kaal en verlaten en de vreemde idee kwam bij hem op dat hij zich in een dergelijk landschap nergens kon verbergen. Maar spoedig ontdekte hij een tegenreliëf, holle wegen dieper dan de bovenkant wegdraaiend, met meer bomen en dichte begroeiing, heel geschikt voor de wandelaar. Gezien vanaf de immense nauwelijks golvende velden op het plateau staken de kerktorens er maar nauwelijks bovenuit. Maar als je dichterbij de spitsen van die torens kwam, ontdekte je daaronder hoge kerken in hun valleien en rondom deze, zich zacht neervlijend op de oevers van rivieren waarvan de namen ons vertrouwd lijken te zijn, omdat ze in oude kinderliedjes voorkomen, groepjes huizen op een rij, van baksteen en natuursteen, met een glans als van vernis, met spitse daken waarvan niets het bestaan deed

vermoeden vanaf de grote weg. Vanaf het kerkplein, vanaf de oevers van het water, van op de brug of vanuit het raam van de hotelkamer anderzijds, rezen de hoge plateaus, die eerst een kale dorre vlakte leken te zijn zonder ook maar het geringste hoogteverschil, op als sterk uiteenlopende toppen, als grootse, sterke bergkammen waarvan de welvingen naar elkaar verwezen, soms over elkaar heen liepen, zich in de diepte aaneenregen als zinnen die elkaar opvolgen, ruim opgezet en stevig afgebakend, in een langzame beweging als van een donkere symfonie.

Het was een gedragen muziek, niet tot grappen te verleiden, of tot ironie en reflectie; maar toch zonder droefenis, alsof droefenis te gemakkelijk was en sinds lang achter zich gelaten werd, als ze daar tenminste de bekoring ooit van had gevoeld. Haar plechtige toon was wars van opsmuk; zij hoefde niet op te vallen of een grote dramatische spanning uit te drukken, maar onder de loodkleurige hemel schreed zij voort in ronde gewelfde vormen die de horizon niet zozeer afsloten, als wel deze telkens deden verschuiven boven de hoofden, de lichamen, de wegen die zij gaan en de levens die zij leiden.’ (p. 120)

Proust zou er zijn vingers bij aflikken, vooral omdat de taal hier meandert als het landschap en in de muzikale beelden zijn mooiste metafoor laat opbloeien.

In zijn dagboekenreeks en in de serie *Topografieën* heeft Renaud Camus menig staaltje van sublieme landschapsbeschrijving getoond⁶⁶. De ontplooiing van het landschap volgt niet symmetrisch de zinspatronen, maar meer nog dan bij een schilder kunnen de paragrafen van de schrijver de door het gevoel getekende sporen in de wegen volgen, met de blik van de reiziger mee. Zo kan de tekst de dromen en de associaties weergeven die door diens zwerftochten worden opgeroepen. Dat is een voorbeeld van de taal volgens de grote literaire traditie, door zijn structuur in perioden, door zijn ritme en zijn woordgebruik.

⁶⁶ Voor een overzicht van het volledige werk van Renaud Camus zie: www.renaud-camus.net

Als de verwijzing naar Proust en diens autotochten (met chauffeur, en wat voor chauffeur!) in Normandië duidelijk zijn, is er toch geen sprake van een pastiche (zoals die van de Goncourts in de *Recherche*), of niet alleen een pastiche in elk geval. Het gaat eerder om een eerbetoon waar de auteur een strategisch gebruik van maakt. De keus voor Normandië valt ook samen met het verlangen in de marge te opereren: wie de wereld wil beschrijven moet eerst op afstand komen, van verre kunnen schouwen.

Ook de weidsheid van de beschrijving doet aan Proust denken en vooral het mimetisme dat een esthetische eenheid creëert tussen het object van beschrijving – het landschap – en de evolutie van de zinnen en de tekst. En de muziek als metafoor is een leidraad bij uitstek in de *Recherche*, waar de verschillende werken van de componist Vinteuil (van de sonate via het kwartet naar het septet) de tijd en de esthetica verbinden en uitvouwen.

Maar het belangrijkste doel van die passages bij Camus is toch wel dat er vele pagina's lang een tegenwicht – een *andere* dimensie – wordt gecreëerd voor het op hol geslagen *discours*. En ook daarin verwijdt Camus zich niet echt van Proust, bij wie de gesprekken tussen allerlei personages de keerzijde vormen van de sublieme ontboezemingen en beschouwingen van de verteller. Françoise, Legrandin, madame Verdurin, Bloch, de pastoor van Combray, de liftboy en de directeur van het hotel in Balbec, de soldaten in het bordeel van Jupien en vele anderen zijn vooral praters van wie de gesprekken, de hartenkreten, het geneuzel en de schuttingtaal hun pendant vinden in de volzinnen met hun grootse stijl. Maar ook daar zien we vanuit een ander perspectief hoe het aristocratische Proustiaanse idealisme aangevreten wordt door de alom aanwezige taal van het krioelend (klein)burgerdom.

Bij Renaud Camus evenwel heeft een soortgelijk spanningsveld tussen verschillende registers nog andere consequenties. Proust sluit zichzelf op om het leven in al zijn volheid te kunnen weergeven, al loopt hij zo ook het risico dat de breuklijnen en scheuren van dat bestaan in het zicht komen. Camus die het grote ideaal achter zich heeft gelaten en

voor wie Arcadia voorgoed achter de horizon is verdwenen, heeft een bij uitstek nostalgische kijk op de wereld. De postmoderne auteur herneemt, her-citeert, vermenigvuldigt, en toont zo als postromanticus een ongeneeslijk *mal de siècle*.

In het dagboek van Victor Klemperer kan men op verschillende plaatsen lezen hoe verbaasd deze was dat nog lang na de catastrofe van 1945 de geest van vele Duitsers doortrokken bleef van reflexen uit de nazitijd en van sporen van de totalitaire taal. De Geschiedenis herhaalt zich niet, maar sinds de jaren '50 hebben bepaalde vormen van totalitarisme zich voortdurend geperfectioneerd en ons derde millennium laat er de hoogst vervreemdende resultaten van zien. In de boeken van Renaud Camus werpen de kritische geest, de ironie, de bathmologische instelling en het aanzetten van de lezer tot het (re)activeren van diens creatieve mogelijkheden een dijk op die de tsunami van onverschilligheid en ongedifferentieerdheid tracht te keren.

Het einde van het boek blijft Proustiaans in de zin dat Jean gaat schrijven en zich terugtrekt op een eiland terzijde van de wereld, zoals de verteller van Proust in zijn kamer, in zijn bed verdwijnt om de *Recherche* uit te werken: een tussenoplossing die misschien beantwoordt aan de wens van Derrida om achter het alom aanwezige *raisonné* (de beredeneerde ordening) een schijnsel van redelijkheid (*le raisonnable*) te zien opdoemen.⁶⁷

⁶⁷ Zie: J. Derrida, *Voyous*, 2003, en: S. Houppermans et al, *La résistance persévère, la théorie de la culture (d') après Derrida*, 2010.

MONSTRANS

T.E. JAROSZEK



Wie iets nadenkends beweert, zal een monstrans moeten zijn, laten zien dat het mogelijk is dat het filosofisch ervaren verschil maakt in het leven.'

[1982]

Daar, hoog in de verte, schijnen gouden stralen rondom de witte ontkenning: *niet* een dun, ongezuurd broodje dat aan je gehemelte plakt voordat het langzaam oplost, maar het lichaam Gods. Ik kniel, buig eerst even met anderen om me heen het hoofd, maar kijk dan toch weer op. Ik wil zien.



De verschijning maant mij tot eerbiediging van de schone schijn: onder de schijn van brood – God. ‘Pas op, wat je ziet, is niet wat er is!’. Het klatergoud wijst me op het echt zijnde, maar onzichtbare. Het toont het verborgene, dat juist in dit vertonen als onzichtbaar en verborgen verschijnt. Het witte niets dat niet niets is.

Manend wijst de monstrans van zichzelf weg: ‘je kunt niet zien wat ik je toon’. Ik zie dat ik niet kan zien. En ik zie de monstrans niet.

[1984]

Het essentiële uitvergroot. Rond haar middel gaan dikke billen over in een bolle buik waarop zware, volle borsten liggen. Tussen dikke dijen een nadrukkelijk afgebeelde vagina. De rest is niet relevant: een hoofd zonder gezicht, kleine benen en dunne handjes rustend op de borsten. Zij is mijn vijftientigduizend jaar oude overgrootmoeder. Haar bekken is breed genoeg om de steeds groter wordende hoofden van mijn voorouders te baren. Haar borsten zijn de uiers vol melk. Haar vette billen, heupen en buik bevatten een voorraad voor barre tijden. Ze is een goede moeder. Misschien een ideale? En ze is voluptueus, aantrekkelijk. Een seksbom?

Twintigduizend jaar later hangen de uiers onder de koeien. En de voorraad ligt in de graanschuur. Zijzelf is uitgemergeld: een dun plankje met een paar streepjes voor de neus en armen. Minuscule, puntige borsten. Een net herkenbare hiëroglief. Een schriftteken *avant la lettre*.



Tussen mijn twee grootmoeders gaapt een kloof die op mij een aanzuigende werking uitoefent. Eén ding is mij duidelijk: hoe ze eruit zien, is noch toeval, noch *licentia poetica*, maar heeft te maken met *zien* – oftewel: met hoe de wereld eruitziet. Ze komen overduidelijk uit twee totaal verschillende werelden. Ik wil begrijpen en probeer de breuk in de begrippen ‘realisme’ en ‘abstractie’ te vatten: concreet, natuurgetrouw versus geabstraheerd, schematisch. Men zegt: daartussen ligt de neolithische revolutie, het begin van cultuur, van omheiningen van erven en van woorden, harde scheidingen en onderscheidingen, de oorsprong van planmatig denken en ordenen in abstracte tekens. Het begin van het denken zoals mijn denken.

De kloof tussen de twee grootmoeders wijst mij op de kloof tussen hen en mij. Ze zijn mij vertrouwd als kunst, maar tegelijkertijd zijn ze me volkomen vreemd. Ik moet ze als kunst zien, en toch weet ik dat dit een krankzinnige gedachte is. Kunst hangt samen met kunstenaars, kunstgalerieën, verzamelingen, tentoonstellingen, musea, met het esthetisch oordelen, beleven... Daar hebben zij niets mee te maken!

Maar waar ze wel te maken hebben, weet ik niet en kan ik niet weten. Magie? Cultus? Religie? Elke naam schiet tekort, want elk woord hoort hier bij mij, en niet daar bij hen. Elk woord zegt te veel. En te weinig.

Men zegt: ze zijn jouw erfgoed – een even zieke gedachte, als erfgoed bezit is. Ik herken ze als mijn verwanten, mijn oorsprong: ‘de eerste kunst van de eerste mens’. Daar kom ik vandaan. Maar hoeveel ik dan ook over ze te weten kan komen, ze blijven voor mij uiteindelijk altijd als een ontkenning bestaan, als ontoegankelijkheid, als weigering. Ik kan ze vergelijken, classificeren, analyseren en dateren. Ik kan er allerlei verhalen aan ophangen en ze in de literaire, wetenschappelijke en toeristische circuits opnemen. En toch zal het me nooit lukken om ze te bezitten, terwijl zij mij wel aanzeggen wie ik ben, zonder dat ik deze aanzegging kan begrijpen.

[1996]

En weer zo’n kerkelijke schatkamer vol goud en zilver, vooral rijen monstransen. Hier staan ze. Naast elkaar in chronologische volgorde. Een nummertje erbij verwijst naar een stuk tekst met toelichting: datering, stilistische aanduiding, materiaal, plaats van herkomst, inventarisnummer. Ze zijn kunstobjecten, mijn Europees erfgoed. Een enkele uit de vijftiende en zestiende eeuw, en dan kasten vol uit de latere eeuwen. Nog een beetje aandacht breng ik op voor die paar oudste, laatgotische monstransen uit de vroegrenaissance. Daar breekt de nieuwe tijd door waar ik bij hoor. Kan ik deze doorbraak zien?



Ze wijzen niet meer naar hosties. De houders zijn leeg. Achter sommige kijraampjes steken nog relikwieën, maar ook dan wijzen de monstransen er niet meer naar. Veelmeer wijzen ze naar het verleden als een open geschiedenisboek dat gelezen wil worden. Of ze wijzen naar mijzelf als de esthetische beoordelaar. Ze vergen van mij om een oordeel te vellen: mooi – niet mooi. Eén en ander voelt als dwang: ze doen me niets. Ze zijn me onverschillig. Kasten vol dode vlinders, mineralen, organen op sterk water. Systematisch geordend zodat ik ze begrijp en zo van ze af ben, nog voordat ik ze überhaupt heb gezien.

[2000]



Les Combarelles. Je moet diep in de donkere, smalle, vochtige krocht kruipen, een grafkelder en een baarmoeder, om de 'paleolithische kunst' te vinden. En je moet er goed naar zoeken. Een gids manipuleert de zaklantaarn en doet veel moeite voordat ik de 'tekeningen' van bizons en paarden in de wirwar herken. De 'jachtscènes'?

Hier kom ik vandaan. Deze krabbels markeren een familiegrens. Moederschoot van mijn soort. Doordat ze daar staan, herken ik mijn directe voorouders, mijn naaste verwanten: homo sapiens sapiens, de kunstmaker.

Tegelijkertijd zetten ze aanhalingstekens bij elk woord. Elk woord stuit op hun overweldigende terechtwijzing. In tekeningen tekent zich niets af. Er zijn geen scènes. En wat is überhaupt kunst als dit hier ook kunst wordt genoemd? Dit krabbelschrift hier wijst mij op mijn pretentie en mijn machteloosheid. Ik wil begrijpen, inlijven, verteren, eigen maken, maar ik word gewezen op mijn plaats: daarbuiten, buiten de baarmoeder en het graf van mijn identiteit. Ik word er, extreem uiteengetrokken tussen verwantschap en vreemdheid, stil van.

=====

[2011]

Je zei eens: 'Wie iets nadenkends beweert, zal een monstrans moeten zijn, laten zien dat het mogelijk is dat het filosofisch ervaren verschil maakt in het leven.'

Maar dat 'zien' en dat 'verschil' zijn niet zo te zien.

Niet elke excentriekeling is verplaatst ten opzichte van zijn excentriciteit, zo dat hij er zicht op heeft. Niet elke ontspoorde figuur wordt door het spookkarakter van de taaltekens tot denken aangespoord. Niet elke dorpsgek is een denker. Maar ook niet elke excentriciteit en ontsporing van een denker zijn nadenkend getekend.

Wanneer je weigert *braaf* je broodje pindakaas op te eten, *normaal* een geschenk te aanvaarden of *gewoon* een hand te schudden, *wil* je ook een teken, een monstrans zijn. Maar misschien doordat je het zo hard wilt, *ben* je vooral *pain in the ass*.

Soms kan ik je bloed drinken. Edoch, je bent geen eucharistie, maar een monstrans: rijk met de krullen van je persoonlijkheid en met het klatergoud van je *extended phenotype* versierd boerenbedrog. Je verleidt me en je leidt me af. Al dit schijnvertoon wijst me op de schijn: 'Kijk! Niets!'.

Zo teken je mijn leven. Dan betekenen je veel voor mij. Schijnbaar. Want als teken ben je op mij betrokken én van mij afgewend. Je hebt (n)iets met mij te maken. Grondig vreemd. Een *monster* dat laat zien hoe de wereld in elkaar steekt, pangolin:

'[...] the benign monster to which Lele pay formal cult [...]. Its being contradicts all the most obvious animal categories. It is scaly like a fish, but it climbs trees. It is more like an egg-laying lizard than a mammal, yet it suckles its young. And most significant of all, unlike other small mammals its young are born singly. Instead of running away or attacking, it curls in a modest ball and waits for the hunter to pass. [...] Instead of being abhorred and utterly anomalous, the pangolin is eaten

in solemn ceremony by its initiates who are thereby enabled to minister fertility to their kind. [...] the pangolin was always spoken of as the most incredible monster of all.’⁶⁸



En ben je dan, als teken, niet ook jezelf grondig vreemd? Van jezelf afgewend?

‘... dat het filosofisch ervaren verschil maakt in het leven.’

Moet het mogelijk zijn dit te laten zien? Wil je het niet al te graag? Maar hoe is het dan?

Is deze wil er soms niet tegen gekeerd dat je niet *kunt* hebben dat ‘het leven’ zich niets van ‘het filosofisch ervaren’ aantrekt? Tegen de kloof tussen de dorpsgek en de denker? Jezelf en jezelf?

Waar komt die dwangmatige behoefte aan controle vandaan? Waarom kun je niet tegen een verrassing? Een fout, onvolmaaktheid? Het leven is één en al verrassing, fout en onvolmaaktheid. Kun je soms niet tegen het leven? Kun je het niet hebben dat je leven geen geheel als ‘een filosofisch leven’ is? Geen kunstwerk? Dat het leven, ook ‘een filosofisch leven’, een bedrog is?

⁶⁸ Mary Douglas, *Purity and danger*, 1966, p. 168-169; p. 173.

Maar wanneer je tegenover een stampvolle zaal gevuld met betalend publiek weigert het debat aan te gaan met een ‘eerbiedwaardige’ vakcollega⁶⁹, staat daar een (ge)denkteken als een paal boven water: ‘Hier sta ik, ik kan niet anders.’ En zelfs God kan mij niet helpen. Of als een *cairn* in de woestenij.

Dan wijs je mij op mijn plaats: uit het midden geslagen, te midden van een mij dragende en van mij afgewende betekeniswereld van vermenigvuldiging en energieverwerking. Verweven en uitgesloten. Binnen en buiten.

Alleen.

Zelfs zonder het gezelschap van mezelf.

⁶⁹ ‘Het definitieve Heidegger-debat’ tussen H. Philipse en Th.C.W. Oudemans, georganiseerd door de Stichting Literaire Activiteiten Amsterdam, De Balie, 10 mei 1999.

EXAMEN TH.J. JUNG



[Play]

Toen ik in 2006 in de wijsbegeerte ‘van een bepaald wetenschapsgebied’ afstudeerde, had ik Leiden eigenlijk al de rug toegekeerd. Ik woonde inmiddels in Duitsland, waar ik met een promotie in mijn oorspronkelijke vak, geschiedenis, was begonnen. De reden waarom ik nu, maanden later, terugkeerde, was dat het afstudeerproces in dit geval allesbehalve glad was verlopen. Zoals steeds bij de weinige studenten die Oudemans als scriptiebegeleider kozen – meestal omdat ze zich als ‘leerling’ identificeerden, een term die vooral geliefd was omdat hij het toeliet naar believen tussen de rollen van pupil en volgeling te laveren – was het niet eenvoudig geweest een tweede lezer bereid te vinden de scriptie te lezen en goed te keuren.

[Rewind] [Play]

Mijn thema, Nietzsches tweede *Unzeitgemäße Betrachtung* ‘Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben’ lag voor een in de wijsbegeerte verdwaalde historicus voor de hand. Net zo logisch scheen de keus voor één van de beide Nietzsche-kenners die de faculteit rijk was (en is) als tweede lezer. Gerard Visser, met wie ik op goede voet stond, viel af – dat was van meet af aan duidelijk. Wegens onoverkomelijke meningsverschillen in het verleden en in verband met enkele niet nader gespecificeerde, maar onverkwikkelijke taferelen rondom eerdere scripties – die zich in een ver en grijs verleden hebben afgespeeld dat voor ons studenten een bijna mythische kwaliteit bezat en waarover bij de koffieautomaat gretig werd gespeculeerd – had hij iedere vorm van samenwerking met Oudemans op dit gebied afgebroken. Gelukkig had de faculteit kort daarvoor nóg een

internationaal gerespecteerde Nietzsche-onderzoeker aangesteld:
Herman Siemens.

[*Fast Forward*] [Play]

Hoewel enigszins gepikeerd dat ik niet voor hem – wiens status als Nietzsche-expert ik niet in twijfel trok –, maar voor Oudemans als scriptiebegeleider had gekozen, was Siemens aanvankelijk toch bereid de rol van tweede lezer te overwegen. Toen ik hem echter in een persoonlijk gesprek de portee van de scriptie voorlegde – het manuscript bevond zich op dat moment al in een gevorderd stadium –, raakte hij steeds geïrriteerder. Mijn interpretatie, die Nietzsches tekst voor de achtergrond van de grote reductie op de tegenstelling tussen ‘kunst’ en ‘wetenschap’ toespitste, stuitte bij hem op een mengeling van onbegrip en ongeloof. Zoiets had hij nog niet eerder meegemaakt. Al snel werd duidelijk dat hij mijn leeswijze volstrekt onacceptabel vond en hij waarschuwde me dat als ik erop stond hem als tweede lezer te vragen, mijn scriptie grondig herschreven zou moeten worden – een proces dat (kennelijk had hij ervaring met dit soort gevallen) gemakkelijk een jaar in beslag zou kunnen nemen.

[*Fast Forward*] [Play]

Nadat verschillende andere opties overwogen, uitgeprobeerd en weer verworpen waren, werd Siemens door de decaan uiteindelijk toch als tweede lezer ‘aangewezen’. Naar nu bleek strookte de jarenlange praktijk dat de afstudeerder zelf een tweede lezer benaderde, niet met de letter van de examenregeling, die voorschreef dat deze door de examencommissie moest worden toegewezen. Het resultaat was een afstudeercommissie waarin naast Oudemans en Siemens ook Visser (als voorzitter) zitting nam. ‘Op persoonlijke titel’ eveneens aanwezig bij het examen was de onderwijsdirecteur/instituutsmanager Jeroen van Rijen. Zijn interesse voor Nietzsche speelde daarbij duidelijk een mindere rol dan zijn wens het ontstane conflict niet verder uit de hand te laten lopen en binnenskamers te houden. Mijn vader dacht daar blijkbaar anders over. Hij had zijn videocamera meegebracht om ‘in het geval

van een rechtszaak' bewijs in handen te hebben. De stemming was – om het zacht te zeggen – gespannen.

[Pause]

Geen enkele academische discipline is vrij van strijd. Grote ego's, agressieve schoolvorming en jarenlange persoonlijke en institutionele vetes bepalen het beeld aan vele faculteiten. In de wijsbegeerte is dat niet anders – en toch ook weer wel. Meer nog dan in andere vakken is de filosoof zelf betrokken in wat hij doet. Wat hij bedenkt is geen vrijblijvende feitenkennis, maar gaat hem direct aan. Het betreft de wereld in zijn geheel en zijn plaats daarin. In deze context is ieder inhoudelijk argument tegelijkertijd *ad hominem*.

Ook de 'filosofoloog' – zoals Oudemans de beoefenaars van de filosofiegeschiedenis als historische filologie betitelt – kan zich niet zonder meer in de positie van de gedistantieerde, onaangedane wetenschapper terugtrekken. Hij heeft weet van het feit dat zijn 'studieobjecten' hun filosofie geenszins als historische wetenschap bedreven. Voor zover hij ervan afziet hen na te volgen en er in plaats daarvan voor kiest te beschrijven en/of analyseren wat zij zoal gedaan en geschreven hebben, moet hij zich neerleggen bij het feit dat hij afstand neemt van wat zij waren. De keuze voor een dergelijke *Ameisenarbeit* (zou Nietzsche zeggen) is overigens geenszins te versmaden. Niettemin blijft waar dat alleen de domsten onder hen zichzelf ervan kunnen overtuigen dat hun historische overzichten zelf de status van filosofie hebben.

Zo gezien is het niet verwonderlijk dat aan filosofische faculteiten vaak een wat merkwaardige sfeer heerst. Samenwerking, ja zelfs normaal contact tussen collega's veronderstelt dat ieder van hen in staat (en bereid) is een zekere mate van cognitieve dissonantie op de koop toe te nemen en 'vakinhoudelijke meningsverschillen' tenminste voor de duur van facultaire borrels, vergaderingen en bedrijfsuitjes te negeren. Hetzelfde geldt voor afstudeerexamens, maar hier wordt de situatie gecompliceerd door het feit dat meerdere partijen tot een

gemeenschappelijk oordeel moeten komen. Over puur formele criteria zoals lengte, opmaak en taalgebruik kan men het meestal wel eens worden, maar uiteindelijk is het onoverkomelijk dat de scriptie ook aan een inhoudelijke maatstaf gemeten wordt – een maatstaf die een opvatting veronderstelt van ‘wat filosofie is’. De standaardstrategie, alternatieve ‘filosofieën’ eenvoudigweg links te laten liggen, gaat in dat geval niet op.

Onder deze omstandigheden is het eigenlijk een wonder te noemen dat toch zoveel afstudeerprocessen vlekkeloos verlopen. Blijkbaar zijn in de meeste gevallen de deelnemende partijen bereid – moedwillig of als onwillekeurige reflex – zich aan de wetmatigheden van het academisch bedrijf te onderwerpen en het afstuderen zelf als hoogste doel van de studie wijsbegeerte (zowel voor de universiteit als voor de student) te erkennen. Het is weinig verrassend dat het ‘geval’ Oudemans hierop met enige regelmaat een uitzondering vormt. Gezien het feit dat hij de vraag naar de aard van het filosofische denken niet als ‘inleiding’, ‘nabeschouwing’ of ‘deelaspect’, maar uiteindelijk als enige zinvolle filosofische vraag beschouwt, spitst ieder gesprek zich automatisch toe op de vraag ‘wat is filosofie?’. De tergende hardnekkigheid waarmee hij deze vraag steeds opnieuw ter sprake brengt, maakt het voor anderen schier onmogelijk de gebruikelijke schizofrenie (die voor een gestroomlijnd afstudeerproces nodig is) vol te houden.

[*Play*]

Het examen was, dat kan ik wel zonder te overdrijven vaststellen, een klein slagveld. Ook uitvoerige correcties aan de scriptie – toegegeven: een jaar had ik er niet aan besteed – hadden aan Siemens’ scepsis met betrekking tot mijn aanpak niets veranderd en zo greep hij het examen aan als gelegenheid mij nog een laatste keer duidelijk te maken waarin mijn dwaling met betrekking tot de filosofie in het algemeen en Nietzsche in het bijzonder bestond. Gezien de schrille en uiterst agressieve toonval waarin dit gebeurde, kon ik me niet aan de indruk onttrekken dat het in zijn ogen niet enkel een intellectuele misvatting was, waaraan ik mij bezondigd had, maar een moreel verwerpelijk

vergrijp. Waren de eerste vragen nog min of meer als zodanig te herkennen, ze kregen in de loop van het examen een steeds sterker retorisch karakter. Ik herinner me vooral de vraag of ik gezien mijn manier van omgaan met het werk van Nietzsche niet net zo goed Winnie the Pooh als afstudeerthema had kunnen kiezen (misschien had hij gelijk). Ook Visser – die zich nu toch had laten verleiden mijn scriptie te lezen – liet duidelijk blijken allerminst gecharmeerd te zijn van mijn Nietzsche-lezing. In zijn geval uitte dit zich echter minder in woede, dan in een ietwat gestileerde treurnis over het feit dat ik mij door Oudemans had laten misleiden ('Ik ben niet boos, maar teleurgesteld'). Na afloop overhandigde hij mij nog een lange brief waarin hij zijn kritiek nog eens uitvoerig uiteenzette en die begon met de mededeling dat het 'geen genoegen geweest was' mijn scriptie te lezen. Terwijl ik mij vertwijfeld probeerde te verdedigen en de stemming steeds geagiteerder werd, kwam Oudemans – die in zijn rol als begeleider in het examen tot zwijgen veroordeeld was – duidelijk in zijn element. Vergenoegd snuivend en met zijn bekende vileine grijns genoot hij van de voorstelling.

[*Fast Forward*] [*Play*]

Nadat de tijd voor het examen verstreken was, werd ik vriendelijk verzocht het oordeel van de commissieleden op de gang af te wachten. Vrienden en familie toonden zich deels geamuseerd, deels verward en probeerden mij zo goed en kwaad als het ging gerust te stellen. Van Rijen werd voor het secretariaat door mijn moeder in het nauw gedreven, die wilde weten of hij soms vond dat dit soort schandelijke toestanden 'normaal' waren en hem op hoge toon de verantwoordelijkheden van een academisch instituut uiteenzette. Ongemakkelijk glimlachend probeerde hij haar priemende vinger te ontwijken. Het overleg tussen de commissieleden duurde lang. Later hoorde ik dat Siemens aanvankelijk had geëist mij te laten zakken waarop Oudemans – zonder enige twijfel van de weeromstuit – op *cum laude* stond en in een typische geste dreigde de zaak desnoods voor de rechter uit te vechten. Zover zou het niet komen. Uiteindelijk

zegevierde ook hier de academische redelijkheid en was ik met
genoegen geslaagd.

[Stop]

OUDEMANS' STIJL

H. VAN KAMPEN



'Le style c'est l'homme même'

(G.-L. Leclerc, Comte de Buffon, 'Discours sur le style', 1953)

Stijl – dat is de manier waarop iemand iets doet. Bijvoorbeeld de manier waarop iemand schrijft of spreekt. Stijl – dat heb je of dat heb je niet. Wanneer je aanwezig bent bij een plechtigheid – bijvoorbeeld een huwelijk of een begrafenis – zorg je dat je in stijl bent. Wie iets met stijl doet, doet iets op een goede en mooie manier, op een wijze die is afgestemd op wat er in het geding is.

Voor wie nadenkt, is zijn schrijfstijl niet zomaar een wijze van schrijven die hij kiest. Het vocabulaire, de toon, het ritme, de woordkeus, de zinsbouw en zinslengte – dit alles moet afgestemd zijn op datgene wat ter sprake gebracht wordt, wat bedacht wordt. Maar het valt nog niet mee te begrijpen hoe dat afstemmen plaatsvindt. Duidelijk is, dat het niet zoiets is als het afstemmen op je favoriete zender, of het je aanpassen aan wat er van je verlangd wordt.

In de recensies die verschenen zijn van Oudemans' boeken *Echte filosofie* en *Omerta* wordt zijn stijl *aforistisch* genoemd. Van *Echte filosofie* wordt gezegd dat het een bizar, vreemd en knettergek boek is⁷⁰. Dat de stijl *provocatief* en *esoterisch* is, dat *didactische uitleg ontbreekt*, evenals *namedropping* en *verwijzingen naar secundaire literatuur*. De woorden 'brutaal', 'diepzinnig of duister' en 'onheilspellend mantra' worden gebruikt om Oudemans' toon te karakteriseren. Oudemans' denken wordt gekwalificeerd als *radicaal* en *mystiek*. Oudemans legt niets uit. Dat constateert een criticus ook ten

⁷⁰ Recensie van *Echte filosofie* in het NRC Handelsblad van 16 maart 2007 door Sjoerd de Jong.

aanzien van het boek *Omerta*: in dit boek is geen argumentatie aan te treffen. De criticus noemt de stijl *tastend, staccato, polemisch*⁷¹. Wat zeggen deze aanduidingen over het denken van Oudemans?

Oudemans' schrijfstijl is bepaald door datgene wat hij ter sprake brengt. Wat hij bespreekt is geen onderwerp dat door een schrijver beschreven en geanalyseerd kan worden: het geheel waardoor iedere schrijver of spreker al omgeven is nog vóór hijzelf iemand is die iets als dit of dat ter sprake kan brengen. Het gaat Oudemans om de woorden waarin dingen en mensen hun identiteit vinden. De taal is geen *toolbox* in handen van de mens; de taalparasiet is oneindig veel groter en ouder dan ik als zogenaamde taalgebruiker kan beseffen en tekent wat ik kan zien en ervaren en wat of wie ik kan zijn. Wie zichzelf beschouwt als een subject dat over objecten schrijft, wie standpunten inneemt en verdedigt of aanvalt heeft al oneindig veel voor zoete koek geslikt. Dát is wat Oudemans ter sprake brengt – in een stijl die getekend wordt door het uitstellen van de zoete koek die maar al te graag verorberd wil worden.

Oudemans' schrijfstijl is daarom niet academisch. Een academische stijl impliceert: argumentatie om hypothesen of standpunten te verdedigen, te weerleggen, te verduidelijken, te bestrijden. De structuur van de betoogtrant dient logisch te zijn. Gebruikelijk is autoriteiten te citeren en het beweerde te plaatsen binnen de context van de bestaande (secundaire) literatuur. Dit zijn stijlmiddelen waarvan Oudemans in de loop der tijd afstand heeft genomen. Niet voor niets heeft Oudemans zijn inaugurale rede de titel *Afscheid*⁷² gegeven. In die rede zegt hij dat het echt filosofische spreken geen plaats heeft binnen de universiteit en evenmin erbuiten⁷³.

⁷¹ Recensie van *Omerta* op www.8weekly.nl (8WEEKLY de jongste cultuurhaard van Nederland) van 25 januari 2008 door Gert-Jan van der Heiden.

⁷² *Afscheid*, rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar aan de Rijksuniversiteit Leiden op 12 juni 1992.

⁷³ *Afscheid* p. 12: 'De beantwoording aan het afscheid van de universiteit kan geen treden buiten de universiteit zijn, en evenmin het dwalen langs de

Het klopt dat Oudemans niets uitlegt en niet argumenteert zoals een wetenschapsbeoefenaar dat doet. Dat komt omdat hij de lezer niet wil overtuigen van een bepaald onderzoeksresultaat, standpunt of van een bepaalde mening. Zijn schrijfstijl is erop gericht iets door te laten klinken: dat de gedachte dat jij een lezer bent die informatie tot zich neemt en die vervolgens beoordeelt en gebruikt niet jouw eigen gedachte is.

In een ‘debat’ met Herman Philipse⁷⁴ zei Oudemans over Heidegger dat deze met academische debatten, filosofische interpretaties, stichtingen voor literaire activiteiten en het bijbehorende culturalisme, moralisme en humanisme niets uitstaande heeft. Dit geldt ook voor Oudemans zelf. Debatteren – *se battre* dat is: vechten, elkaar de hersens inslaan. En zoals Oudemans in *Omerta* zegt: ‘een filosoof die op de vuist gaat – daar is niets filosofisch aan’⁷⁵.

Dat betekent niet dat Oudemans dan liever geweldloze, vreedzame, humane gesprekken heeft. Wie het tot nu toe verschenen werk van Oudemans beziet en ziet dat een deel van zijn publicaties de vorm van een *gesprek* hebben, zou dat kunnen denken. Voorbeelden zijn een reeks gesprekken tussen een journalist en een filosoof in het boek *De horizon van Buitenveldert* (1997), een intakegesprek getiteld ‘Een aankomend studente in de wijsbegeerte klopt aan bij de decaan’ (2001), brieven (zoals de Wallenbeekse nieuwsbrieven), ‘Socratische gesprekken’ die Oudemans gevoerd heeft en dialogen. Zo bevat *Echte filosofie* gesprekken tussen de parasieten ♦ en □, en in *Omerta* staat een gesprek tussen ♦ en □ en • (een museumdirecteur) en een ‘verslag van een

grensgebieden ervan, maar kan alleen spreken *vanuit* de afgescheidenheid. *Dit* spreken heeft geen plaats binnen de universiteit en evenmin erbuiten. Het heeft überhaupt geen plaats – afgezien van de onbereikbare afgescheidenheid’.

⁷⁴ ‘Het definitieve Heidegger-debat’ tussen H. Philipse en Th.C.W. Oudemans georganiseerd door de Stichting Literaire Activiteiten Amsterdam, De Balie, 10 mei 1999.

⁷⁵ *Omerta*, p. 129. Ibid.: ‘Wanneer filosofie gewelddadigheid nog een keer is, dan is er geen tussenruimte tussen het geweld en het overdenken ervan en raakt het empirische uit zicht’.

rechtszitting’. En tussen de regels door is te zien dat de lezing *Eigen taal eerst*⁷⁶ een gesprek is tussen een vader, moeder en kind.

Oudemans wijst erop dat het humane, zogenaamd geweldloze filosofische gesprek tot een voorbij tijdperk behoort⁷⁷. Ook de therapeutische gesprekken die onder de noemer ‘Socratische gesprekken’ plaatsvinden zijn gericht op zaken waar het Oudemans helemaal niet om gaat: emotionele of psychologische problemen van de groepsleden, groepsdynamische processen, abstracte theorievorming over schijnproblemen, een vooropgesteld doel dat bereikt moet worden zoals consensus of groepscohesie opdat de organisatie waarbij de gespreksdeelnemers in dienst zijn (meer) winst zal maken. Een gesprek in die zin is een economisch glijmiddel en geen nadenken.

Voor zover een gesprek filosofisch – in de zin van écht filosofisch – zin heeft, is dat omdat in een gesprek kan blijken dat woorden niet alleen maar geruisloze vehikels zijn om anderen te informeren of te manipuleren, maar vol onhelderheden, ondoordachte connotaties en tegenstrijdigheden zitten. Woorden drogeren ons en tekenen wat wij kunnen zien, ervaren en zijn. De taal spreekt, niet de mens. De mens spreekt alleen voor zover hij beantwoordt (*entspricht*) aan de taal. De taal spreekt eenzaam, is monoloog. Zij opent een betekeniswereld, is prosodisch, stemmend. Hoe hier *in stijl* te spreken?

Opvallend in de stijl van Oudemans is het gebruik van ‘spreektaal’. Oudemans betoogt niet, hij *praat*. Hij spreekt je aan en tutoyeert je⁷⁸. Hij spreekt zichzelf aan. Daarbij is dit *jij* iets heel anders dan het algemene *je*. Studenten die tijdens een college dingen zeggen als ‘je merkt toch dat...’ worden door Oudemans hard afgestraft. Dit *je* is

⁷⁶ Lezing gehouden tijdens het symposium *Eigen taal eerst*, 20 september 2002.

⁷⁷ *Omerta* p. 127: ‘Sloterdijk heeft gelijk: het humane filosofische gesprek behoort het voorbijgaande tijdperk toe’.

⁷⁸ Maar zie *De januskop van wetenschap en dagelijks leven*, p. 11: ‘Dit betekent niet dat we ons nu in *tedere Ich-Du* verhoudingen gaan begeven’.

onpersoonlijk, immuniserend, is niemand. Deze tweede persoon enkelvoud is het ‘men’ dat zichzelf nimmer op het spel wil zetten.

Oudemans bedient zich niet van de onpersoonlijke wetenschappelijke lijdende vorm, maar spreekt gewoon in de eerste persoon enkelvoud. Hij zegt eenvoudigweg: ‘Ik geef onmiddellijk toe dat ik nihilist ben, om vervolgens fluitend aan de slag te gaan’⁷⁹.

Qua stijl heeft Oudemans het één en ander afgekeken van Nescio. In zijn nieuwsbrief *Pleziertrein* gaat hij in op de vraag hoe Nescio schrijft. Belangrijk hier is het volgende voorbeeld:

‘In *Een lange dag* zit Sam even stil en zegt: ‘God is groot’. Dit kan alleen dankzij de toevoeging: ‘en meteen reden we de brug op met groot geweld en al die ijzeren balken schoven ons voorbij, zoodat het mij warrelde.’’.

De toevoeging is ‘alledaags’, colloquiaal, informeel. De schrijver slaat een andere toon aan, trekt een ander register open. Soms heeft dat een komisch of ironisch effect (zoals bij Gerard Reve wanneer die archaïsmen gebruikt, naast spreektaal⁸⁰), maar hier – bij Nescio en bij Oudemans – is het abrupte gebruik van spreektaal een verzachting. Nescio en Oudemans schrijven en spreken indirect, uitwijkend, omfloerst om het machtige, statige en onaangedane dat midden in de ‘zakelijkheid’ zit zijdelings te kunnen laten zien. Omwegen zijn noodzakelijk omdat de vanzelfsprekendheid waarin je omgang met de dingen zich afspeelt niet rechtsreeks aan de orde gesteld kan worden. Nescio springt terzijde door een andere toon te laten klinken; alleen in het kleine en onbeduidende kan iets groots ter sprake komen. Dit

⁷⁹ *Echte filosofie*, p. 12.

⁸⁰ Zie bijv. het gedicht ‘Graf te Blauwhuis’ (in *Nader tot U*) waarin Reve bij het graf van een jongen die op achttienjarige leeftijd stierf spreekt: ‘Gij, die Koning zijt, dit en dat, wat niet al, ja ja, kom er eens om, Gij weet waarom het is, ik niet. Dat Koninkrijk van U, weet U wel, wordt dat nog wat?’. Of *Op weg naar het einde*, waar Reve vraagt: ‘Als u de mensheid hebt verlost, waarom mij dan niet – dat was toch in één moeite door gegaan?’.

grootse en onaangedane is de eenzaam sprekende taal die zich aan de ‘taalgebruikers’ niets gelegen laat liggen. Dit ongenaakbare is niet ter sprake te brengen, maar door het verzachtende contrast (*harte Fügung*) van de tonen of registers, kan het tussen neus en lippen door blijken. Oudemans is daarom ook gek op dubbele punten, omdat deze zonder ‘kleurend’ voegwoord een harde overgang markeren. Hij moet alleen oppassen dat hij dit middel – evenals dit soort gedachtenstreepjes – spaarzaam gebruikt, anders wordt het irritant in plaats van verzachtend. Ook de vele witregels laten de zinnen afgemeten klinken. De harde *return* als harde voeging. Met een aforistische stijl heeft dat weinig te maken.

De colloquiale toon klinkt ook door in de aansporingen, uitroepen en ogenschijnlijk overbodige vragen die Oudemans tussendoor stelt. Zo schrijft hij in *Omerta* ‘Neem de proef op de som!’, ‘Echt?’, ‘Huh?’, ‘We gaan door’, ‘Welke dat is?’ In *Echte filosofie*: ‘Waarom eigenlijk niet?’ en ‘In ieder geval zit hier iets eigenaardigs’. Ook bepaalde herhalingen wekken de indruk dat de schrijver voor de vuist weg praat: ‘De zaak die in dit boek in het geding is, die is niet gering’⁸¹. Veel argeloze lezers zullen hier overheen lezen, maar toch is de herhaling van het woord ‘die’ niet toevallig. Beluister het verschil tussen de volgende twee zinnen: ‘De man die daar loopt ken ik niet’ en ‘De man die daar loopt, die ken ik niet’. De laatste klinkt gewoner, platter, meer *casual*. Deze strikt genomen overbodige herhaling van aanwijzende of verwijzende voornaamwoorden heeft Oudemans ontleend aan Nescio. Juist wanneer er ‘een zaak in het geding is, die niet gering is’ moet je je er niet toe laten verleiden hoogdravend te gaan spreken. Dat is niet *in stijl*. Je spreken afstemmen op een niet geringe zaak betekent niet dat je je moet gaan uitputten in poëtische adjectieven, integendeel. Juist door het *terloops* ter sprake te brengen kan de niet-geringheid misschien even blijken.

De alledaagse spreektaal is een verzachting. Het is de eenvoud, de platheid die verkoeling moet bieden aan of voor het al te directe.

⁸¹ *Echte filosofie*, p. 22.

Daarom gebruikt Oudemans soms heel korte zinnen en schrijft hij bijvoorbeeld: ‘Eigenlijk is de Nieuwe Tijd geen tijdperk. Zij is universeel. Zij verenigt alle epochen in zich. En toch is haar universaliteit die van deze epoche en geen andere’⁸². Het klinkt misschien ongeloofwaardig, maar deze kleinigheidjes zijn stilistisch doordacht en door Oudemans expres zo opgeschreven. Daarom schrijft hij her en der twee losse hoofdzinnen waar gemakkelijk één zin zou kunnen staan. En gebruikt hij rustig het woord ‘en’ als eerste woord van een zin.

Toch is Oudemans’ stijl niet alleen maar alledaags. Hij schrijft niet voor de vuist weg hoe het zit. Zo zegt hij in *Omerta*, in het stuk ‘prosodie en parodie’: ‘Wie zegt wat hij denkt en doet wat hij zegt, die heeft geen leven’⁸³. In het debat met Philipse wees Oudemans erop dat Heidegger het suïcidaal vond om zichzelf begrijpelijk te maken. Wie overigens de *Gesamtausgabe* gaat napluizen om dit citaat te vinden, zal bedrogen uitkomen. De directe alledaagse stijl is daarom niet alleen een verzachting maar tegelijkertijd een verhulling, een leugen, een omweg. Vandaar ook de maskerade van ♦ en □, van M.T.S. Wallenbeek, Walt Altmans, verslagen van rechtszittingen en brieven in flessen. Dit spel met identiteiten is meer dan gewoon een spelletje; het is een noodzakelijke indirectheid om de aantrekkelijkheid van het spreken en lezen van woorden als geruisloze vehikels die een al dan niet heldere boodschap van A naar B vervoeren af te weren. Er is geen autonome auteur; de zogenaamde schrijver of spreker is onderworpen aan de strijd tussen de teksten en hun replicatieve vermogen. En wie denkt, en zegt wat hij denkt, wordt ongemerkt bezet door parasieten die zo hun eigen agendaatjes hebben. Oudemans zegt niet rechtstreeks wat hij denkt. Zijn geschriften bevatten geen ‘gedachtengoed’ dat je je eigen kunt maken of kunt beoordelen. Zijn woorden zijn geen geruisloze vehikels die een heldere boodschap vervoeren, maar spreken voor zover zij getekend zijn door de onmenselijke taal.

⁸² *Echte filosofie*, p. 11.

⁸³ *Omerta*, p. 52.

Recapitulerend: Oudemans' stijl is niet academisch, niet argumentatief, overtuigend of polemiserend, behoort niet tot die van het hermeneutische humanistische gesprek en is evenmin recht-voor-zijn-raap. Zijn stijl is indirect, prosodisch, verhullend, bedrieglijk. Is zijn manier van spreken dan *esoterisch* of *mystiek*, zoals recensenten zeggen?

Echte filosofie is geen wetenschap en geen mystiek, aldus Oudemans. Daarom hebben de critici het bij het verkeerde eind wanneer zij de term 'mystiek' gebruiken om Oudemans' stijl te kenschetsen. Oudemans heeft niets op met 'mystiek geleuter' en ontoetsbare kletspraatjes. Toetsbaarheid en beproefbaarheid is waar het in de echte filosofie op aan komt en waarin het verschil tussen wetenschap, mystiek en nadenken gelegen is: 'Wanneer een filosofische uitspraak toetsbaar is, is ze niet filosofisch, maar wetenschappelijk, en is ze niet toetsbaar, dan is ze niet filosofisch, maar mystiek'⁸⁴. Wat degene die Oudemans' stijl wil kenschetsen parten speelt is de tegenstelling tussen wetenschap en mystiek, tussen logica, waarbij men argumenteert, en mystiek, waarbij men voelt en ervaart. De gedachte is: een tekst is ofwel logisch, navolgbaar, consistent, ofwel onzinnig, kunstzinnig, apodictisch, bezwerend, een mantra, een koortsdroom et cetera. In *Omerta* citeert Oudemans Philipse, wanneer hij zegt: 'Heidegger repudiated logic and the requirement of clarity'. Oudemans brengt ook de achterliggende veronderstelling naar voren: 'one cannot repudiate logic and yet continue to speak or write meaningfully'⁸⁵. Vervolgens is het *logisch* om de boeken van Heidegger of Oudemans als betekenisloos terzijde te schuiven. Tot blijkt dat de logica zelf prosodisch is. Tot blijkt dat mijn eigen beperkte horizon bepaalt wat ik lees, dat ik praat over prosodie, zonder dat dat de toon van mijn eigen spreken aangaat, tot blijkt dat ik speel dat ik filosofische problemen of vragen heb, dat ik teksten en argumentaties onder de knie wil krijgen en beheersen, dat ik mijn woorden graag wil zien als overzichtelijke *tools* ter bevordering van mijn eigen overleven. Dit zijn niet zomaar psychologische tendensen die men kan afleren. Ook de tegenstelling tussen propositioneel en

⁸⁴ *De januskop van wetenschap en dagelijks leven*, p. 10.

⁸⁵ *Omerta*, p. 52.

dichterlijk spreken is niet een tegenstelling waarvan je zomaar afscheid kunt nemen. Dát is wat tussen de regels van Oudemans' geschriften door blijkt.

Oudemans' zoektocht naar zijn eigen Oudemansiaanse stijl *is* wat zijn denken is. Oudemans schrijft zoals hij denkt, zoals hij is. Niet polemisch – wel afwerend. Niet gewelddadig – wel hard. Niet mystiek – wel indirect. Niet overtuigend – wel *einschneidend*. Speels en toch nuchter. Behoedzaam maar tegelijkertijd *rücksichtslos*. Leugenachtig maar toch zoals het is. Aanlokkelijk, maar verdwenen wanneer je tracht te volgen⁸⁶.

⁸⁶ *Afscheid*, p. 19: 'Stemmen van vogels en vrienden zijn stemmen van Sirenen – zij lokken, maar hebben altijd al de wijk genomen'.

DE VERWEVENHEID VAN WOUTER OUDEMANS

A.P.M.H. LARDINOIS



Het is dit najaar precies 25 jaar geleden dat Wouter en ik de laatste hand legden aan het boek *Tragic ambiguity: anthropology, philosophy and Sophocles' Antigone*, dat een halfjaar later, in het voorjaar van 1987, bij uitgeverij Brill in Leiden zou verschijnen. De eerlijkheid gebiedt te zeggen dat Wouter meer heeft bijgedragen aan het boek dan ik, zoals in het dankwoord aan het begin van boek staat vermeld en ook tot uitdrukking komt in de volgorde van onze namen op het titelblad. Wouter was dan ook tien jaar ouder dan ik (ik ben pas 50 geworden dit jaar!). Hij was al wetenschappelijk medewerker Filosofie (in Amsterdam) en ik studeerde Klassieke Talen aan de VU. Ik wil in deze bijdrage graag enkele herinneringen ophalen aan de voorgeschiedenis van dit boek. Verder wil ik iets vertellen over de ontvangst van het boek onder classici en wat het voor mijn eigen ontwikkeling heeft betekend.

Ik werd aan Wouter voorgesteld in 1981 door zijn jongere zusje Annemarietje, met wie ik op dat moment een verhouding had. Deze verhouding eindigde vrij snel daarna, maar de relatie met Wouter bleef. Hij zocht een persoon met wie hij Griekse tragedies kon lezen en ik vond zijn ideeën over de Griekse tragedie fascinerend naast wat ik erover op college leerde. De bedoeling was dat we de ene tragedie na de andere zouden lezen, maar we bleven al vrij snel steken in de *Antigone* van Sophocles. Wouter kreeg het aanbod een bijdrage te leveren aan een speciaal nummer over de tragedie van het tijdschrift *Wijsgerig Perspectief* en hij bood mij aan samen met hem een artikel te schrijven over de *Antigone*. Het verscheen onder de titel 'Niets is zo overweldigend als de mens: drie koorliederen uit Sophocles' *Antigone*' (*Wijsgerig Perspectief* 23 [1982/83] 1-9) – mijn eerste publicatie! Na dit

artikel vond met name Wouter dat hij meer te zeggen had over de *Antigone* en het tragische wereldbeeld, en besloten we samen aan een boek te beginnen. Voorstudies van de hoofdstukken 4 en 7 in het boek leverden uiteindelijk het materiaal op voor mijn doctoraalscriptie. Wouter heeft het leeuwendeel van de andere hoofdstukken in het boek geschreven.

In eerder genoemd artikel in *Wijsgerig Perspectief* staat overigens een opmerkelijke drukfout, die ik hierbij recht wil zetten. Wouter en ik stellen in dit artikel het tragische wereldbeeld van Sophocles tegenover dat van enkele andere Griekse auteurs die de afgunst van de goden moraliseren. In plaats van ‘auteurs’ hadden wij echter iets als ‘ateurs’ geschreven en de spellingchecker van het tijdschrift (toen nog niet zo geavanceerd!) veranderde dit in ‘amateurs’ zonder dat wij dit wisten. Nu staat er dus bovenaan p. 7: ‘Sommige amateurs nu, zoals Solon, Hesiodus en Aeschylus moraliseren de afgunst der goden.’ Ik vond dit natuurlijk verschrikkelijk en durfde het artikel nauwelijks aan mijn docenten op de universiteit te laten zien zonder omstandig uit te leggen dat dit toch echt niet onze bedoeling was geweest, maar Wouter zat er niet mee: hij vond (en vindt) denkers die de menselijke tragiek moraliseren ook echt amateurs en schroomde toen al niet ze als zodanig te benoemen.

Het boek heeft in klassieke kring een gemengde ontvangst gekregen. De meeste Griekse letterkundigen konden er niet veel mee en vonden onze opvattingen over de tragische ambiguïteit te radicaal. Zij wezen er onder meer op dat de plots van niet alle tragedies zo uitzichtloos zijn als *Antigone* (bijvoorbeeld Richard Seaford in *History, tragedy and theory* (ed. B. Goff), p. 202 - 221). Dat wisten Wouter en ik natuurlijk ook wel. Wij betogen zelfs in het boek dat ook verweven kosmologieën, zoals de vroeg-Griekse, de volle tragische ambiguïteit vaak trachten te ontkennen; dat ‘amateurs’ zoals Aeschylus zich daartoe leenden is dan ook te verwachten. Helemaal afgewezen is het boek zeker niet. Onlangs nog ben ik gevraagd de bijdrage over *Antigone* te schrijven voor de *Blackwell Companion to Sophocles* die volgend jaar bij Oxford University

Press zal verschijnen. Dit heb ik toch voornamelijk te danken aan de goede reputatie van het boek.

Onder godsdiensthistorici is het boek met meer enthousiasme ontvangen. Met name (Wouters!) idee dat de vroeg-Griekse cultuur een ‘verweven’ kosmologie kende die zich radicaal onderscheidt van de Cartesiaanse, separatieve kosmologie waarin wij leven, heeft veel instemming gekregen. Onlangs nog is dit idee positief geciteerd in de meest recente studie van H.S. Versnel, de emeritus hoogleraar Oude Geschiedenis van Leiden, getiteld *Coping with the gods: wayward readings in Greek theology*, Leiden 2011, p. 216. Het idee is dat in verweven kosmologieën een veelvoud van relaties tussen kosmologische entiteiten wordt gelegd, waarbij men ook kosmologische domeinen kan verbinden, zoals goden, mensen en natuur (menselijk handelen kan iets goddelijks hebben, ziekte is het binnendringen van natuur in cultuur et cetera), terwijl separatieve kosmologieën deze entiteiten eerst reduceren tot hun essentie (‘alle soorten water zijn H₂O’) en vervolgens verbindingen maken binnen de grenzen van de kosmologische domeinen (‘natuur = natuur, wat menselijk is = menselijk’ et cetera).

In mijn eigen onderzoek, dat zich voornamelijk bezighoudt met de archaïsch-Griekse poëzie naast het klassieke drama, heb ik geprobeerd de consequenties hiervan door te trekken voor het soort literatuur dat in deze vroeg-Griekse, verweven literatuur werd geschreven. In *Tragic ambiguity* wezen Wouter en ik er al op dat in de *Antigone* allerlei thema’s, zoals de verhouding tussen mensen en goden, mens en natuur, sociale relaties, recht, dood en inzicht in verschillende episodes en koorliederen door elkaar voorkomen en ook met elkaar worden verbonden. Daarbij is het onmogelijk te zeggen welk van deze thema’s het belangrijkste is. Gaat de *Antigone* bijvoorbeeld over de verhouding van goden en mensen? Of die van goden of mensen onderling? Het lijkt juist om de verwevenheid van al deze thema’s te gaan: Creons mishandeling van het lijk van zijn neef Polyneices heeft gevolgen voor de verhouding tussen goden en mensen, en die tussen de mensen in Thebe onderling, zonder dat daarbij het ene thema hiërarchisch belangrijker is dan het andere. De thema’s in de tragedie zijn dus net zo verweven als de kosmologie

waaruit ze voortkomen. Soms is dit heel concreet, zoals wanneer Antigone haar besluit het lijk van Polyneices te begraven een ‘heilige misdaad’ noemt (ὄσια πανουργήσασα, 74). Antigone verwijst hiernaar en verbindt tegelijkertijd de sociale verhouding met haar broer en de gemeenschap en haar verhouding tot de goden.

In vervolgonderzoek heb ik laten zien dat dit ook geldt voor andere, vroeg-Griekse teksten. Er is bijvoorbeeld al lange tijd discussie onder classici waar het leerdicht *De Werken en Dagen* van Hesiodus nu precies over gaat. Verschillende, overkoepelende thema’s zijn voorgesteld: landbouw, het recht, het juiste moment (καίρος), maar al deze voorstellen moeten hele delen van de tekst als ‘bijzaak’ afdoen (of zelfs wegsnijden uit de tekst: de meest drastische ‘separatie’!). In een artikel getiteld ‘How the Works fit the Days in Hesiod’s *Works and Days*’ (*American Journal of Philology* 119, p. 319-36) heb ik betoogd dat al deze thema’s voorkomen in het gedicht en even belangrijk zijn. Daarbij weerspiegelt de verwevenheid van de tekst de verwevenheid van de kosmologie: het op het juiste moment (lees: juiste dag) bedrijven van landbouw is rechtvaardig en vroom. Net zoals in de kosmologie komt hierin langzaam verandering door de geschriften van Plato, wiens dialogen als subtitel in de oudheid al namen krijgen als ‘over de liefde’ (Symposion), ‘over vroomheid’ (Euthyphro) ‘over de rechtvaardigheid’ (Republiek). Hoewel deze subtitels waarschijnlijk niet op Plato zelf teruggaan, laat het zien dat men in de oudheid al inzag dat Plato’s dialogen hoofdthema’s hadden, waaraan andere thema’s ondergeschikt waren, net zoals zijn ideeënleer zelf hiërarchisch is opgezet. Plato’s geschriften liggen dan ook aan de basis van de ontwikkeling van een separatieve kosmologie in West-Europa.

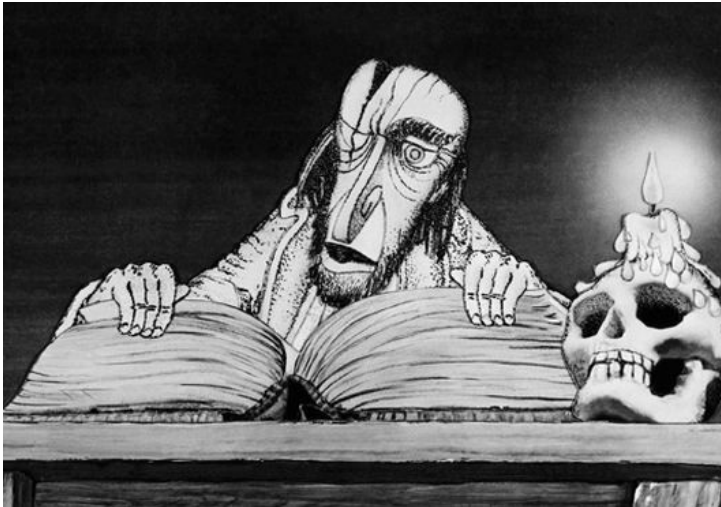
Ik wil deze bijdrage beëindigen met een etymologie, omdat ik weet dat Wouter hiervan houdt. Ons woord ‘tekst’ is afgeleid van het Latijnse woord ‘textum’ dat eigenlijk ‘weefsel, geweven lap’ betekent. Ook in de Griekse literatuur komen we de vergelijking tussen het componeren van gedichten en ‘weven’ al heel vroeg tegen, bij Homerus. Men verwijst hierbij graag naar het bij elkaar zetten van de woorden of het ‘weven van de plot’. Maar ik denk dat we hierbij ook mogen denken aan de

verwevenheid van de thema's in de vroeg-Griekse poëzie, die de verwevenheid van de Griekse kosmologie waaruit zij voortkomt weerspiegelt.

Wouter heeft met het boek *Tragic ambiguity* zelf een web geweven dat classici, godsdiensthistorici en filosofen verbindt. Ik ben erg blij en nog steeds dankbaar dat hij mij dertig jaar geleden in dit net heeft gevangen.

EEN ENKELTJE REDUCTIE ZONDER KORTING GRAAG

J. MOENE



Dit schrijven geschiedt ter gelegenheid van de 60^e verjaardag van Th.C.W. Oudemans, mijn leraar filosofie. Mijn bijdrage zal niet bestaan uit een analyse van de didactische kwaliteiten van de leraar. Het lijkt mij vruchtbaarder een poging te ondernemen iets van het geleerde en de leergang te laten zien.

Toen ik ergens in een winter per ongeluk op een aantal boeken van Nietzsche stuitte en deze te snel en onzorgvuldig had doorgenomen, besloot ik mij in te schrijven voor een studie filosofie aan de Universiteit Leiden. Mijn punten halend freewheelde ik het eerste semester door, vond Visser wel een attractie, en vroeg me doorgaans af of de historici en taartverdelers echt dachten dat ze met filosofie bezig

waren. De geur was meestal bijzonder onfris in die zalen en ik dacht toen dat ik vieze *mensen* rook. Wat al deze colleges met elkaar gemeen hadden was het vrijgevege karakter ervan. Zo kreeg ik enige fundamenteën voor waarheid, wat gedachtenexperimenten, twee breinen-in-vitro, een goede, een betere en een best mogelijke wereld, een parallel universum waarin de formule voor water XYZ is en, *last but not least*, een *Gottesgeburt in der Seele* in mijn tas gestopt. Verder veranderde er niet zo veel: vanzelfsprekendheden bleven vanzelf spreken, ik dacht en was waarschijnlijk, en had geen illusies over filosofie als mogelijkheid om onder Isis' sluier te geraken.

Vrees en beven

Op een dinsdagmorgen ergens in januari 2007 begon om 9.15 uur het eerstejaarscollege van Oudemans waaraan ik verplicht was deel te nemen. Er hangt een aura van angst om dat eerste college heen: ouderejaars doen aan mythevorming over de boosaardige figuur Oudemans en zijn afgrijselijke wijze van denken. Achteraf snap ik deze angst zeer goed. Er is alle aanleiding om bang te zijn. Dit denken is op geheel eigen wijze agressief, aanvallend en bij machte om iemand tot de grond toe af te breken. Maar dat wist ik toen nog niet. De enige zin die ik heb onthouden uit dit eerste college is: 'Filosofie begint met een pathos en betreft een omkering van het gehele leven.'

In eerste instantie werd ik gerustgesteld door deze zin. In tegenstelling tot gefluister in de wandelgangen over reductie, destructie en afbraakwerkzaamheden, en evenals de rest van de slijmslakken op ons instituut, bleek ook Oudemans mij iets te willen *geven*. Met een zucht van opluchting stopte ik het pathos in de tas bij mijn andere cadeaus, één van de breinen-in-vitro en de best mogelijke wereld hierbij onherstelbaar beschadigend. Ik had te snel gerekend. In de vier jaren die volgden bleek de aard van dit pathos iets anders te zijn dan een gegeven fundering ter onderbouwing van een gesloten systeem. Dit pathos geeft zich slechts als een verlieservaring die enkel op kan komen in een confrontatie met de wereld waarin alles wat ik denk te zijn op het spel wordt gezet. Het woude waar deze confrontatie plaatsheeft: taal. Ik

moet maar eens op weg. Een kompas wijst naar het oosten, een wegwijzer toont een woord: reductie.

Lopen, lopen, lopen... stop!

De gang van de reductie is een gang in de zin van een wandelgang, maar toch ook weer niet. Een wandelgang klinkt zo luxe en zo vrij. De gang van de reductie is onherbergzamer dan een wandeling op vers asfalt, en dwingender. Duidelijk afgetekende gestalten en directieaanduidingen zijn hier schaars. Toch ben ik op één of andere manier uitgenodigd en loop ik graag. Op momenten dat het gaat, is het misschien als bij Hölderlin's jager:

‘Wo in den Tiefen / Ein Jäger gern lustwandelt / Mittags, und
Wachstum hörbar ist / An harzigen Bäumen des Isters.’
(Hölderlin, *Der Ister*)

Misschien is het ook niet als bij Hölderlin: de oriëntatiemogelijkheden ontbreken mij om te zeggen dat ik mij in het diepe ophoud. Misschien ook wel, om exact dezelfde reden. Op de weg van de reductie kom je heel wat *κολοσσοί* tegen, en meestal is hun *χάρις* niet goed. Zij doen zich aan als lijken, dode zielen, maar dit is een misleiding. Sterker: ik kan op deze weg wellicht *niets* tegenkomen. De lijken lopen mee met mij.

‘En dáár, aan uw linkerhand, ziet u het ego, ik geloof daterend uit 1641...’

Volgens mijn ingekapselde ego is het grootste *living corpse* dat ik heb aangetroffen op deze weg van de reductie het ego. Het ontwerpende en reflecterende ego is een wijze van bestaan die alles zich heeft opgenomen. De confrontatie met deze *mumbie* heeft een door mij niet bedachte omkering teweeggebracht, die door mij niet toereikend is toe te lichten.

Wel kan ik misschien nog iets zeggen aangaande de filosoof.

Ave Caesar, morituri te salutant!

De filosoof wisselt van toon. Het ene moment spreekt de filosoof wild en rusteloos, met handen, voeten, harde stem en op boosaardige toon. Een seconde later is de stem plots zacht, de toon bescheiden en het spreken verscholen als achter bomen in het donker. Hij heeft altijd gezegd dat filosofie nooit buiten de wereld kan staan. Er mag niet aan schuilkeldersemantiek worden gedaan, er mogen geen zolderkamerlampjes gaan branden, er mag geen warm plekje onder de wol worden gereserveerd. Toch is het spreken van de filosoof zelf steeds deels verhuld en indirect. Ook heeft hij altijd gezegd dat de filosofie nooit via overtuiging mag werken, niet op macht belust mag zijn. Toch is het spreken van de filosoof deels overtuigend en machtsbelust. Wat is de grond van deze steeds terugkerende verandering van toon en deze continue doorbreking van regels? Waarom steeds dit duidelijke schijnen en plotselinge verbergen?

A piece of information:

Het oude centrum van Rome is vandaag de dag een soort museum. Je kunt daar voor wat geld urenlang lekker aan godsbeelden en gevallen zuilen enzo snuffelen. Ik heb dit ooit een maand of drie gedaan. Eén van de dingen die mijn aandacht trokken was het volgende: er ligt in dat museum nog een oude weg, de *Via Sacra*, die van de keizerlijke woning op de Palatijn, onder het publieke Forum Romanum door, in het Colosseum leidt. Door deze weg kon de keizer het amfitheater bereiken zonder gezien te worden. Hij verdween uit zijn huis, bleef in de overgangstijd verscholen en verscheen vervolgens op zijn plek in de zon in het Colosseum. Een promotiestudent vertelde mij aldaar dat het Colosseum diende ter informering van het Romeinse volk. Dit spel van verschijnen uit het niets droeg bij aan de status van de keizer als afstammeling en uitverkorene van de goden. Dit blijde gebeuren kan aldus economisch worden geduid als een efficiënt machtsmiddel van de keizer om zijn onderdanen door middel van een list aan zich te onderwerpen. Tegelijkertijd wijst de keizer ook in de richting van een bepaalde ordening.

φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ⁸⁷

Hoewel de wijze van spreken en schrijven eenvoudig oogt, weet de filosoof zich aan het zicht van journalisten en wetenschappers te onttrekken. In onze tijd zijn de woorden van de filosoof weliswaar in overvloed te vinden op websites, in boeken en in andere documenten. Maar *lectio is selectio*, en de homo informaticus wordt al dan niet toereikend geïnformeerd over het onderwerp van zijn of haar interesse, bijvoorbeeld wat ‘zijn’ nou toch eigenlijk zou moeten wezen, en of Gods lijkje ooit gevonden is.

Voor wie of wat spreekt de filosoof? Voor wie of wat verbergt hij zich? Waarom zorgt de filosoof ervoor dat op het Forum Informaticum, het internet, geen foto van hem te vinden is? Waarom is zijn computer tot op de tanden bewapend tegen spionage? Waarom is een veelgehoorde zin tijdens de colleges: ‘ik ben als de dood dat dit uitkomt’, met de variant: ‘ik maak jullie dood als dit uitkomt’? De keizer verborg dat hij een gewone sterveling was. Verbergt de filosoof dit ook? Hij heeft er alle aanleiding toe, gezien de toestand waarin gewone stervelingen verkeren. Maar de keizer had belang bij de stervelingen, heeft de filosoof dat dan ook?

Is de filosoof dan als de kaartspeler die tegenover zich de winnende hand ziet opengaan, maar hardnekkig zijn kaarten gesloten houdt om het spel nog even op te houden en zijn verlies nog even uit te stellen? De andere spelers kijken misschien nog even verschrikt naar de filosoof: zijn hand is nog gesloten, maar na enige tijd zullen zij gewoon aannemen dat de filosoof verloren heeft en zal het spel zich hervatten. Nu is het zinloos om de kaarten gesloten te houden. Of is het de filosoof noch om de filosoof, noch om de stervelingen te doen? De wereld beschikte over natuurlijke ordeningen, harde scheidingen en de vermogens deze te kunnen blootleggen. De keizer maakte hier slinks gebruik van. Denken draagt vandaag de dag misschien de mogelijkheid in zich een verlies van deze wereld te kunnen ervaren. Misschien houdt

⁸⁷ Heraclitus, DK B 123.

de filosoof zich niet verborgen, maar houdt hij zich op met iets dat zich verbergt.

‘Zeg knullie, volg je het nog?’

De gedachte die de grond vormt voor wat de filosoof ‘grondig empirisch worden’ noemt, de gedachte dat de woorden niet van mij zijn en niet door mij te overzien zijn, ouder zijn dan ik en over mij heen reiken, is volslagen bizar, ook nu deze gedachte misschien enigszins is doorgedrongen. De *mumbies* van zo-even zijn geen ‘dingen’ die dood zijn of niet: het zijn *woorden*. Woorden kom je niet tegen. Zij vormen het bereik waarin pas sprake kan zijn van een ontmoeting. Deze gedachte, de gedachte dat ik niet denk, maar dat mij woorden toebedacht worden, breekt *alles* af waar de alledaagse manier van bestaan op gegrondvest is. Deze gedachte laat het denken kaal en verloren achter. Zij plukt het denken grondig kaal. Wat overblijft is een braakliggend terrein. Dit zou misschien een grondige grond kunnen zijn: een grond waaruit iets kan opkomen, emergeren. Waar een enkeling kan luisteren?

Und Wachstum hörbar ist?

DE GROTESKE REDUCTIE. OF: WAT IK VAN Oudemans heb afgeleerd

J. DE MUL



Tekst, beeld, spraak, communicatie, vriendschap, liefde en haat zijn gedigitaliseerde databestanden. Wie daarbuiten zoekt naar iets onberekenbaars, iets geestelijks, iets emotioneels, iets cultureels, die zoekt vergeefs en geeft nogmaals blijk van de aanzuigende werking van de grote reductie.'
(Echte filosofie, p. 16)

Niet zozeer als poging tot communicatie, uit vriendschap, liefde of haat, maar als eerbetoon aan 'Oudemans' denken' voldoe ik graag aan het verzoek om ter gelegenheid van Th.C.W. Oudemans' zestigste verjaardag een korte bespiegeling aan dat denken te wijden. Op het gevaar af daardoor in *filosofologisch* vaarwater te verzeilen, zal ik dat doen aan de hand van twee van de voorbeeldvragen die Haedewych van Kampen en Tomasz Edward Jaroszek bij hun uitnodiging voorlegden: 'Wat heeft u van Oudemans geleerd?' en 'Waar heeft Oudemans het bij het verkeerde eind?' In het geval van deze bijzondere jubilaris, zo zal ik betogen, raken deze vragen elkaar, zonder geheel samen te vallen. Dat is althans *mijn* ervaring.

'Filosofie', zo merkt Oudemans in het 'Denken en ervaren' geheten laatste hoofdstuk van *Echte filosofie* (p. 269) op, 'is niet het spreken *over* ervaring, maar spreken dat door ervaring getekend is – en blijft'. Filosofie is het ondergaan van ervaring. Hoe heb ik het denken van Oudemans ervaren? Hoe is mijn denken door Oudemans getekend?

De ervaring van Oudemans is, hoe nabij wij geografisch soms ook zijn geweest, steeds een *actio in distans* geweest. Ik ben geen 'leerling' van Oudemans; ik heb nooit colleges bij hem gelopen, hoewel ik in 1981 een doctoraalexamen filosofie afgelegde aan de Universiteit van

Amsterdam, waar hij een jaar eerder promoveerde bij Theo de Boer en Otto Duintjer.

Wel zijn de geschriften van Oudemans uit de jaren tachtig belangrijke navigatiekrachten geweest bij mijn tastende gang door de filosofie. Toen ik in 1983 in Nijmegen door Wouter van Haaften werd aangenomen om o.a. wijsgerige antropologie aan (ortho)pedagogen te doceren, deed ik dat aan de hand van Oudemans' (en R.D. de Jongs) in datzelfde jaar verschenen *Over de natuur van mensen. Inleiding in de filosofische antropologie*. Het boek was voor mij een gelukkig toeval: het knoopte zowel aan bij de Heideggeriaanse traditie waarin ik in Amsterdam door Jan Aler was ingeleid, als bij Wittgensteins filosofie, waarmee ik in Nijmegen indringend kennismaakte dankzij Wouter van Haaften (die in Leiden bij Nuchelmans was gepromoveerd op Wittgenstein). Bovendien werd ik gefascineerd door de soevereine wijze waarop Oudemans de denkbelden van filosofen als Heidegger, Wittgenstein, Plessner en Gehlen schijnbaar moeiteloos verbond met het dichterlijke woord – het boek opent met Sophokles' beroemde 'Ode aan de mens' – en de onderzoeksresultaten van empirische menswetenschappen, zoals evolutietheorie, ethologie en culturele antropologie. Het resultaat was een bijzonder rijk, maar tegelijkertijd van iedere illusie gespeend beeld van het menselijk bestaan. Deze inleiding voortekende niet alleen de verdere ontwikkeling van Oudemans' denken, maar tekende ook op blijvende wijze mijn filosofische ervaring.

Toen ik in 1985 onder leiding van Van Haaften aan mijn proefschrift begon dat, opgezet als een grondslagenonderzoek op het gebied van esthetische ontwikkelingstheorieën, uitmondde in een doordenking van Wilhelm Dilthey's onvoltooide *Kritik der historischen Vernunft*, zweefden mij enkele voorbeelden voor ogen. Behalve de dissertaties van Theo de Boer over Husserl en Otto Duintjer over Kant en Heidegger was vooral ook Oudemans' proefschrift *De verdeelde mens. Ontwerp van een filosofische antropologie* (1980) bijzonder inspirerend. Niet alleen als een rijke bron met betrekking tot de tradities waartoe Dilthey behoorde, maar vooral ook als voorbeeld van hoe men 'echte filosofie' dient te

bedrijven: geen geschiedschrijving om de geschiedschrijving, maar met het oog voortdurend op de zaak zelve gericht.

Een derde boek dat een belangrijke, zij het ambivalente inspiratiebron vormde was het door Oudemans samen met A.P.M.H. Lardinois geschreven *Tragic ambiguity. Anthropology, philosophy and Sophokles' Antigone* (1987). Hoewel ik veel leerde van de vaak briljante duidingen van de *Antigone*, maakte dit boek mij ook duidelijk waar onze *ervaring* uiteenging. *Tragic ambiguity* fungeerde voor mij vooral als een *aflerboek*, dat maakte dat ik, hoewel ik het latere werk van Oudemans met fascinatie ben blijven lezen, niet langer mee kon gaan in 'Oudemans' denken'. In dit boek maakte ik voor het eerst kennis met wat ik Oudemans' 'groteske reductie' zou willen noemen, de Heideggeriaanse neiging de rijkdom van wereld en leven te herleiden tot totalitaire categorieën.

Metafysica is het verlangen de bonte verscheidenheid der dingen te herleiden tot een enkelvoudig *archè*. Ook Heidegger en Oudemans blijven, hoezeer zij ook spreken van 'het wegvallen van de betekeniswereld van de metafysica' (*Echte filosofie*, p. 15), getekend door dit metafysische verlangen. In het bijzonder wanneer zij op totalitaire wijze spreken over de geschiedenis als een opeenvolging van epochen die worden gekenmerkt door een gesloten betekenis horizon.

In *Tragic ambiguity* komt dat verlangen tot uitdrukking in de massieve stelling dat de (post)moderne mens op geen enkele wijze meer toegang heeft tot de betekenis horizon van het tragische. Het tragische vormt 'een leemte in onze kosmologie, die zowel de kracht ontbeert om haar door te geven als om haar te elimineren' (*Tragic ambiguity*, p. 236). De *Antigone* van Sophokles ligt volgens de auteurs weliswaar ten grondslag aan de Europese cultuur, maar maakt anderzijds deel uit van een kosmologie die daar 'totaal vreemd' aan is. Hoewel de auteurs het blijkbaar voor mogelijk houden dieper door te dringen in de betekenis van de tragedie en de daaraan ten grondslag liggende, door hen als *verbonden (interconnected)* aangeduide kosmologie, achten zij het volstrekt onmogelijk om buiten de moderne *gescheiden (separative)* kosmologie te

treden die alle hedendaagse interpreten op fundamentele wijze heeft gevormd. Een beter begrip van de verbonden kosmologie kan ons volgens de auteurs dan ook niet helpen de moderne kosmologie te ondermijnen. Het hoogst bereikbare is het aanwijzen van de gaten in onze eigen kosmologie, die zelf op geen enkele wijze tragisch is of kan worden.

Ondanks dit radicale anders-zijn weten de auteurs dan toch ruim 250 pagina's te vullen met een beschrijving en interpretatie van de kosmologie die aan de *Antigone* ten grondslag ligt. Deze is volgens hen gebaseerd op een radicale ambiguïteit, die de kosmische orde draagt, maar tegelijkertijd voortdurend bedreigt: 'Wij geloven dat dit de fundamentele kwestie is waar het in de *Antigone* om draait: de dubbelzinnigheid van de menselijke en de goddelijke orde en de macht die aan deze ten grondslag ligt en haar tegelijkertijd ondermijnt' (p. 4). Anders dan Plato en de op zijn filosofie voortbouwende metafysische traditie, probeert Sophokles deze conflicten tussen de kosmische orde en de haar bedreigende ambiguïteiten niet te bezweren, maar ze juist 'in onvoorspelbare richtingen te vermenigvuldigen' (p. 4).

Oudemans en Lardinois gaan ervan uit dat iedere cultuur is gebaseerd op een reeks fundamentele onderscheidingen, bijvoorbeeld die tussen natuur en cultuur, tussen menselijk en goddelijk, leven en dood, mannelijk en vrouwelijk (p. 31). Wat niet gescheiden kan worden, is 'uncanny' of 'unheimlich' (p. 29). De moderne, gescheiden kosmologie onderscheidt zich van de tragische, doordat in de laatstgenoemde de onderscheidingen ambigu blijven – omdat daarin talrijke impliciete verbindingen verborgen zijn –, terwijl deze onderscheidingen in de eerstgenoemde een absoluut karakter krijgen (p. 32). In de strikte scheiding tussen natuurlijke en morele orde heeft de natuur geen morele betekenis en de moraliteit geen natuurlijke basis. Waar een bliksem in een verbonden kosmologie niet alleen een natuurverschijnsel is, maar ook een actie van een godheid, daar behoren het natuurlijke verschijnsel en de godheid in een gescheiden kosmologie tot radicaal verschillende domeinen. De incommensurabiliteit van de tragische en moderne betekenis horizon wordt via een lange reeks minutieuze

interpretaties van koorzangen en episodes van de *Antigone* keer op keer benadrukt. De uiteindelijke conclusie die de auteurs trekken verrast dan ook niet: 'We kunnen enkel zeggen dat de *Antigone* deel uitmaakt van ons diepste wezen, maar dat zij tevens buiten ons bereik ligt. Het is een leegte in onze kosmologie, die de kracht mist om haar door te geven of te verstoren. Ons onvermogen dit gat in onze kosmologie te ervaren is geen tragedie, omdat ons gescheiden leven *ontragisch is*' (p. 236, curs. JdM).

Zonder afbreuk te willen doen aan de vaak briljante uitleg van de *Antigone* roept de radicale scheiding die Oudemans en Lardinois aanbrengen tussen de verbonden kosmologie van de tragedie en de gescheiden kosmologie van de moderniteit toch een aantal vragen op. Hoewel zij met een beroep op Wittgensteins notie van familiegelekenissen een essentialistische opvatting van culturen afwijzen, onderstrepen dat ook de Europese cultuur nog trekken van een gebonden kosmologie vertoont (p. 33), en erkennen dat sinds Hegel de tragedie steeds een belangrijke rol heeft gespeeld als kritische toetssteen van de moderne kosmologie (p. 43), stellen zij op cruciale punten van hun betoog de verbonden en gescheiden kosmologie als monolithisch opgevatte horizonnen radicaal tegenover elkaar.

Nog afgezien van het feit dat die massieve tegenstelling moeilijk te rijmen valt met hun erkenning van de overlap, de continuïteit en de terugkeer van de ervaring van het tragische, zou deze radicale tegenstelling, indien zij waar zou zijn, de hele interpretatieve onderneming van Oudemans en Lardinois onmogelijk maken. Zoals Dilthey heeft opgemerkt, speelt het interpreteren zich altijd af in het brede gebied tussen volkomen vreemdheid en volkomen vertrouwdheid. In het eerste geval is begrip in het geheel niet *mogelijk*, in het tweede is zij in het geheel niet *nodig*. Inzake de ontwikkeling van het tragische is interpretatie nodig, omdat we daar zowel te maken hebben met continuïteit als discontinuïteit. De werkelijkheid is weerbarstiger dan het woord.

De totalitaire denkwijze van Oudemans komt in latere werken zoals *Echte filosofie* (2007) bij uitstek tot uitdrukking in zijn denkbeeld van ‘de grote reductie’, die tot uitdrukking komt in de mathematisering en mechanisering van het wereldbeeld. De ‘grote reductie’ is bij Oudemans geen mensenwerk, maar een radicale ‘omwenteling van een betekenishorizon en van de woorden die haar uitmaken’ (p. 15).

Werd Oudemans door zijn schatplichtigheid aan Heidegger niet geheel ten onrechte diens ‘buikspreker in Nederland’ genoemd, in zijn latere werk is hij ook nog de buikspreker van Darwin, meer in het bijzonder van het platte, reductionistisch darwinisme van Dawkins en Dennett. Bleef de eerste mechanische revolutie (Descartes) nog beperkt tot de levenloze natuur, met Darwin is ook de levende natuur, inclusief het menselijk denken, in de greep gekomen van louter ‘variatie en selectie [...] volgens algoritmische processen’ (‘Darwinistische robotica’, p. 5):

‘De mechanisering van de wereld, aangevuld met de darwinistische variant daarvan, noemt Dennett *universal acid*.

Dat is zwak uitgedrukt.

Wat mij tot een mens maakte raakt in de *melting pot*: vrije wil, historiciteit, het intermenselijk verkeer, zelfstandig nadenken, persoonlijkheid, ethiek. Ik ben een slaapwandelande vleesrobot (Dawkins), ingebouwd in mijn *extended phenotype*.

De bestaande filosofie staat machteloos en sprakeloos tegenover dit universele zuur. Zij verschrompelt onder het geweld ervan.’

(*Echte filosofie*, p. 22)

Dat er in de afgelopen eeuwen in de westerse cultuur een mechanisering, informatisering en darwinisering van het wereldbeeld heeft plaatsgevonden, valt niet te ontkennen. En dat binnen dat moderne wereldbeeld een sterke neiging tot een (metafysisch) reductionisme bestaat, is evenmin te loochenen. Maar het merkwaardige is dat Heidegger en Oudemans in hun geschriften het ‘greedy reductionism’ (Dennett) in de moderne wetenschap en technologie *at face value* nemen. Terwijl dit reductionisme in de biowetenschappen zelf met het voortschrijden van het inzicht in de

complexe samenhang van genen, weefsels, organen en omgeving steeds meer terrein verliest (zie bijvoorbeeld Dennis Noble, *The music of life. Biology Beyond Genes*, 2006), en zelfs een *hardliner* als Dawkins de grenzen van de reductionistische metafoor van de ‘selfish gene’ erkent.

In een wetenschap fungeert een reductionistische metafoor vaak als een heuristische fictie, die het onderzoek stuurt en vooruit helpt. Vanuit een dergelijk perspectief kan het dus nuttig zijn alle levende processen en zelfs bewustzijnsverschijnselen te reduceren tot louter mechanische processen. Maar het is een metafysische illusie te denken dat met een dergelijke heuristische reductie de werkelijkheid ook adequaat wordt gevat. En dat is vooral kwalijk omdat het de bonte verscheidenheid van wereld en leven niet *tekent*, maar op groteske wijze *vertekent*.

Beweren dat in ‘de epoche van de eenvormigheid’ alles gereduceerd wordt tot een ‘variatie en selectie volgens algoritmische processen’ en dat om die reden iedere onderscheiding (zoals die tussen natuur en geest), ‘in indifferentie verzinkt’ (*Echte filosofie*, p. 21), is net zoiets als beweren dat alle teksten die ooit geschreven zijn indifferent zijn, omdat ze stuk voor stuk bestaan uit een (re)combinatie van lettertekens. Dat is een inderdaad een waarheid als een koe. Helaas zijn in deze nacht van de indifferentie alle koeien zwart. Het is een waarheid, waarmee – als het daarbij blijft – uiteindelijk niets wordt gezegd. Oudemans zal daar niet wakker van liggen, omdat hij al lang ‘afscheid tegen de wereld’ heeft genomen (*Echte filosofie*, p. 281).

De grote reductie is geen epochaal gebeuren, maar een groteske denkfiguur. Het is een fascinerende denkfiguur, dat moet gezegd, en zoals iedere reductie heeft deze figuur heuristische waarde. Oudemans’ denken daagt ons uit onze plaats in een in toenemende mate (bio)technologisch wereld te overdenken. Dat hij daarbij talloze zelfgenoegzame illusies, die we omtrent onszelf en de wereld koesteren, ontmaskert, maakt de kracht van zijn geschriften uit. Denken dat de grote reductie meer is dan een denkfiguur is echter misschien wel de grootste illusie, die meer zegt over Oudemans dan over de wereld.



Philosophie kann Folgen haben für das, was du tust, und für den, der du selbst bist – so schwerwiegende, dass du rückblickend den, der du vorher warst, kaum wiederer kennst.

Die Gedanken des Professors aus Leiden, die zunächst nur vermittelt zu mir gelangten, zogen mich sofort in den Bann. Das waren Angriffe auf mein metaphysisches Weltgebäude, in dem ich mich bequem eingerichtet hatte. Ich musste dieses Denken entweder vehement ablehnen oder mich auf Gedeih und Verderb darauf einlassen.

Das Konstrukt krachte zusammen. Ich verwarf alles, was ich bis dahin zu wissen und zu sein glaubte. Wurde zur Überlebensmaschine. Fand mich in der neuen, darwinistischen Welt wieder. In diesem Augenblick konnte ich ahnen, was eine philosophische Erfahrung ist.

Ich begann ein Philosophiestudium in Deutschland – und fand keine Spur echten Philosophierens. Mein Studium verkam zu einem Scheinstudium im doppelten Sinn: zum Schein studieren und Scheine sammeln.

Währenddessen las ich lieber *Echte Philosophie*, dieses erste Konzentrat der *gründlichen Empirie*. Ich fing an, das Buch zu übersetzen, unwissend, wie viel Arbeit mich erwarten würde, lehrreiche jedoch!

Oudemans ruht sich nicht auf seinen vermeintlichen Werken aus. Unermüdlich geht er seinen Denkweg. Mehr und mehr wird sein Schreiben gekennzeichnet durch das methodische Ausweichen und Abschiednehmen, durch Reduktionen, Parataxen, Lücken, unvermittelte Brüche – rhythmisch antwortend auf das, was heute ist.

Wer wäre ich, das zu beurteilen? Müsste man nicht verstummen angesichts der Kraft dieses Denkens? Dieses Denken spricht für sich selbst.

**OUDEMANS: VAN BOVENMENSELIJK
NAAR INHUMAAN**
C.A. VAN OOSTERHOUT



‘Zo! Ben je al failliet?’. Met die woorden ben ik jarenlang steevast door Oudemans begroet. Hij zei het niet uit kwaadaardigheid, integendeel. Oudemans ‘rommelt in woorden rond’, zoals hij dat zelf ooit noemde: zo ook in mijn ‘ondernemerschap’ (ik ben kunsthandelaar). Hij wroet in namen, identiteiten, ervaringen, zowel die van anderen als de zijne. Oudemans houdt ze tegen het licht, speelt ermee, en sleutelt eraan. Een welgeplaatste *uppercut* hoort daarbij, zo af en toe. Maar Oudemans geeft de voorkeur aan geplaag en geprik. Zo sta ik in collegeprotocollen altijd als ‘Pedro’ vermeld, en nooit met mijn eigen naam. En ben ik een ‘*infans*’, die niet kan spreken of schrijven – geheel anders dan de manier waarop ik mijzelf graag zie. Als ik spreek of schrijf, ben ik te ‘zangerig’, aldus Oudemans, en raak ik ‘weggezongen’. Ook reken ik mezelf graag rijk, ben ik aartslui en lees ik nóóit een boek. Eén keer ben ik ‘de *Golden Wonder Boy*’ genoemd, want denken kan ik niet, maar rokkenjagen des te beter (ik ‘krijg iedere vrouw in bed’ – was het maar waar). En zo kan ik nog talloze andere voorbeelden noemen.

Oudemans hoopt heus niet dat ik failliet ga. Ook op al die andere manieren probeert hij me geen beentje te lichten, laat staan *knock out* te meppen. Het gaat om iets heel anders bij dat ‘rondrommelen in woorden’ van hem. Alles wat mensen – ik dus ook – zeggen, doen of ervaren is altijd al semantisch doortekend: die doortekening naar voren halen is waar het Oudemans om gaat. Pas dan wordt het empirisch. Zelf noemt hij dat ‘het maken van een semantische kwartslag’. Als dat lukt, gebeurt er iets merkwaardigs. Het is alsof er een wind opsteekt: ik zeg dit op het gevaar af weer zangerig te worden. Wat is die wind? Wat doet die met mij? Wat doet die met hem? Waar voert die je naartoe? ‘Nergens heen’, zou Oudemans waarschijnlijk antwoorden op die

laatste vraag. 'Je drijft er misschien een tijdje op, en vervolgens donder je weer keihard naar beneden. Iedere keer weer.'

Is dat laatste nou wel zo? Zegt Oudemans dat je na iedere kwartslag *weer helemaal opnieuw* moet beginnen? Als dat zo is, ben ik niet alleen nu een *infans*, maar zal ik dat altijd blijven. Eerlijk gezegd is dat sowieso waarschijnlijk. Een stuk onwaarschijnlijker is dat Oudemans zélf ook nog een *infans* is – dat is wel het allerlaatste wat ik van hem zou zeggen. In de bijdrage van mijn beste vriend aan deze bundel wordt Oudemans 'ongenaakbaar' genoemd: en inderdaad heeft Oudemans iets ongenaakbaars. Niet bepaald een *infans* dus. Aan de andere kant – dat is mijn ervaring – heeft Oudemans ook iets heel 'kwetsbaars', en 'gevoeligs'. Dat wil niet zeggen dat hij zich regelmatig, bij maneschijn en/of romantisch flakkerend kaarslicht, 'begeeft in tedere *Ich-Du* verhoudingen' (ik citeer, en wie Oudemans kent hoort hier de toon). Het gaat om een heel ander soort gevoeligheid. Hoe breng ik de twee kanten van Oudemans samen, zijn ongenaakbaarheid en zijn kwetsbaarheid? Welke woorden zijn mij hier gegeven?

Nog een voorbeeld van dat 'rondrommelen'. Onlangs is mijn afstudeervariant 'filosofie van de kunstgeschiedenis' opgegaan in 'filosofie van de humaniora'. Waarop Oudemans naar de coördinator van de betreffende variant toe stapte met de vraag: 'En mogen *inhumanen* daar ook aan meedoen?' Waarmee hij in de eerste plaats op zichzelf doelde. Wat is het 'inhumane' aan Oudemans? Wellicht kan dit woord mij een aanwijzing geven naar wat zijn ongenaakbaarheid én zijn kwetsbaarheid omgeeft. Dat inhumane heeft iets te maken met de wind die hij laat opsteken, en dus met de semantische kwartslag. Hier ga ik echter niet rechtstreeks in op dat inhumane. En om te voorkomen dat de zanger in mij weer de boventoon gaat voeren, ga ik mijn mond houden over die wind. Wel ga ik proberen een semantische kwartslag te maken. Ik ga een poging wagen de rollen om te draaien, en 'rondrommelen' in de woorden die de identiteit van *Oudemans* omgeven. Laat ik *zijn* ervaring – zoals *hij* die verwoordt – eens tegen het licht houden, er een beetje mee spelen, eraan sleutelen. Misschien steekt de

wind dan vanzelf op. Prikken en plagen laat ik achterwege, want ook daarin raak *ik*, ten aanzien van Oudemans althans, te snel weggezongen, zo weet ik uit het verleden.

In 2002 togen we met een groep studenten naar het Duitse Halle, waar Oudemans tijdens een congres als spreker zou aantreden. Samen met mijn beste vriend verbleef ik in het hotel waar ook Oudemans een kamer had. Gedrieën vertrokken we die avond in een huurauto naar het restaurant waar we de overige studenten zouden treffen. Oudemans kroop achter het stuur. Er ging al snel iets mis: we reden verkeerd. De auto moest worden gekeerd, de versnellingsbak schakelde stroef, er was weinig ruimte om te draaien. Even zaten we klem, maar het was een situatie waaruit iedere automobilist zich had kunnen redden. Wellicht met het nodige gevloek. Zo niet Oudemans. Tot mijn schrik begon hij te roepen: 'Ik kan het niet! Ik kan het niet!'. Even hoopte ik dat het een grap was. Maar dat was het niet.

Ik was ontzet. 'Ik kan het niet!' Oudemans die iets niet kan? Oudemans kon in mijn ogen alles! Je kon het zo gek niet verzinnen. Niet alleen wist hij alle filosofen uit te spellen zoals alleen hij dat kan, met inbegrip van iedere komma. Oudemans had eigenhandig zijn hond gecastreerd, thuis op de keukentafel, gewoon met een mes en een lepel. Hij had de zware houten balkenconstructie van zijn boerderij zelf aangelegd, dat had 'ie me ter plekke laten zien. Oudemans kreeg regelmatig rechtszaken aan zijn broek: hij won ze allemaal, zelfs van de overheid. Oudemans kende de gehele wereldliteratuur op zijn duimpje: die had hij in zijn jonge jaren doorgespit, 's nachts, terwijl hij overdag studeerde of zakken sjouwde in de haven. Hij had zelf de drukproef van de Spaanse vertaling van *De Nooit Ondergaande Zon* gecorrigeerd – het had net zo goed een Chinese vertaling kunnen zijn, hij zou het hebben klaargespeeld.

Oudemans had in mijn ogen *bovenmenselijke* proporties aangenomen. Oudemans was *larger than life*, een 'Juggernaut' zoals hij dat zelf zou noemen (al zou hij dat woord nooit op zichzelf toepassen).

Maar dat hield die ene avond op.

In de daaropvolgende jaren heb ik mij suf gepiekerd over Het Voorval. Ten tijde van Halle gaf Oudemans college over het sociaal darwinisme. In dat college kwamen Hobbes, Nietzsche en Matt Ridley aan de orde. Maar de hoofdrolspeelster was de natuur. Die was geen ‘Ezeltje Schijtgeld’ dat maar uitkeren bleef, geen *Riesentankstelle*, en ook niet naadloos omsloten door het Ene Hotel van Glas en Beton. Maar: ‘te groot’. De uitroep ‘Ik kan het niet!’ was Oudemans’ antwoord op dat ‘te groot’ – zoveel kon ik nog wel zien. Maar... Een auto die je niet goed van z’n plek kreeg? Hoe kan dát nou te groot zijn?

Enkele jaren eerder stelde een student de volgende vraag aan Oudemans: ‘Kun je op filosofische wijze een boterham met pindakaas eten?’ Ik dacht: nee. Een boterham met pindakaas is een boterham met pindakaas. Het eten daarvan staat in dienst van de overleving. Het is en blijft het opheffen van een schaarste-ervaring – dat gekauw en gesmak en geslik. Een door-en-door replicatieve handeling. Je moet er niet meer van willen maken dan het is.

Ik begon mij af te vragen of Oudemans een ‘geste’ had gedaan met zijn ‘Ik kan het niet!’. Had hij geprobeerd een ordinaire schaarste-ervaring te *sublimeren* tot iets filosofisch?

Oudemans was dus niet bovenmenselijk. Zoveel was gebleken. Hij was niet verheven boven het gewemel van gewone stervelingen. Hij was kwetsbaar. Ik had het kunnen weten. Oudemans doet immers allerlei ‘gewone mensendingen’. Hij is getrouwd. Heeft kinderen. Een huis. Een auto. Een baan, waar geloof ik zelfs een heuse CAO aan vastzit. En is behalve docent ook ondernemer. Hij kijkt televisie, luistert naar muziek, ziet voetbalwedstrijden, en leest de krant. Misschien doet hij weleens boodschappen.

Net als ieder mens dat doet. Of toch niet?

De schaarste-ervaring kon Oudemans onmogelijk vreemd zijn. Die ‘gewone mensendingen’ leken immers, net als die boterham met pindakaas, door-en-door replicatief. Kon iemand die niet bovenmenselijk is, dan wél inhumaaan zijn?

Pas later ben ik gaan zien dat er een verschil is tussen bovenmenselijk en inhumaaan. Dat wie inhumaaan is, juist niet bovenmenselijk is. En dat wie niet bovenmenselijk is, toch inhumaaan kan zijn. Daarvoor heb ik twee redenen. De eerste is methodisch van aard, de tweede ‘biografisch’. Om met de laatste te beginnen: in een gesprek over mijn vermeende ‘rokkenjagerschap’ – daarin ‘rondrommelend’ – kwam Oudemans met een gedachte. Welke dat is, blijft tussen hem en mij. Maar naar aanleiding daarvan begon ik te vermoeden: als iemand filosofisch een boterham met pindakaas kan eten, is het Oudemans wel. En daarmee zou zijn ‘Ik kan het niet!’ tóch filosofisch zijn, en géén geste.

Nu de andere reden. Het ‘filosofisch eten van een boterham met pindakaas’ heeft alles te maken met de semantische kwartslag. Deze is onderdeel van de filosofische methode. Ik ga niet beweren dat *ik* weet wat die methode behelst. Wel herinner ik mij het volgende, uit een college dat Oudemans ooit gaf over *Sein und Zeit* (ik parafraseer op basis van collegedictaten): ‘Je begint met een ervaring. Die verwoord je. Deze verwoording roept hopelijk een nieuwe ervaring op, die je ook weer verwoordt. En zo ga je verder: ervaren-verwoorden-ervaren-verwoorden, enzovoort.’ Ik voeg toe: met steeds weer een kwartslag ertussen.

Wat ik lange tijd niet zag, was dat er tussen datgene wat als schaarste-ervaring begint en de uitroep ‘Ik kan het niet!’ een *heel lange weg* ligt van ervaren-verwoorden-ervaren-verwoorden enzovoort, met allerlei kwartslagen ertussen. Wat zich in Halle in een mum van tijd voor mijn ogen afspeelde, was geen sublimatie van een schaarste-ervaring tot een ‘te groot’. Het was geen *wishful thinking*. Ik zag niet hoeveel jaren moeizaam opgebouwde filosofische empirie toen hun werk deden. En *hoe serieus* je ‘nieuwe ervaring’ hier moest nemen.

Inmiddels vraag ik mij het volgende af. Wat nu als Oudemans in Halle geen filosofisch hersenspinsel probeerde op te leggen aan een schaarste-ervaring, maar de omstandigheden zo *ervoer* als hij zei? Geen schaarste-ervaring had waar hij pas in tweede instantie iets filosofisch van maakte, maar de situatie *meteen* als ‘te groot’ op hem af kwam? Dat hij in zijn uitroep op *directe* wijze blijk gaf van zijn gevoeligheid? Dan zou dat betekenen dat zijn ervaring zich *getransformeerd* heeft.

En precies dáárin zou weleens het inhumane van Oudemans gelegen kunnen zijn. Het verschil tussen bovenmenselijk en inhumaan is dat de inhumane niet boven de ervaring staat, maar dat zijn ervaring, vanuit semantische kwartslagen, getransformeerd raakt. De inhumane is dus wel kwetsbaar, gevoelig. Maar op een geenszins voor de hand liggende manier.

Ik vermoed: het *denken* heeft aldus *sporen* nagelaten in de levensweg van Oudemans. Die sporen zijn geen ‘trauma’s’ zoals Jan en alleman die oplopen, maar semantische sporen. De studenten, promovendi en collegae die hem van dichtbij meemaken, merken hoe dan ook dat Oudemans, de inhumane, allerlei ‘gewone mensendingen’ doet, maar altijd op een volkomen andere manier dan jij en ik. Ook hij ‘dondert’ nog weleens neer (naar eigen zeggen) – maar ik geloof niet dat Oudemans dan weer helemaal van voren af aan moet beginnen.

Het leren zien van het verschil tussen bovenmenselijk en inhumaan is belangrijk voor mij. Zangerig als ik ben, geloof ik graag aan het bovenmenselijke. Dat ik Oudemans aanvankelijk zag als bovenmenselijk, lag niet aan hem, maar aan mij, de *infans*. Het zegt iets over mijn eigen gevoeligheid, en kwetsbaarheid. Het zegt iets over de wijze waarop mijn ervaringen en verwoordingen doortekend zijn. Ondertussen merk ik dat er een spoor aan het ontstaan is in *mijn* leven. Er is iets aan het omslaan, ervarend-verwoordend-ervarend. Mijn hang naar bovenmenselijkheid begin ik achter me te laten. Ik begin, heel misschien, iets van onmenselijkheid te beseffen. En dat zou weleens kunnen betekenen dat ik een stapje heb gezet in de richting van empirisch worden. Met dank aan een *inhumane*.

NICHT GEHALTEN

B.J. OUWEHAND



Het maakt niet uit hoe groot de weide is, of hoe groen het gras. Vroeg of laat staan alle koeien tegen het schrikdraad. Daarom moet er ook spanning op dat schrikdraad staan, want anders staan al die koeien er de hele dag tegenaan te leunen. Dat is ook goed te begrijpen van die koeien, want eigenlijk zijn we allemaal van die koeien, die tegen een schrikdraad aan staan. Aan koeien kun je daarom zien wat leven is. Leven is namelijk maar één ding: meer leven. Altijd maar meer. Niet omdat dat moet voor één of ander doel, en niet omdat dat zin heeft of omdat er de wil achter steekt van ons dan wel van één of andere goddelijkheid. Niet omdat er überhaupt gewild wordt door koeien of door andere zaken in de wereld. Als machines, als opgeworpen mechanica, als veredelde wegwerpcamera's zonder schepper, genialiteit, of gedachte staan de koeien tegen het schrikdraad. De koe is slechts gericht op één ding: vooruit, naar de toekomst. Jongens, we moeten verder. De tijd dringt. De machine moet draaien. Waarheen? Maakt het uit? Overal heen!

De koe kan niet anders. Hij kan niet terug, hij kan niet stoppen. Hij wordt opgejut, gedwongen en aangedreven. Door wie? Door niemand. Door wat? Door een stuk biochemische syntax dat zich niet bekommert om de koe. Dat stuk biochemische syntax gooit er nog weleens honderd tegen dat schrikdraad, dat maakt dat stuk biochemische syntax helemaal niets uit. Voor die éne koe tien andere. Eén koe is zelfs helemaal geen koe, dat is eigenlijk slechts een halve koe. Stapel ze maar op tegen dat schrikdraad. Waarom moeten die koeien dan tegen dat schrikdraad? Omdat leven zo is: leven is onverbiddelijk méér leven en niets anders. En als die koe dat niet moest doen van dat stuk biochemische syntax, dan was de koe dood. Want een leven dat stopt, dat is de dood.

Op een dag zei de doctor: 'Jongens, is dat nu niet gek, daar bij dat draad? Is dat niet merkwaardig? Ze staan daar maar, het is om gek van te worden en toch doen ze dat! Weet iemand hoe dat zit?'.

Meestal is het op zo'n moment even stil. De meesten weten ook niet wat ze moeten zeggen als de koeien weer tegen het schrikdraad aan staan. De meesten zien het nu pas voor het eerst, de meesten hebben er ook slechts tien colleges over gevolgd. En dan begrijp je nog helemaal niks van koeien. Dat kan je ook eigenlijk niemand kwalijk nemen, want een koe valt ook bijna niet te begrijpen.

Soms zegt er dan eentje: 'Is de koe soms gestuurd door een replicant?'. Nu, dan worden we verdrietig. De koe is gestuurd, dat klopt, en nog wel door een replicant: helemaal waar, bravo. Maar als we halve waarheden gingen verkopen, waren we al rijk. Een dubbeltje voor elke halve waarheid en je hoefde nooit meer naar koeien te kijken. Dan lag je nu in de zon te bakken op Mallorca alsof je het geluk zelf uitgevonden had. Natuurlijk is de koe gestuurd door een replicant – zover waren we al. Maar we hebben geen tijd om de boel te laten verzanden. In alle ernst, is dat alles wat je kunt melden met betrekking tot de koe? Er valt veel meer over die koe te zeggen. En dat was nu juist waar we bij wilden nadenken. Hoe zit het nu?

Meestal is het dan wederom even stil. De meesten hebben wel gehoord dat het ooit in Keulen donderde, maar het is nog niet zo makkelijk. Iets zeggen, dat doe je niet zomaar, dat valt vies tegen. Je kunt wel iets zeggen, maar je kunt beter bij die koe proberen na te denken. Hoe zat dat ook al weer? En hoe doe je dat eigenlijk, *nadenken*? Dit kun je ook niemand kwalijk nemen, want je zit al met je neus op dat schrikdraad.

Soms zegt er dan eentje: 'Alles menschliche Verhalten zu Seiendem als solchen ist in sich nur möglich, wenn er das Nicht-seiende als solches zu verstehen vermag.' (*Sein und Zeit*, p. 42)

Nu dat zit in de richting. Iemand heeft iets zitten lezen. Alleen jammer dat 'ie zo kleddert. Alsof we mest aan het verplaatsen zijn. Nee,

eigenlijk is dit ook maar half, maar het helpt wel iets. Je zit met je neus op dat schrikdraad, dat is waar! We zitten allemaal verliefd naar die koe te kijken, de koe die tot de zijnden behoort wel te verstaan. Maar kan iemand het dan nog een beetje behoorlijk zeggen? Het is hartstikke uitwendig om zo over de koeien te praten. Jongens, kop op! Ze staan daar bij het hek. Het ligt midden op tafel, op het puntje van iedereens tong. Je hoeft het alleen nog te zeggen. Trek nu eens je neus van dat schrikdraad vandaan. Dan valt het allemaal wel mee. Wie het weet die mag het zeggen!

Meestal is het dan rumoerig. Iedereen weet ervan, ook al valt het niet te begrijpen. Je kunt moeilijk beweren dat dit je ontgaan is. Heb jij nooit gehoord van de koe? Jongens, die koe staat bij dat draad en hij... Ja, het is om wanhopig van te worden. Kan niemand dan zeggen hoe het met die koe zit? Het is niet zoals bij het hert, dat kan ik je wel vertellen. Een hert is immers een hert. En het ligt in de grammatica, als je het Duits behoorlijk vertaalt tenminste. Als dat je lukt, komen we misschien iets verder.

Soms zegt er dan eentje: 'De koe is er ook niet.'

Ha, eindelijk, de koe is er ook niet. Eindelijk zijn we gelukkig. Zo zit het met die koe, die is er voor jou wel, maar ook weer niet. Niet of nog niet? Nu moet je de zaken niet gaan lopen verwarren. Je ziet pas op welke manier die koe *is* als je ziet dat die koe er óók *niet* is. De koe is er ook *nóg niet*: dat zie je aan dat schrikdraad. Hij is er ook al niet méér, want zo'n koe, bij dat draad, dat is slechts een halve koe. Maar je moet er niet iets raars van gaan maken. De koe is er namelijk pas, als 'ie er ook niet is. Zo zijn koeien nu eenmaal. Doe!

DE PAUW VAN PEKELA
N.G.J. PEETERS



Buiten evolueren eiken met een hinderlijke nadruk. Lichtbanen kondigen de zonsopgang aan. Oplaadbare stoomsijzen fluiten wijsjes in het bladerdak en een mechanisch briesje ruist door de takken.

Menno wordt tegen het portier geduwd als de wagen plots afslaat. De oprijlaan is smal en wordt slechts zwak verlicht door een speciaal soort maïs. Hij haalt zijn neus op als het portier wordt geopend. De penetrante stank van frisse lucht komt hem tegemoet.

Voor de deur schrikt Menno op van een opgezette haas met daarnaast een kool. Een man met een vilthoed blokkeert zijn entree.

‘Mijn excuses, de vos is ons ontglipt, omdat de deur hier niet wordt vergrendeld. Treedt u binnen; de capo verwacht u in zijn werkvertrek.’

1. *Treibhaus*

*I feel too often like a peacock admiring his tail.*⁸⁸

Menno legt voorzichtig zijn pen voor de tweede keer naast zijn schrift als Bruska opnieuw opstaat en in korte passen zijn werkvertrek op en neer loopt.

‘U bent toch oplettend?’

Menno duwt voorzichtig tegen het uiteinde van zijn pen en zoekt naar een antwoord.

‘Tsja... Ik weet niet waar u een zwarte brillenkoker gelaten heeft.’

Menno fluistert ‘*Kausalitätstyrranei*’; Bruska praat echter op afgemeten toon verder:

‘Nee, natuurlijk niet. Ik las dat u een verzorgde jongeman was? Aan uw postuur te zien wordt hier duidelijk niet fenotypisch gefokt. Maar geen zorgen: de koker ligt voor je neus, ‘bedankt’. Heb je braaf gelezen wat er is opgegeven?’

⁸⁸ C. Darwin, *The life and letters of Charles Darwin - Volume I*, p. 227.

Menno knikt instemmend.

‘Goed zo! Dus wat is de betekenis van luxe? Dat je veel kan betâl’n? Of wil een Hollandse knul liever grondbezit, of oorlogsbuit?’

‘Een overbodige vraag, dunkt me: kijk waar we ons ophouden.’
‘Als het geld betreft hebben wij niet te klagen. Wij handelen de zaken netjes af en bevestigen dat met een ‘lieve’ brief aan een onbekende Oom Wout. Die beheert een landgoed in *Ostfriesland*: hij heeft daar een aantal ondernemingen waar men iets plant. Maar dat was niet de vraag. Heb je nog nooit stilgestaan bij de luxe die je om je heen ziet? Ben je te vertrouwd met de strakke vormen van de Randstad?’

‘Maar waarom spreken van luxe? Alle organismen hebben te maken met schaarste. Schaarste is de *grondervaring* van het darwinisme. Precies zoals Darwin zegt: ‘We behold the face of nature bright with gladness, we often see superabundance of food; we do not see, or we forget, that the birds which are idly singing round us mostly live on insects or seeds, and are thus constantly destroying life.’ Geen schaarste, geen strijd om het bestaan.

Kijkt u even door het raam: die vijver is tot de nok toe gevuld met algen. In de natuur is slechts sprake van schaarste. Een noodzakelijke confrontatie met de valbijl van natuurlijke selectie. Elk organisme is afgestemd op zijn omgeving en vormt zo een antwoord op de toestand van schaarste.’

‘Ja, kijk naar die algen. Ik heb eens zo’n algje in de *Ostsee* gegoooid. Daar liggen die grenzen totaal anders. Daar drijft nu inmiddels een algenkolonie ter grootte van Duitsland. We leven toch in een *Treibhaus*? Een kas met veel wildgroei en weinig besnoeiing, zou Oom Wout zeggen.’

‘Maar uiteindelijk is de aarde begrensd, en haar grondstoffen zijn dat ook.’

‘Natuurlijk: de valbijl van schaarste hangt ons boven het hoofd. Maar ook dat wil nog niet zeggen dat er geen sprake is van weelde. Hoe verklaar je anders de pauwenstaart of het hertengewei?’

Bruska snijdt een grote homp kaas af en legt deze op een klein stukje scheepsbeschuit. Hij wijst naar een hertenschedel met een groot gewei aan de muur en praat met volle mond verder.

‘Zie je die opgezette kop met pronkuitstalling aan de muur? Dit hert heeft bepaald weinig geluk in het huwelijk gehad. Aan het formidabele gewei te zien was het een rokkenjager. Al bleken die geweien uiteindelijk niks niet handig tegen geweren.’

‘Ja, natuurlijk. Maar seksuele selectie is evengoed onderdeel van de strijd om het bestaan. Darwin wijst ons op deze tweeledigheid: ‘I should premise that I use the term Struggle for Existence in a large and metaphorical sense, including dependence of one being on another, and including (which is more important) not only the life of the individual, but success in leaving progeny’.

‘Maar wat staat hier?’

‘Organismen voeren een strijd om het bestaan die in het teken staat van overleven én voortplanten.’

Bruska trommelt met zijn vingers op de brillenkoker.

‘Maar knul, dat is gewoon grote kolderkoek; probeer nu eens te lezen! Darwin zegt dat wij de strijd om het bestaan *metaforisch* moeten begrijpen. Oftewel: die strijd om het bestaan is gelul. Het darwinisme betreft uitsluitend de verschillen in vermenigvuldiging en de gevolgen daarvan. De verschillen zijn niet alleen voortgekomen uit een confrontatie met de omgeving, maar kunnen ook het gevolg zijn van fenotypische eigenschappen die door de andere sekse aantrekkelijk worden gevonden: seksuele selectie.’

Menno volgt met zijn vinger het citaat.

‘Nou, op een gegeven moment ontstond er echter een reuzenhert met een gewei dat een spanwijdte had van drie meter, dat bleef vastzitten in de dichte begroeiing. Al die *bumbug* belet het overleven. Is dit niet voldoende om beide vormen van selectie van elkaar te scheiden zoals Darwin dat doet?’

Bruska trekt een dubbele kin en vertrekt zijn mond in afkeer.

‘Dit moet je toch even tot je bolle hapsnoet laten doordringen – dit is namelijk niet makkelijk. Seksuele selectie is een verschuiving van

natuurlijke selectie, maar rust daar uiteindelijk wel in. Het darwinisme betreft het differentieel overleven van nakomelingen. Bij natuurlijke selectie sterven de verliezers. Bij seksuele selectie wordt slechts het hart gebroken, terwijl de genen uitsterven.⁸⁹

Wij leven in een *Treibhaus*, niet in de zogenaamde *Überbevölkerungs-Stickluft* die de natuurlijke selectie schetst. Dat betekent echter niet dat er daar geen sprake is van *economie*. Via seksuele selectie zien wij op mechanische wijze luxe ontstaan. De schijn van verspilling wordt pas economisch als je ziet waar hier de schaarste ligt. De verspilling van energie geeft hoge kosten. Ook luxe bestaat als afweging van kosten en baten. De baten zijn reproductiesucces.’

‘Is daar ook de verdienste van Nietzsche in gelegen?’

Bruska’s wenkbrauwen veren op.

‘Hai Bokito, geen zotteklap uitslaan. Nietzsche lijdt aan een vreemd soort parasiet die volgens Dennett een *skyhookbunger* opwekt.’

‘Maar een *skyhook* in het leger dient om commando’s uit preciaire situaties te redden met een vliegtuig. Darwin ziet de aporie in de betekenis van de strijd om het bestaan over het hoofd. Hoewel hij herhaaldelijk spreekt van een strijd om vermenigvuldiging en zelfs op de proppen komt met seksuele selectie, ziet hij niet dat het juist de vermenigvuldiging is die de zogenaamde zelfstandigheid van het organisme als eenheid tegenspreekt. Nietzsche zegt dan ook dat deze strijd nooit het leven zélf kan betreffen, maar een *wil tot macht*.’

‘Maar nu begin je te rebellen. Ik zal dit maggiblokje verdunnen tot je de soep naar binnen kunt slobberen. Kijk, mîn jong, Darwin lijdt aan iets typisch Engels. De Engelsen willen hun franjeloze kruideniersmentaliteit projecteren op de wereld. Darwin keert zich tegen de heerschappij van de *species* en zet daar het organisme voor in de plaats. Een samenleving van onderling concurrerende kruideniers verschilt volgens hem niet van onderling concurrerende zeepokken.’

⁸⁹ G.F. Miller, *The mating mind*, p. 137: ‘With natural selection, the losers die. With sexual selection, the losers merely get their hearts broken (as their genes die out).’

Bruska lacht als Menno een klein slakje optilt dat over de pagina's kruipt.

‘Als we met de slak zouden kunnen communiceren, zouden we te horen krijgen dat hij zichzelf het slijmende centrum van de wereld voelt. In het slakkenhuisje huist echter niet alleen de slak. Het individu als eenheid is een *alsof* dat in het teken staat van het overleven van de genenkolonie die hij bij zich draagt.’

Menno ontwijkt een spuugslurt die Bruska in zijn spreken naar voren blaft.

‘Zie je wel: op het puntje van mijn tong ligt ook slechts slijm.

Jij gelooft dat ik jou beduvel. Kijk, het individu als eenheid is een *Täuschung*, knul. De samenleving waarbinnen jij je ophoudt is een bokkenwagen met neergelaten teugels, een *laissez faire*, zonder doel. Toch zijn het niet de vehikels die op het spel staan, maar de genen.’

2. Wedkamp

ἐνθα καὶ γυίων ἀέθλοισι ἐπεδείξαντο ἱν' ἐσθᾶτος ἀμφίς, καὶ συνεύνασθεν.⁹⁰

‘Maar Nietzsche geeft een andere mogelijkheid: de agonale gemeenschap. Daar heerst geen strijd van allen tegen allen, maar een wil tot macht. Deze wil tot macht overstijgt het individu. De natuur bevindt zich daarom niet in een constante staat van oorlog.⁹¹ Een gemeenschap van onderdanen creëert de luxe voor spelen – spelen van creatieve energie: wedkampen.’

Bruska drukt zijn kin steeds verder tegen zijn borst. Zijn teruggetrokken mondhoeken laten enkel de onderste rij tanden zien.

⁹⁰ Vierde Pythische ode (250-255 Loeb, p. 293): ‘Daar bewezen zij de waarde van hun lijven in spelen waarvan een mantel inzet was. Bij de vrouwen sliepen zij.’

⁹¹ C. Darwin, *On Evolution*, p. 103: ‘De Candolle in an eloquent passage, has declared that all nature is at war, one organism with another, or with external nature.’

‘Ruik jij ook wat? Ik ruik stront. Je kunt nu niet in één keer komen aanzetten met het ᾠών. Heb jij ooit een agonale man gezien? Ik zie om me heen enkel een kaalkop en een lokvogel met een mechanisch brein. En daarnaast nog wat bojo’s met een uiterst bedenkelijke psychologische inwerking. Die spreken van een God die tekenen geeft...’

‘...en Allah geeft Frans.

ᾠών betreft geen *Vernichtungskampf*, maar een *Wettkampf*. Een strijd die ontstaat uit luxe en die zich niet centreert rond leven of dood, maar die veeleer een *Stimulanzmittel*⁹² is.’

‘Maar een dergelijke strijd zie ik ook optreden bij zeeleeuwen. Waar sprake is van een schaarste aan voortplantingsmogelijkheden, zien we een concurrentiestrijd ontstaan.’⁹³ De organismen die deze strijd winnen hebben een vermenigvuldigingsvoordeel ten opzichte van minder goed geëquiperde mannen. De mannetjes concurreren met elkaar, en uit deze concurrentiestrijd ontstaan grote verschillen tussen de seksen. Seksuele selectie zorgt voor grotere individuele verschillen en een overdaad aan de kant van de man. Dit kan zich uiten in blubber en spieren of prachtige priëlen. Pochen is niet voor niets iets typisch mannelijks: je ziet wel de 300 km per uur op de snelheidsmeter staan, maar zo hard gaat die auto nooit. Maar ik heb nog nooit een wasmachine gezien die de stand 300°C heeft. Bij vrouwen ontstaat juist een vergroot kritisch vermogen: zij zitten op een gouden ei.’

‘Eerder een gekookt ei, halfzacht.’

‘Net als jij, bedoel je? Nee, zij discrimineert via waarneming en geheugen, zodat ze geen neanderthaler uitbroedt.’

Een zwart bontmanteltje streelt het been van Menno. Bruska houdt het een zwoerdje spek voor, maar de kat negeert het.

‘Zo zie je, de kat kiest bewust voor Whiskas.’

⁹² F. Nietzsche, KSA 1, p. 789.

⁹³ T.W. Deacon, *The symbolic species*, p. 381: ‘Where extensive competition exists among males for access to fertile females, threats and fighting behavior are common between males. Such species are often said to engage in ‘tournament’ behaviors.’

Menno lacht verontwaardigd.

‘Maar Nietzsche zegt niet dat *de mens* zich onderscheidt van de natuur.⁹⁴ Nietzsche zegt juist net als Darwin⁹⁵ dat er geen verschil is tussen natuur en cultuur. Het één is uit het ander voortgekomen.⁹⁶ Hoe verschilt dat van Darwin die zegt fenotypische eigenschappen zijn opgekomen door variatie en cumulatieve selectie?’

De stem van Bruska slaat over.

‘In eerste instantie ziet Nietzsche niet dat een wedkamp tussen mannen één van de meest voorkomende kenmerken is van het leven op aarde.⁹⁷ Ontelbaar veel diersoorten houden wedkampen. Zo zie je dat Nietzsche hier niet langer de reductie kan volgen. Het *αἶών* staat binnen de kortste keren weer in het teken van een groep of *Gattung*.⁹⁸

Het mooie is dat het woord ‘kamp’ wijst op een speelruimte (*campus*), waarbinnen wordt gewed.⁹⁹ Deze speelruimte is een casino. De mannen kopen zich hoog in. Zij komen gewapend met spierballen of pistolen, ornamenten, muziek, of gedichten. Sommigen zijn spelbrekers, en anderen hebben vrij spel. Urenlang kan er worden gebluft, tot één het op een rennen zet of afdruipt. Waaghalzen, braniemakers, lefgozers, lawaaimakers, windbuilen of ...’

Bruska verslikt zich en praat al proestend door.

‘...p-p-p-pokerfaces.

⁹⁴ R. Nietzsche, KSA 1, p. 783: ‘Der Mensch, in seinen höchsten und edelsten Kräften, ist ganz Natur [...]’.

⁹⁵ C. Darwin, *The origin of species*, p. 133: ‘...as the works of Nature are to those of Art.’

⁹⁶ F. Nietzsche, KSA 1, p. 783: ‘Seine furchtbaren und als unmenschlich geltenden Befähigungen sind vielleicht sogar der fruchtbare Boden, aus dem allein alle Humanität, in Regungen Thaten und Werken hervorwachsen kann.’

⁹⁷ J. Alcock, *Animal behavior*, p. 332.

⁹⁸ F. Nietzsche, KSA 1, p. 789: ‘Jeder Athener z.B. sollte sein Selbst im Wettkampfe soweit entwickeln, als es Athen vom höchsten Nutzen sei und am wenigsten Schaden bringe.’

⁹⁹ J. Huizinga, *Homo ludens*, p. 77.

Zo zijn er vreemde zetten mogelijk. Bij het hert hier aan de muur let je op het gewei, maar de heren hebben het op een akkoordje gegoooid. Er is een verband tussen de grootte van het gewei en de afstand van de ogen. Als herten elkaar aanstaren kunnen ze eenvoudig zien wie groter is. Het kleinere hert krijgt vervolgens de kans om te vluchten.¹⁰⁰

3. Σχολή

[...] *en al wierd mij bevoolen 's Lands vlagh op een enkel schip te voeren, ik zou daarmee t'zee gaan en daar de Heeren Staten hunne vlag betrouwen, zal ik mijn leven waagen.*¹⁰¹

Menno wijst naar een schilderij aan de muur:

Pas wanneer het vermenigvuldigingskarakter zichtbaar wordt, tekent de reductie van kunst en luxe tot economie zich af.'

Precies. En zo heeft de filosoof vrijwel niks meer te makken. Er blijft enkel nog zo'n leeggevrotten kokkel over op het strand van de mechanica.

Maar het zou australopithisch zijn om te denken dat seksuele selectie een grote rol speelt bij mensen, en dat alle kunstvormen en spelen uit zijn op voorplanting. Bij de *Australopithecus* is er nog sprake van een groot verschil tussen de seksen.¹⁰² Bij de moderne mens is dit verschil bijna verdwenen. Daarnaast kun je zien dat moderne architectuur of kunst, met het oog op reproductie, een cul-de-sac is. Denk aan Van Gogh.'

¹⁰⁰ J. Alcock, *Animal behavior*, p. 310-311: 'Antler span and eye span are highly correlated with body size, so that contestants can quickly and accurately assess their relative sizes by going head to head.'

¹⁰¹ Volgens sommige historici sprak Michiel de Ruyter deze woorden uit voor de Slag bij de Etna die hem fataal zou worden.

¹⁰² R. Dawkins, *The ancestor's tale*, p. 208: 'Even if australopithecines were much more dimorphic in size than us, our evolution from them may not, after all, have been a move away from polygyny itself. It may just have been a shift in the weapons used for male competition: from sheer size and brute force to economic power and political intimidation. Or, of course, we also may have shifted towards more genuine sexual equality.'

‘Anderzijds is bij mensen de complexiteit toegenomen. Bij de mens zien we krachtpatserij, toernooien, sport, toneel, zang, dans, literatuur, gedichten, en ga zo maar door.’

‘Je noemt veel dingen, maar je ziet het belangrijkste over het hoofd. Het gaat hier om *excentriciteit*, om *indirectheid*. Kijk, een wandelende tak valt samen met zijn camouflage, maar de kameleon heeft een keuze om zich te verbergen of te vertonen. Bij de mens is er nog veel meer speelruimte.

De indirectheid van de uiteindelijke voortplanting zorgt dat niet alle luxe in het teken staat van voortplanting. Op dat moment zie je wellicht dat ook de strijd om voortplanting op niks af is. Gelukkig kennen wij in het Nederlands het woord *agonie*. Dat betekent *doodstrijd*. Daarbij gaat het niet alleen om opa die het slotakkoord van zijn leven uitzucht. Doodstrijd laat ook zien dat de (seksuele) concurrentiestrijd zich keert tegen iets onvermijdelijks, namelijk: de dood.’

Bruska praat tegen niemand in het bijzonder.

‘Het geinige is nu: het uithouden van deze indirectheid kan enkel bestaan door luxe. Uithouden duidt echter niet op ‘onthouding’: we zijn geen kloosterlingen’.

Menno rust met zijn armen op de tafel en fronst.

‘We moeten het spel meespelen en toch indirect blijven?’

‘Nou, zo zou ik dat niet zeggen.’

‘Jawel, dat schreef onze protocollant zojuist.’

Bruska wendt zijn gezicht en kijkt stuurs naar de deur.

‘De stof is hem al boven het hoofd gegroeid, dus uw tijd zit erop!’

Menno begeeft zich naar buiten, draait nog één keer een kwartslag en leest vanuit zijn ooghoek boven de deur: ‘*Vulpes pilum mutat, non mores*’¹⁰³.

- Einde -

¹⁰³ Een vos verliest wel zijn haren, maar niet zijn streken.

AUTOPRAGIA¹⁰⁴

H.J. POTT



*‘Wo andere weiter geben, dort bleibe ich stehen’
(L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*,
Werkausgabe band 8, p. 543)*

1.

‘Ik kom te vroeg. Ik ben nog niet op tijd’ zegt *der tolle Mensch* in aforisme 125 van Nietzsches *De vrolijke wetenschap*, na zijn teleurstellende optreden op het marktplein. Zoals bliksem en donder tijd nodig hebben en het licht van de sterren tijd nodig heeft, zo hebben ook de daden van mensen tijd nodig voordat ze gezien en gehoord worden. Het oude licht verwarmt nog, de schaduwen van een dode God troosten nog, het leven voelt nog steeds behaaglijk aan.... ‘Maar is het niet kouder aan het worden? Is er niet nacht en steeds meer nacht in aantocht?’

Sommige filosofen komen te vroeg, andere komen te laat. In het geval van Wouter Oudemans was nooit duidelijk welke van de twee je moest kiezen. Aan de Amsterdamse faculteit Wijsbegeerte, waar in de late jaren zeventig de vrijheid van de sixties onverminderd heerste en water dagelijks in whisky veranderde, viel hij op door kledingkeuze en een ascetische werkdrijf. In donkerblauwe blazer, met stropdas en zegelring, leek hij zo weggelopen uit de sociëteit Minerva anno 1953. Terwijl zijn generatiegenoten onbekommerd de eeuwige student uithingen, werkte hij aan een proefschrift (*De verdeelde mens*, Boom 1980), dat bij verschijning door de neomarxisten aan onze faculteit als reactionair werd gebrandmerkt omdat het elke gedachte aan verbetering

¹⁰⁴ Chrysippus, τὰ αὐτοῦ πράττειν, Plut. Stoic rep 1043b.

van de mens en verheffing van de gemeenschap middels rationele dialoog of progressieve politiek loochende.

Niet lang daarna verruilde Oudemans het linkse Amsterdam voor het bedaagde Leiden. Het vak dat hij aan de UvA doceerde, de contemporaine hermeneutiek, werd geruisloos afgevoerd uit het curriculum.

In de jaren tachtig, een tijd van depolitisering en universitaire bezuinigingen waarin onder meer de Centrale Interfaculteiten werden afgeschaft en er drastisch werd gereorganiseerd in de wijsbegeerte, kwam ik Wouter weer tegen op zijn boerenbedrijf in Twente. Hij verdiepte zich daar in de fokschema's van stieren en leidde zo te zien het bestaan van een welvarende herenboer. Zijn tijd verdeelde hij tussen het inspecteren van de stallen en landerijen en college geven in Leiden.

In zijn onderwijs legde hij een voorkeur aan de dag voor Duitstalige filosofen die elders als totalitaire doemdenkers en 'foute intellectuelen' werden afgeserveerd en waarmee hij zich dus op termijn alleen maar in de nesten kon werken: Heidegger vooral, Nietzsche en Jünger, denkers van het overbodig geworden filosofisch pathos, in het tijdperk van de grote technologisch-politieke reductie.

Daarna, meegezogen door de dynamiek van de *roaring nineties*, verloor ik hem uit het oog. Het was een euforische periode die gekenmerkt werd door globalisering, postmodernisering en digitalisering, en door de implementatie van een ongereguleerd marktdenken in alle geledingen en op alle niveaus. De bomen groeiden de hemel in en er was voor een interdisciplinaire filosoof zoveel te doen dat de film van het geheugen het hier laat afweten.

Ik heb zijn oratie gemist; pas veel later ontdekte ik dat Wouter in 1992 het universitaire nieuws haalde met een inaugurale rede 'Afscheid', waarin hij in onheilspellende bewoordingen betoogt dat de universiteit

het oude Bildungsideaal van de ἐγκύκλιος παιδεία achter zich heeft gelaten en veranderd is in een informatiseringsfabriek.

Sindsdien is de toestand van de universiteit – in het bijzonder die van de faculteit wijsbegeerte – een terugkerend thema in zijn werk. In *Echte filosofie* stelt hij vast dat de academische wijsbegeerte overbodig geworden is, in het tijdperk van de mechanische replicatie, de mathematische reductie en de economische rationaliteit. In zijn laatste boek, *Omerta*, worden gaten geschoten in het onderzoeksprogramma ('Rationaliteit') van zijn eigen Leidse faculteit en maakt hij de lezer deelgenoot van een email-wisseling met de decaan, die hem sommeert als loyaal werknemer van de universiteit zijn *Wallenbeekse nieuwsbrief* niet te verspreiden, omdat de werving van studenten erdoor belemmerd zou worden.

'Omerta' – het verwijst naar de *zwijgplicht* van de maffia en de suggestie is duidelijk: wie aan de universiteit van vandaag de waarheid hardop uitsprekt, wordt door de maffiosi die er de dienst uitmaken het zwijgen opgelegd.

2.

Zijn het persoonlijke vetes, zoals recensenten van buiten de academie vermoeden, die dit curieuze oeuvre van brandstof voorzien? Is het een geval van heideggeriaanse nostalgia, ontboezemingen van een gefrustreerde babyboomer die de vele versnellingen aan de universiteit niet meer kan bijbenen? Of is hier nog iets anders aan de hand?

Voor iedereen die de laatste paar decennia de universiteit van binnenuit heeft meegemaakt – de opmars van het businessmodel, het breidelen van de academische pers, de disciplinerende van de filosofische professional – ligt een alternatieve, meer politieke duiding voor de hand. Mij valt in retrospectief in elk geval op hoe perfect Oudemans' onmodieuze teksten steeds gelijk op zijn gegaan met de snel veranderende academische werkelijkheid.

De laatste drie decennia is er veel verdwenen in de faculteiten wijsbegeerte in Nederland. De Centrale Interfaculteiten werden in 1987 opgeheven – een afscheid zonder noemenswaardig protest, want de Nederlandse filosoof is doodsbang om voor een ouderwetse cultuurpessimist te worden gehouden die met zijn rug naar de toekomst staat en elke verandering bij voorbaat van de hand wijst.

Sindsdien is het hard gegaan. De filosofische faculteiten gingen kopje onder in grote geesteswetenschappelijke conglomeraten, de universiteit zelf is een onderneming geworden, een bedrijf waar alles draait om de financiering, de groeicijfers, het rendement, de *benchmarking*, de *accountability*, de outputcriteria en de *rankings*.

Er is een nieuwe kaste van bestuurders opgestaan, gerekruteerd uit de facultaire gemeenschap maar niet door die gemeenschap gekozen en dus aan niemand verantwoording schuldig. Deze managers uit eigen kring laten zich niet leiden door de kwalitatieve criteria van hun vak, maar door de koerswaarde van het universitaire bedrijf, de wensen van de Raad van Toezicht en verder door hun persoonlijk ontwikkelplan, c.q. het schouderklopje van de hoogste baas.

In universitaire glossy's creëren ze een parallelle wereld, waarin ze zichzelf feliciteren met hun internationale oriëntatie, hun excellente onderzoek en hun groeiende studentenaantallen. Omdat bij topprestaties een marktconform inkomen hoort, verdienen ze soms meer dan de minister-president.

Er is ook een nieuw academisch genre ontstaan: dat van de senior-manager die, veelal gesterkt door een universitair gefinancierde Krauthammer-cursus, in een persoonlijke e-mail zijn vroegere collega's de maat neemt omdat ze met hun cynisme en non-coöperatie de cultuur van de organisatie ondermijnen – lees er Oudemans' *Omerta* maar op na.

Dit managementmodel werd bedacht in Amerikaanse businessschools en het heeft inmiddels een ravage aan gericht in de Nederlandse *humanities* – de filosofie voorop, die met haar inefficiënte infrastructuur, haar autistische onderzoeksstijl, haar gemis aan dynamiek en innovatief vermogen, haar onmacht om zichzelf te financieren – et cetera – geen enkele economische marktwaarde heeft.

In de kaalslag van de laatste jaren is de filosofische *survivor* een empirisch geïnformeerde filosoof annex beleidsambtenaar, die zo dicht mogelijk aanschurkt tegen allerlei door overheid en bedrijfsleven gefinancierde lobby's op het gebied van innovatieve biomedische technologieën en de marketing van nieuwe media, want alleen daar is nog geld te halen.

Zo lijkt het er van binnenuit gezien toch wel sterk op dat het werk van Oudemans innig verstrengeld is met, dan wel doorlopend getuigt van, de verdwijning van de wijsbegeerte in Nederland – zijn eigen leerstoel is er een typisch voorbeeld van. Een verdwijning die weer symptoom is van de crisis van de universiteiten, die weer verwijst naar de crisis van de Europese politiek en de liberale democratie, die weer een onderdeel is van de mondiale crisis van het laatkapitalisme, die weer de moderniteit en het Avondland als zodanig betreft, en ga zo maar door.

Het houdt niet op, het wordt alleen maar erger. Dit stukje wordt geschreven in de zomer van 2011, tijdens aanhoudende regenbuien, terwijl het consumentenvertrouwen inzakt, de groei krimp wordt, de financiële markten oncontroleerbaar blijken. Zelfs hoogleraren *Corporate Finance* snappen niet langer hoe het fenomeen beheerst moet worden. Verdere bezuinigingen zijn onvermijdelijk, zegt het nieuws.

Voor de onafhankelijke filosofie, de onderneming van Socrates, die zich vanouds op afstand hield van de publieke opinie, de commercie, de media en de heersende machten omdat ze de waarheid over de werkelijkheid wilde spreken, kan dat maar een ding betekenen: dat zelfs de herinnering aan haar bestaan weldra wegbezuinigd zal zijn.

En dus, om kort te gaan – ik moet toegeven dat het meer dan dertig jaar heeft gekost voordat ik dit vermoeden hardop durf uit te spreken, maar het moet er vandaag toch van komen – zou het ook kunnen dat Oudemans gewoon gelijk krijgt? Sterker nog, heeft hij misschien altijd al gelijk gehad? Was hij ons al die tijd zo'n stuk vooruit dat we hem uit het oog verloren? Reikte zijn blik misschien verder omdat hij stond op de schouders van filosofische reuzen, herkende hij daarom eerder wat er aan de hand is – de schokgolven van de grote reductie, de economisch-technisch-wetenschappelijke ontwikkelingen die de wereld transformeren en die ons nu machteloos meevoeren, als wrakhout in een tsunami?

Als dat zo is – welke God zal ons dan redden? Kan hij dat ook even melden?

TEKENLESSEN

J.B.I. DE RIDDER



Kant schrijft in zijn *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* dat in het leven van de mens drie kantelpunten te zien zijn (AA VII, p. 201). Kants antropologische opvattingen kunnen niet zonder meer als empirische psychologie beschouwd worden, als louter een beschrijving van de levensfasen van een mens en zijn persoonlijke ontwikkeling. De drie *Zeitalter* hebben namelijk betrekking op het *Gebrauch seiner Vernunft*, op het *Erkenntnisvermögen*. Het kenvermogen is niet een faculteit waarmee de mens naast andere is toegerust, maar is datgene wat de mens toelaat om te *kennen*, dat wil zeggen om in een onthullende verhouding te staan met wat om hem heen is. Deze verhouding berust in de *Vernunft*, het vernemen van betekenis dankzij welke de mens zich überhaupt in een betrekking tot de dingen kan bevinden. Pas vanuit dit primaire vernemen verkrijgen hij en de dingen ten overstaan van elkaar identiteit. Bij Kant blijkt dat het menselijk vernemen – niet zozeer datgene waaraan hij zijn identiteit ontleent, maar wel of en in welke mate hij oog heeft voor het omgevende waarbinnen hij zich überhaupt op een bepaalde wijze tot de dingen kan verhouden – van *tijdelijke* aard is. Hij wijst drie *Zeitalter* aan, en overeenkomstig drie momenten waarop een omwenteling kan plaatsvinden.

Het eerste keerpunt – dat van de *Geschiedelijkheid* – vindt plaats op de leeftijd van 20 jaar, het moment waarop ik in mijn propedeusejaar van de studie Wijsbegeerte in Leiden op weg werd gestuurd in de filosofie en voor het eerst geconfronteerd werd met het denken van Oudemans. Zijn colleges deden mij al snel beseffen dat Oudemans niet ‘iemand’ was die bij tijd en wijle ‘dacht’ en ‘zijn’ filosofie presenteerde voor zijn gehoor. Oudemans was een plek waar denken plaatsvond – hetgeen ook kon mislukken.

Zijn colleges brachten mij in een roes. In eerste instantie leken ze mij te geven waar ik naar verlangde: een ‘verklaring’ van de verwetenschappelijkte wereld om mij heen, de totaliteit van de techniek, waar ik een vaag besef van had – al is het maar bij zoiets alledaags als in de rij staan voor de kassa in de supermarkt, waar je kon merken dat je onderdeel was van een globaal netwerk van gemanipuleerde goederenstromen, waar mensen en dingen gelijkelijk in betrokken zijn. Tegelijk ontstond het besef: als onderdeel ervan ben ik zelf doortrokken van de techniek. Mijn identiteit doet ertoe of niet, ik zelf sta op het spel – inclusief mijn bespreken en verklaren van de technisch georganiseerde wereld. De techniek is een wijze waarop mensen en dingen in hun identiteit op elkaar betrokken kunnen zijn. Ik merkte: dit kun je niet zeggen, want mijn voorstellende, verklarende spreken is bij voorbaat bepaald door waar het over gaat. De roes maakt plaats voor een ervaring van leegte: de merkwaardige zwijgzaamheid die rond de techniek – en daarmee het wetenschappelijk bedrijf waarmee ik kennismaakte – hangt. Indifferentie: de onmogelijkheid om binnen de techniek iets te ervaren van het omgevende waarin zij thuis hoort, en daarmee wat zij zelf in haar begrenzing is. En er toch een besef van hebben.

Zo begint voor mij toch altijd het lezen van een filosofische tekst: vanuit dit vage besef van een geheel dat jou en de dingen bepaalt op zoek gaan naar een verhaaltje over hoe de wereld in elkaar zit. Een bezwerende verklaring, een rustgevende uitleg. Wat Oudemans mij destijds vooral duidelijk maakte: het heeft geen zin om met betrekking tot wat jou altijd al achterlangs bepaalt, wat jou bij voorbaat in de rug zit – *in casu* de techniek – een standpunt er tegenover te willen innemen. Hier blijkt dan weer onmiddellijk hoe ik zelf in het nadenken ben inbegrepen: de techniek zelf is het die mij beweegt om voorstellend haar als onderwerp in de greep te krijgen – en zich zo weghoudt. Je merkt dat je voortdurend wordt weggebracht.

Oudemans zei keer op keer in zijn colleges: je kunt niet *tegen* de techniek zijn, omdat je altijd negatief afhankelijk bent van waar je tegen bent. Een vrije verhouding tot de techniek is zo niet mogelijk. Toch

zou die kunnen bestaan in een heel ander tegen, een getransformeerd verzet, namelijk in het besef dat je altijd al ver-zet bent door wat jou en de wereld van de techniek aan zichzelf overlaat en zich hierin terugtrekt. Zo blijkt je eigen verdeeldheid: je identiteit bestaat als een weggebracht worden van je eigen oorsprong.

Op weg sturen en zich hierin weghouden is het kenmerkende van een *teken*. Dingen en mensen binnen een eenheid van betekenis op elkaar betrokken laten zijn noemt Oudemans *tekenen* – hetgeen zichzelf *in* het tekenen verbergt: binnen de techniek valt niet te ervaren dat zij überhaupt een zeer bepaalde tekening is. Indifferentie. De techniek in haar begrenzing ervaren betekent het opkomen van een scheiding: zodanig verplaatst worden dat *binnen* de techniek iets te merken is van haar eigen verplaatsing. Oudemans noemt dit de methode van het *afscheid*.

Het afscheid van de ‘techniek’ in de richting van de tekening ervan is het blijven bij de identiteit ervan. (*Echte filosofie*, p. 283)

Tijdens een van mijn eerste colleges vroeg Oudemans: wat is nu filosofie? Antwoord: filosofie is filosoferen. De filosofische methode is dus weliswaar een *gang*, maar niet een gang *ergens naartoe*. Filosofie is geen vak met een welgedefinieerd onderzoeksgebied, waarvan je de resultaten in een syllabus kunt zetten om de studenten uit hun hoofd te laten leren. De filosofie is methodisch in die zin dat zij al gaande, onderweg, iets laat blijken van waar de gang bij voorbaat door gedragen is. Het filosofische spreken neemt afscheid van de propositie, het voorstellen, doordat het al sprekend merkt dat het *als* voorstellen getekend is. De *zin* van de filosofie is dus niet een beoogd doel, maar *betekenis* – niet als het voorstellen en vaststellen van wezensdefinities, maar als het je laten tekenen door wat elk voorstellende spreken op weg gebracht heeft. De zin is het nietige, het zich onttrekkende in elk spreken.

Dit kan blijken uit het woord ‘tekenen’ zelf zoals dat bij Oudemans een fundamentele rol speelt. In dit woord breekt een merkwaardige

scheiding open, het spreekt op een inwendig gebroken manier. In eerste instantie duidt ‘tekenen’ op het voorhanden zijn van een instantie die als subject iets anders, een tekening of afbeelding, als object maakt. Zo begrepen spreekt dit woord louter vanuit de techniek en het voorstellen – zijn betekenis is daar voor ons op geconcentreerd. Tegelijkertijd valt hier de andere kant van het woord ‘tekenen’ te beluisteren: tekenen als het concentreren op een bepaalde betekenis. Hierbij kan geen sprake zijn van iets dat tekent, maar ook niet van iets of iemand die getekend wordt – iets of iemand wordt immers pas zichzelf, verkrijgt pas identiteit dankzij de tekening. Zo benoemt het woord ‘tekenen’ zijn eigen concentratie op zijn heersende betekenis. In dit woord zijn sporen te beluisteren van de verplaatsing die zijn betekenis binnen de techniek teweeg brengt. Oren hiervoor te hebben behoort tot het nadenken dat bij Oudemans geleerd kan worden. Voor zover je als degene die nadenkt bent inbegrepen in datgene wat te denken geeft, het tekenen, blijkt hier je eigen gespletenheid: een scheiding komt op tussen jou, je identiteit en de tekening daarvan.

Oudemans riep altijd: Jullie kunnen niet lezen! Leren filosoferen is leren lezen. Het lezen van een filosoof betreft niet het interpreteren van zijn teksten, het systematisch bekritisieren of het vergelijkend inpassen in filosofiehistorische ontwikkelingen. Waar het de filosofie om te doen is, namelijk de *verhouding* tot je onderwerp, blijft zo als het vanzelfsprekende licht waar je je in bevindt geëclipseerd. Oudemans’ colleges die een bepaalde denker betroffen begonnen altijd met een lange methodische voorbereiding. Filosofie betekent je inhouden, niet direct ergens op afgaan. Het gaat er om überhaupt niet ‘inhoudelijk’ op een denker af te gaan, maar stil te staan bij zijn woorden die de zijne niet zijn, de tekening die zijn spreken beweegt.

Aan de aard van Kants onderneming (*Vernunftsgeschäft*) kan iets gezien worden van de grond van het voorstellende denken, het propositionele spreken. Het filosofisch nadenken verschijnt bij Kant als *Kritik der reinen Vernunft*, oftewel een omgrenzing *van* de rede *door* de rede, dat wil zeggen dat het rationeel denkende subject zichzelf opwerpt als datgene waarop alle kennen moet worden teruggebogen (reflectie) – *ego cogito me*

cogitare. Het is Kant gelegen aan het zekerstellen van het autonome subject, maar zijn spreken verradt iets van de van buiten komende aanspraak waaronder hij staat, de tekening, wanneer hij over *das Geschäfte dieser Kritik der reinen spekulativen Vernunft* zegt:

Sie ist ein Traktat von der Methode, nicht ein System der Wissenschaft selbst; aber sie verzeichnet gleichwohl den ganzen Umriss derselben, so wohl in Ansehung ihrer Grenzen, als auch den ganzen inneren Gliederbau derselben. (B XXII - XXIII)

Het zelfstandige subject trekt (*Traktat*) zijn eigen grens, maar dit kan alleen door een *verzeichnen* onder een *voorteken*. Het denken moet hier al een oriëntatie gegeven zijn die het trekken van de *Umriss* bij voorbaat leidt. Alleen dankzij de primaire blootstelling aan de open ruimte waarbinnen tekenen worden toegespeeld en grenzen getrokken kunnen worden kan het subject opkomen dat *inwendig* als *Gliederbau* bestaat, als systematische gelede eenheid, ten opzichte van een *buiten* waar het kennen vanaf dat moment een zekergestelde betrekking toe heeft. Dit opkomende onderscheid tussen binnen en buiten is alleen mogelijk dankzij een daarin zich terugtrekkend buiten zonder meer.

De tweede *Revolution* in het leven van de mens vindt volgens Kant plaats rond het veertigste levensjaar. Zij wordt gekenmerkt door het verkrijgen van een *karakter* (AA VII, p. 294). Kant zegt dat de mens zijn karakter 'nicht von der Natur hat, sondern ihn jederzeit erworben haben muß.' Zijn karakter is hem niet aangeboren, maar moet door de mens *verworven*, zichzelf gegeven worden. Dit betekent niet dat het karakter zonder meer zijn eigen maaksel is. Kant zegt namelijk ook dat 'diese Umwandlung in ihm vorging'; de omwenteling die zijn karakter vormt is wat *in* de mens, *met* hem gebeurt – het overkomt hem. Het karakter is daarmee iets dat de mens *van zich uit zich laat geven*.

Het karakter hoeven we daarmee niet in eerste instantie te begrijpen als iets psychologisch, als het hebben van een bepaalde persoonlijkheid. Kant noemt het een *Denkungsart*. Het Griekse woord *χαρακτήρ* betekent 'stempel', 'afdruk', oftewel *tekening*. Een karakter is een teken.

Oudemans merkte ooit in een gesprek op dat je eigenlijk pas vanaf je veertigste iets qua nadenken begint te zien. Karakter hebben is teken zijn – het betreft die wijze van denken, die al denkend merkt dat zijn denken hem is toebedacht, opdat zo de verborgen tekening ervan verhuuld van zich blijk kan geven. Zo ook bij Kant: zijn denken is getekend door het onderscheid actief/passief, wanneer hij uiteindelijk toch de mens als subject opvat, waarvan bijgevolg het karakter duidt op datgene wat het subject '*aus sich selbst macht*' – als onderscheiden van het temperament, 'wobei das Subject größtentheils passiv ist' (AA VII, p. 292).

Zestig is volgens Kant de leeftijd van de derde en laatste *Epoche* in het leven van de mens – die van *wijsheid*. Zijn tekening volgend bestaat wijsheid volgens Kant uit *selbstdenken*, maar ook: 'mit sich selbst einstimmig zu denken' (AA VII, p. 200). Ga ik in mijn gewelddadige interpretatie van Kant te ver, wanneer ik dit zo lees: Wijsheid betekent zodanig denken, dat je je laat stemmen door de afwezige tekening die jouw denken bij voorbaat op weg heeft gestuurd, om zo in deze gebroken een-stemmigheid überhaupt eigenlijk jezelf te zijn? Hoogstwaarschijnlijk.

Vruchtbaarder is het wellicht om stil te staan bij de opmerking van Kant, dat de wijsheid van de derde levensepoche 'mehr negativ ist, alle Thorheiten der beiden ersteren einzusehen' (AA VII, p. 201). Kant spreekt over de merkwaardige *tijdelijkheid* in de verhouding tot je *Lebenswandel*, wanneer hij het herinneren van de kindertijd ter sprake brengt:

Die *Erinnerung* seiner Kinderjahre reicht aber bei weitem nicht bis an jene Zeit, weil sie nicht die Zeit der Erfahrungen, sondern blos zerstreuter, unter den Begriff des Objects noch nicht vereinigter Wahrnehmungen war. (AA VII, p. 128)

Er ligt een eigenaardige ontoegankelijkheid in je verhouding tot je vroegere leven, juist wanneer het in zijn betekenis duidelijk is geworden. Je bent je hele leven langs berken, beuken en eiken gelopen,

voordat je plotseling de voorheen verstrooide waarnemingen in de *eenheid van hun betekenis* zag: het begrip ‘boom’. Het verschillende raakte verenigd tot hetzelfde: het verscheen *als* boom. Dat wil zeggen: het blijkt dat je *altijd al* bomen gezien hebt, je merkte het toen alleen niet – je bevond je al in een betekenis die tegelijkertijd nog moest komen. In de herinnering blijkt het verleden een *nog niet* te zijn, dat zich als zodanig onherroepelijk verbergt voor je huidige blik. Hoe kan ik mijn eigen tijdelijkheid tot mij toelaten?

Wat zijn de dwaasheden uit je vroegere leven waar Kant van spreekt? Dat je toen niet kon zien waar je denken altijd al door was getekend, het omgevende waar je denken pas in kon opkomen – de wijze waarop je je qua betekenis tot de dingen verhield. Deze blindheid blijkt pas *als dwaasheid* vanuit je latere leven. Wijsheid betekent dan echter niet dat je uiteindelijk tot volledig inzicht komt. De gang van je leven bestaat uit het voortdurend merken dat die gang achterlangs gestuurd is door tekenen die als zodanig over jou heen reiken. Zo komt de betekenis van je leven altijd op je toe.

OUDEMANS EN DE ‘GENTLE ART OF MAKING ENEMIES’

J.B.M. VAN RIJEN



In 1890 verscheen onder de titel *The gentle art of making enemies* een collectie van pamfletten en ingezonden brieven van de hand van de in de VS geboren, maar in Engeland woonachtige kunstschilder James McNeill Whistler.¹⁰⁵ In deze brieven en smaadschriften rekende Whistler op scherpe en vaak hilarische wijze af met (voormalige) vrienden, kennissen en vooral kunstcritici. Whistler liet het niet bij ingezonden brieven. Zo voerde hij rechtszaken tegen ieder door wie hij zich in zijn rechten voelde aangetast.¹⁰⁶ Soms ging hij nog verder, zoals te lezen valt in een van zijn ingezonden brieven: ‘I went to the Theatre, having been told that he would probably be there, for the express purpose of publicly caning Mr. Moore – whom I did not know by sight. Upon his being pointed out to me in the foyer, I went over to him at once, and seizing his arm by the elbow with my left hand, turned him bodily round to me so that we stood face to face. I then repeated his name: ‘Mr. Augustus Moore,’ and immediately struck him fully & cleanly across the face, with the ‘Sergeant’s rattan’ that I had bought for that use’.¹⁰⁷ Een gebeurtenis die weer tot een nieuwe rechtszaak leidde, et cetera.

Whistler bedreef de kunst vijanden te maken meestal niet omwille van deze kunstvorm zelf. Vaak deed hij dit als verdediger van de beeldende

¹⁰⁵ Bij het grote publiek is Whistler vooral bekend door het schilderij *Whistler’s Mother* dat centraal staat in *Bean. The Ultimate Disaster Movie* uit 1997.

¹⁰⁶ De door de University of Glasgow op het internet geplaatste correspondentie van Whistler (<http://www.whistler.arts.gla.ac.uk/>) geeft van dit geagiteerde leven een schitterend beeld.

¹⁰⁷ Letter to the Editor, *Sunday Times* of de *St James’s Gazette*?, 22 november 1890.

kunst tegenover de in zijn tijd dominante opvatting dat kunst de mens moest verheffen, moreel moest opvoeden. Als verdediger dus van *echte* kunst.

Ook onder filosofen zijn er bekende beoefenaars van de kunst vijanden te maken. In Nederland was in de laatste decennia van de vorige eeuw de Groningse hoogleraar in de analytische filosofie Else Barth berucht om de felle wijze waarop ze ieder aanviel die denkmethoden hanteerde die volgens haar logisch ontoelaatbaar waren. Het gerucht gaat dat diverse Groningse collega's het gebouw waar de Faculteit der Wijsbegeerte gehuisvest was niet durfden te betreden wanneer Barth daar aanwezig was. Aan deze pijnlijke situatie zou pas een eind gekomen zijn toen de faculteit over twee locaties kon gaan beschikken.

En zo zou Oudemans, als we de kranten en andere bladen mogen geloven, beschouwd kunnen worden als een Leidse beoefenaar van deze door Whistler zo virtuoos bedreven kunstvorm. In het najaar van 2002 wijdde het Leidse universiteitsblad *Mare* een artikel aan de Faculteit der Wijsbegeerte en constateerde hoe er, ondanks het nagenoeg ontbreken van wetenschappelijke debatten bij de wijsgeren, juist wel sprake was van 'veel vilein verkeer tussen de docenten'. Naar men vertelde zou Oudemans bij dat laatste een zeer actieve rol spelen. Een vijftal jaren later maakten recensenten van *Omerta* in onder andere de *NRC*, de *Volkskrant* en *8Weekly Webmagazine* uitvoerig gewag van Oudemans' woede en boosheid zodra hij te spreken komt over zijn collega filosofen en van zijn 'vileine plagerijen [...] gericht tegen zijn naaste collegae van de Leidse universiteit'. 'De buitenstaander bekruipt gevoelens van medelijden met de collegae van de auteur', zo dacht Gert-Jan van der Heiden.¹⁰⁸ En Hans Achterhuis vroeg zich openlijk af of Oudemans inmiddels wellicht ontslagen was: 'De vraag is zelfs of Oudemans, over wie de flaptekst niets meedeelt, nog wel in Leiden doceert. De flarden van zijn ruzie met de faculteit wijsbegeerte

¹⁰⁸ Bespreking van *Omerta* in *8Weekly Webmagazine* van 25 januari 2008.

en de hele Leidse universiteit, waar de lezer kennis van kan nemen, doen het ergste vrezen'.¹⁰⁹

Dat *Omerta* en de recensies daarvan Oudemans landelijk op de kaart zetten als het *enfant terrible* van de faculteit, zo dat al niet eerder gebeurd was, bleek toen een midterm commissie onderwijs, die in december 2007 de faculteit bezocht, zowel bij het faculteitsbestuur als bij docenten en studenten uitvoerig meende te moeten ingaan op de vraag hoe de faculteit en de opleidingen omgingen met het feit dat iemand vanaf de zijlijn het werk van zijn collega's bekritiseerde en belachelijk maakte.¹¹⁰

Zelf kwam ik vanuit de EUR naar Leiden in het late voorjaar van 2005, om daar onder andere als onderwijsdirecteur te werken. Komende uit de logica-hoek was ik nagenoeg onbekend met Heidegger en zijn *Nachwuchs*, en dus ook met Oudemans. Collega's aan de EUR waarschuwden mij wel voor de slangenkuil waarin ik mij zou begeven en verwachtten, mij kennende, een op zijn minst enerverende samenwerking met mijn nieuwe collega Oudemans.

In april 2005 begon ik mijn werk in Leiden. Daar stuitte ik vrijwel meteen op een soort sluiproute die het faculteitsbestuur samen met Oudemans had bedacht om filosofiestudenten die daar voor voelden, door te geleiden naar een nieuwe variant van de tweejarige masteropleiding wijsbegeerte van een bepaald wetenschapsgebied, de zogenaamde Oudemans-variant. Hoe vindingrijk ook en hoe ook bij het faculteitsbestuur kennelijk gemotiveerd door de hoop dat, door Oudemans op deze wijze zijn eigen MA-opleiding te geven, hij de faculteit verder met rust zou laten, deze sluiproute was in strijd met de vigerende reglementen en accreditaties. Mij restte niets anders dan de

¹⁰⁹ Bespreking van *Omerta* in *de Volkskrant* van 18 januari 2008.

¹¹⁰ In het uiteindelijke rapport liet de commissie weten: '[...]de studenten zijn uitgesproken positief, ook over de *'characters'* onder hun docenten. De commissie krijgt de indruk, ook van de stafleden, dat er sprake is van goede, werkbare intercollegiale verhoudingen.'

sluiproute te blokkeren en waar nodig overgangsregelingen vast te stellen. Kort daarop ontving de faculteit bericht van een gerenommeerd advocatenkantoor te Leiden en Den Haag dat het namens de cliënten Oudemans en 15 studenten beroep had ingediend tegen dit besluit op nog nader aan te voeren gronden.¹¹¹ Was dit het begin van datgene waarvoor mijn Rotterdamse collega's me hadden gewaarschuwd?

Het bleef daarna eigenlijk opmerkelijk rustig rondom Oudemans. Zijn tweede aflevering van Wallenbeeks nieuwsbrief, waarin hij de vloer aanveegde met het facultaire onderzoeksprogramma Rationaliteit, zorgde, zoals men in *Omerta* kan lezen, een paar maanden later voor enig tumult. En aan het begin van het nieuwe collegejaar meldden zich bij mij huilende oudere dames die zich als toehoorder hadden ingeschreven voor de, naar ze dachten, zo interessante cursus in de wijsgerige antropologie, maar die het al na de eerste week niet meer aandurfdën nog naar het college te komen. Ze wilden graag hun geld terug. Een enkel conflict met collega's rondom een afstudeerscriptie volgde, door Oudemans uitgevochten vanuit zijn kamer op de Matthias de Vrieshof 4, en een enkele keer op de gang. Op stafbijeenkomsten werd hij zelden, of slechts kortstondig gezien. Veel interesse in het onderzoek van collega's leek hij op het eerste gezicht niet te hebben. Door zijn onderzoekstijd in te leveren had hij zich bovendien vrij gemaakt van de facultaire onderzoekskaders. Filosofisch nadenken deed hij liever elders, en alleen.

Al met al bleek het met Oudemans erg mee te vallen. Sterker nog, hoeveel afkeer sommige collega's ook voelen voor het nihilisme dat hij zou uitdragen, de waardering voor de wijze waarop hij studenten weet te engageren met (zijn echte) filosofie en voor zijn bijdrage aan een nieuwe opzet van de onderwijsuitvoering in de BA-fase die ook door een externe visitatiecommissie lovend werd ontvangen, die waardering is opmerkelijk algemeen.

¹¹¹ Na wat uitleg van onze kant werd er overigens niets meer van het advocatenkantoor vernomen.

Hebben de recensenten zich dan danig in Oudemans vergist? Is Oudemans een collega net als ieder ander? Is hij dan niet de provocateur en polarisator die velen in hem menen te zien? Het antwoord op die vragen is toch wel ontkennend.

Allereerst is Oudemans geen collega als alle anderen. Hij is een outsider binnen het instituut (voorheen faculteit) en die positie van outsider bewaakt hij zorgvuldig. Hij lijkt niet noemenswaardig geïnteresseerd in het werk van zijn collega's. Aan zogenaamde wetenschappelijke discussiebijeenkomsten van de staf neemt hij nooit deel. In plaats daarvan desavoueert hij wel zijn collega's door naar alle kanten zijn uitgesproken visie uit te dragen op de toestand waarin de filosofie naar zijn mening verkeert. En die liegt er niet om: 'Aan de ene kant wordt zij meer en meer een logische, wetenschapstheoretische of historische quasiwetenschap, gebaseerd op methoden die niet ontleend zijn aan haarzelf, maar aan de wetenschappen. Zij maakt zichzelf te schande door zich te voegen in wezensvreemde 'onderzoeksprojecten' of 'onderzoeksprogramma's' en nog meer door het enige onderwerp dat haar ter beschikking staat, de eigen taal, te verkwanselen aan de wetenschappelijke monotaal, het *academic English*'.¹¹² 'Quasi-wetenschap?', zie je de Leidse filosofen denken. 'Geen probleem, we zijn immers filosofen.' Maar vervolgens laat Oudemans dan weten dat het werk van deze quasi-wetenschappers ook geen filosofie is: 'Je moet de 'filosofen' niet de kost geven die doen of hun neus bloedt en voortvegeteren of de naam *Heidegger* niet bestaat. Die zijn even geschift als degene die opnieuw met de natuurkunde begint, buiten Galilei, Newton en Einstein om, of doorwerkt aan de flogistontheorie of Lavoisier nooit geboren is'.¹¹³ Wie denkt dat hij zich met Heideggers methode ('je neemt afscheid van datgene wat je beweert en je let op de manier waarop je genoopt wordt om beweringen te doen. In dit onbesproken drijven en ritmiseren geeft je wereld of horizon van zich blijk.') niet hoeft in te laten 'en voortgaat met het voorstellen van quasifilosofische concepten en proposities, is een piskijker in het

¹¹² Wallenbeeks nieuwsbrief 8 'Levenswijsheid'

¹¹³ *Omerta*, p. 145.

medisch-mechanisch tijdperk, een alchemist in de epoche van de chemie. Ik herhaal het nog maar eens.’¹¹⁴ Immers, ‘Sinds Heidegger is ieder conceptueel of propositioneel spreken in de filosofie een hopeloze geste geworden’.¹¹⁵ Daar staan zijn collega’s dan te kijk als propositioneel sprekende piskijkers, quasi-wetenschappers en quasi-filosofen.

Waar deze standpunten inhoud en consequentie zijn van Oudemans filosofisch denken, zou hij echter een huichelaar zijn wanneer hij interesse zou voorwenden in het werk van zijn Leidse collega’s. Zij leven in een andere wereld, zo men wil in een ander filosofisch paradigma, waarin propositioneel spreken de standaard is en een vooronderstelling vormt op basis waarvan claims worden beoordeeld. Tussen deze wereld van propositioneel sprekende filosofie en de filosofie die geen uitspraken doet, is geen zinvolle communicatie mogelijk. Dit zijn *worlds apart* waarvan de praktijk zal uitmaken welke van de twee bij welke doelen de meest leefbare is. Terecht gaat Oudemans hier zijn eigen weg, ver van facultaire onderzoeksprogramma’s. Het wekt in dat licht dan ook verwondering dat hij desalniettemin in Wallenbeeks nieuwsbrief 8 ‘Levenswijsheid’ aan zijn collega Visser schrijft: ‘Wij bewandelen twee denkwegen. Ieder moet de zijne maar aflopen. Daarbij is voor mij een beproeving ervan in confrontatie met de andere van belang om voortdurend tegen mijzelf in te gaan’. Waaruit die beproeving in confrontatie met de andere dan wel bestaat, is niet geheel duidelijk. Waaraan ontleent deze beproeving haar betrouwbaarheid? Is zij intersubjectief? etc., zijn vragen die zich opdringen.

Oudemans is ook wel degelijk een provocateur. In zijn communicatie met collega’s en studenten maakt hij, zoals uit de citaten hierboven al is gebleken, graag gebruik van de stijlfiguur van de hyperbool, die hij als geen ander beheerst, ook in contexten waarin een ‘meer omfloerste’ wijze van spreken effectiever zou zijn. Door die voorliefde weet hij

¹¹⁴ Ibid., p. 148.

¹¹⁵ Ibid.

anderen vaak uitvergroete reacties te ontlokken, die hij dan met zichtbaar genoeg kan gebruiken in zijn provocatieve repliek of dupliek. De eerste alinea's van Wallenbeeks nieuwsbrief 10 'Gedachten der Geslachten' zijn daar een fraai voorbeeld van. Of men van deze vaak wat pesterige stijl houdt waarmee hij collega filosofen aanpakt, is een kwestie van smaak. Gerrit Komrij en Arnon Grunberg hebben overigens met dit genre furore gemaakt.

Los van zijn provocerende stilistische voorkeuren heeft Oudemans ook iets anders in huis – ik ben geen gedragsdeskundige en weet niet precies wat – waardoor veel mensen heftiger en meer uitgesproken op hem reageren dan ze onder gelijke omstandigheden op de meeste anderen zouden doen. Zo kent iedere docent het verschijnsel van studenten die na een of twee colleges te hebben bijgewoond niet meer terug komen. Alleen bij Oudemans vertrekken ze huilend. Een paar jaar geleden liep er in Leiden een student rond die zich tegenover docenten en studenten onaangepast gedroeg. Alleen bij Oudemans bleek het nodig om, in afwachting van een verbod om de gebouwen en terreinen van de universiteit te betreden, een bewaker in te huren om tijdens de betreffende colleges te waken over zijn (Oudemans?) welzijn. Aan de andere kant zie je ook zelden zo'n sterke binding tussen docent en studenten als bij Oudemans. Deze studenten ervaren dat ze bij Oudemans niet horen vertellen *over* filosofie, maar filosofie ondervinden, aanwezig zijn bij filosofisch spreken, daar deelgenoot van worden.

Dat brengt me op het laatste aspect: Oudemans als polarisator. Binnen de faculteit en het instituut wordt wel gezegd dat door Oudemans optreden studenten in twee kampen worden verdeeld: dat van zijn adepten en dat van zijn tegenstanders. Gegeven zijn visie op filosofie kan dit moeilijk anders. Of een student volgt hem in de door hem voorgestane methode en zweert daarmee wat Oudemans de quasi-filosofie noemt af en volgt bij voorkeur alleen nog zijn onderwijs, of hij neemt deze methode voor kennisgeving aan, slaagt voor zijn eerste tentamen wijsgerige antropologie en kiest voor de filosofie van de piskijkers. In Oudemans denken bestaat er geen *Anything goes*.

Oudemans is geen Whistler. Ook al kwam Whistler met veel pathos en polemieken op voor een in zijn ogen goede zaak, namelijk de verdediging van echte kunst, toch zijn deze polemieken op de eerste plaats het resultaat van een explosief karakter en zijn ze niet innig verbonden met de aard van die echte kunst zelf. Bij Oudemans ligt dat anders. Het obsoleet zijn van quasi-filosofie is niet een toevalligheid waarover hij verslag doet los van zijn eigen filosofische denken. In die zin zijn zijn provocaties ook geen vrije keuze, maar een consequentie van zijn filosofie.

Oudemans filosofie is radicaal en volgens velen kil en nihilistisch. Het denken zelf is onmenselijk, zo zegt hij zelf. Dat denken formuleert hij vaak in fraaie, bijna poëtische taal. Vaak ook met het aplomb van degene die de wijsheid in pacht heeft, een manier waarmee hij menigeen tegen zich in het harnas jaagt. Maar dat ook Oudemans, ondanks dat aplomb, zijn twijfels kent, blijkt uit de volgende tegen de achtergrond van zijn provocaties bijna ontroerende passage uit een brief aan collega Visser:

‘Ik ben er niet van overtuigd dat ik op het goede pad ben, in tegendeel. Vaak bekruipt me het vermoeden dat ik spookgestalten najaag. Misschien bevind ik me in dezelfde positie als een religieus gelovige in de achttiende eeuw: ik probeer het lijk van de filosofie leven in te blazen, maar het heeft al jaren in het water gelegen. Soms denk ik dat ik er al die tijd naast heb gelegen.’¹¹⁶

¹¹⁶ Wallenbeeks nieuwsbrief 8 ‘Levenswijsheid’.

IN DE GENEN VAN DE HEER OUDEMANS

I.R.H. RUST



Dit wordt geen filosofisch betoog. Ik zou niet durven. Tot op de komma afgebrand worden, smeulende bladzijden vol met woorden waar geen spaan van heel gelaten wordt: 'je hebt er NIETS van begrepen'. Eveneens wordt dit geen biologische uiteenzetting, hoewel de titel misschien anders doet vermoeden. Met alle plezier zou ik daar wat meer over willen schrijven, maar verder dan 'een strandset' en 'het vriendinnetje Alie' kom ik niet...

Waar zullen de volgende duizend woorden dan over gaan en hoe houdt dit verband met de titel? Allereerst kan ik u verzekeren dat tachtig procent van de woorden nergens over gaan: bladvulling, versiering. Ik schrijf immers ter ere van de zestigste ver-jaar-dag van de heer Oudemans en dat betekent dat een gegeven paard niet in de bek gekeken mag worden: wat een machtig gevoel! In de resterende twintig procent zal ik proberen om inzicht te geven in hoe het denken van de heer Oudemans mijn denken heeft beïnvloed en hoe dat doorwerkt in andere zaken die mij bezig houden.

Op een ver-jaar-dag vieren we dat we weer een jaartje ouder zijn geworden: we zijn weer een jaar 'ver-jaard'. Is dat eigenlijk niet vreemd? Indirect zeggen we dat we blij zijn dat we weer een stapje dichterbij de dood staan. Of misschien is het glas hier wel half vol en verheugen wij ons in het feit dat we weer een jaar overleefd hebben. Dat de mensen vroeger, of in tijden van oorlog zo dachten, kan ik begrijpen, maar met de hedendaagse stand van de techniek is dit bijna een belediging te noemen. In het Duits heet een ver-jaar-dag, 'ein Geburtstag'. Dat klinkt een stuk *logischer*. De Duitsers vieren dat ze ooit, een x aantal jaar geleden, geboren zijn. Ook hier kun je je afvragen hoe heugelijk dat is. Want ondanks de algemene aanname dat wij al dan niet gedrogeerd

door onze genen het leven affirmeren, was niet aan ons *de keuze* om geboren te worden. En mogen we Dawkins *geloven*, dan was zelfs niet de keuze aan onze ouders.

Niet alleen mensen en dieren willen overleven. Sinds het wegvallen van het onderscheid tussen de dode en levende natuur wil alles overleven. Ook filosofische inzichten. Is daar nog een draagvlak voor in deze economische tijd? De universiteit is eveneens verwickeld in *a struggle for existence*. En dat geldt ook voor de faculteiten, de daaronder vallende instituten en de cursussen van de heer Oudemans. Blijkbaar is er nog ruimte voor zijn onconventionele methode en loont het om zijn cursussen aan te bieden. Of is het te kostbaar om de heer Oudemans voortijdig de laan uit de sturen? Mijn scriptie heb ik wel drie keer moeten herschrijven. Van vriend en vijand kreeg ik het advies om misschien toch maar een andere begeleider te zoeken. Mijn eigen-wijsheid leverde mij uiteindelijk dat op waar het mij om te doen was: goedkeuring van de heer Oudemans. Waarom is dat zo belangrijk voor mij? De heer Oudemans neemt geen genoegen met half werk. Waar een studie Wijsbegeerte vaak geassocieerd wordt met ‘een eind wegkletsen over alles en niets’, heb ik van de heer Oudemans geleerd, ondanks dat hij zelf de overlevingskans van de wijsbegeerte ter sprake stelt, om op bijna mathematische manier met taal om te gaan. Wat is het doel daarvan, behalve dat mijn scriptie misschien een weg als noot vindt in een andere scriptie? Ik ben hierdoor in staat om onderscheid te maken en te oordelen op basis van dat wat gegeven is, mij daarbij *bewust-zijnde* van het feit dat ik niet ‘om mijn eigen hoekje heen kan kijken’. En die vaardigheid komt mij iedere dag van pas.

There ain't no such thing as a free lunch. Waarom geven als we er zelf niet beter van worden? Zelfs toen God nog niet dood was, dacht de mens door juist te handelen een plekje in de hemel te *kopen*.

Mijn collegegeld heb ik betaald, mijn bul ontvangen. Strikt gezien heb ik de heer Oudemans niet meer nodig. Waarom neem ik dan de moeite om een stukje te schrijven ter ere van zijn zestigste ver-jaar-dag? Blijkbaar is de rekening voor *mijn gevoel* nog niet vereffend.

Compenseren die uren ploeteren en ruim veertienhonderd euro collegegeld dan niet het felbegeerde papiertje, waarmee ik mijzelf op de arbeidsmarkt als ‘filosoof’ mag verkopen? Is er dan toch iets wat buiten dit economisch denken om gaat? Is het mijn wil tot macht om barmhartig de heer Oudemans zijn sadistische lesmethode te vergeven, door hem mijn appreciatie te tonen door middel van mijn schrijven? Doet het er überhaupt toe? Of geeft deze gedachte mij koude rillingen omdat ik even meende dat ik de heer Oudemans echt aardig vond? Als ik in de lijn van zijn lessen blijf denken, dan blijft er van mijn goede bedoelingen weinig over (...).

Hierbij bedank ik u hartelijk voor de wijze lessen en wens ik u nog vele jaren toe!

OUDEMANS ELEMENTAIR

J.T. SARNEEL



Ik ken hem sinds 1992 toen ik als melkmuilje filosofie ging studeren na een mislukt avontuur aan de bètafaculteit. Met diverse stiltes tussendoor ben ik hem blijven ontmoeten. Als ik iets over Wouter Oudemans zou willen zeggen is de eerste vraag: *hoe?* – Dat heb ik van Wouter geleerd. Een simpele opsomming van biografische details, anekdotes (meer dan genoeg!) en voorvallen tussen hem en mij zal niet zomaar gaan, omdat daaruit niet zonder meer hoeft te blijken welk spoor deze man door mijn leven getrokken heeft – of ik door het zijne, zo dat laatste al het geval zou zijn. Maar nog een stap terug – dat heb ik van Wouter geleerd – vraag ik me af wat er überhaupt de zin van kan zijn, dat ik me over dat wat er tussen hem en mij is zou moeten uitlaten. Eerlijk gezegd: geen idee... Maar dat deze man een spoor heeft getrokken is voor *mijzelf* evident. Misschien dat voor mij een zin daarin ligt, dat ik hem met dit korte stukje misschien iets te geven heb. Gratis en voor niks. Geen economische transactie. Mijn geld verdien ik niet met filosofie (die faculteit resulteerde ook in een mislukt avontuur) of wat voor bemoeienis dan ook met Wouter Oudemans en ik heb hem ook niet nodig om, zoals hij zou zeggen: de aarde voor mijzelf bewoonbaar te houden. Integendeel: op sommige momenten heeft hij er aan bijgedragen, dat mijn leven ontworcht raakte. Juist iemand met wie je je dus niet in zou moeten laten – of juist wel, namelijk als je Jesse Sarneel bent.

Wat mij in 1992 direct trof aan Wouter was de stijl waarin hij sprak, college gaf en zich gedroeg, namelijk zonder opsmuk en zonder gezeik direct bij de zaak. Een bikkelharte zakelijkheid. Dat had ik nog nooit meegemaakt en ik vond het geweldig. Zo kregen we het eerste college meteen te horen, dat er voor ‘mensen met problemen’ in deze studie geen plaats was. [Falsetstem] ‘Als u hier komt om de zin des levens te

horen zit u verkeerd! Vragen naar zin is vragen naar een doel. Vragen naar een doel is vragen naar een einde. Het einde van het leven is de dood, dus de zin van het leven is de dood. Goed! Nu we dit afgehandeld hebben kunnen we verder met het college.’ Ook voor het gezeik rond de studie had Wouter mooie woorden. [Falsetstem] ‘Cultuur? Daar krijg ik jeuk van aan m’n reet!’, antwoordde hij een studente in de pauze in de koffiekamer van de faculteit toen zij hem vroeg of hij met de studenten mee naar een toneelvoorstelling wilde. [Falsetstem] ‘James Bond: dat vind ik nou leuk!’, antwoordde hij toen ze vroeg wat hij dan wel interessant vond. Studenten werd genadeloos het zwijgen opgelegd als ze onzin uit begonnen te kramen. Wouter was toen een soort Gregory House, MD van de filosofie. Later veranderde dat wel. Hij werd softer, de colleges kregen een meer kringgesprekachtig karakter, hippieachtig, wat Wouter als compliment zal opvatten. Dikwijls zei hij: [falsetstem] ‘Ik ben een oude hippie!’ De hippies van toen konden, denk ik, zowel toen als nu echter zijn bloed wel drinken. Zo vertelde hij me ooit in kringgesprekken tijdens zijn studie psychologie aan de UvA medestudenten depressies in te praten: [falsetstem] ‘Zegt die gast: ik voel me waardeloos... Zeg ik: klopt, je bent namelijk ook waardeloos! Hahaha!’ Ik vond het wel jammer, dat hij wat softer was geworden. In latere jaren zat hij vriendelijk knikkend [falsetstem] ‘Jaaaaa, ja, ja...’ kreunend tegenover studentes die de grootste onzin uitkraamden.

Ik spreek ook wel eens zonder opsmuk en zo direct mogelijk bij de zaak, wat mij niet altijd geliefd heeft gemaakt. Mensen houden immers van vaseline en cadeauverpakkingen, of zoals Wouter zou zeggen: het bewoonbaar houden van onbewoonbare overgangen. Niet dat ik het als melkmuil zo goed kon hebben als Wouter mij eens vertelde hoe het zat t.a.v. mijzelf. Maar, ach, ik was toen nog een melkmuil. Zo kreeg ik ooit eens ten overstaan van de werkgroep toegevoegd: [falsetstem] ‘Sarneel, jij kunt beter je bek houden, want jij hebt nu eenmaal de gewoonte poep met stront te verhelferen!’

Wouter de hippie, die dus eigenlijk geen hippie is. Er zijn wel meer discrepanties tussen zijn identiteit en zijn eigen opvatting van zijn eigen

identiteit. Zo betrapte ik hem ooit in Duitschland op de volgende opmerking: [falsetstem, met enige *slur* na de nodige alcohol] ‘Ich bin ein echte Amsterdammert!’ Dit zei hij in het Duitsch met een zeer zwaar *Rotterdams* accent, zoals dat Rotterdamse accent van hem wel vaker opvalt, of hij het zelf nou hoort of niet. Wouter heeft immers een Schiedams verleden, [falsetstem] ‘Opgegroeid onder de rook van de Liduinakerk!’, zoals hij me ooit zei; vele jaren later zat ik zelf in Schiedam op een flatje en dacht nog eens aan hem terug. Of zijn zwak voor Duitschland en ‘het Germaanse’. Het is hier niet de plaats om uitgebreid op dit laatste in te gaan, maar ‘het Germaanse’ is van voor tot achter bepaald door het *Romeinse* en daarmee door het *imperiale*, ofwel het overheidachtige, door [falsetstem] ‘Jan’, zoals Wouter de overheid noemt. Een Germaan is het negatief van een Romein – en dan niet van de republikeinse Romein vóór Caesar, maar van de imperiale Romein ná Caesar. Uit Wouter vind ik echter een vrijheidszin en zin voor anarchie en onafhankelijkheid spreken die eerder aansluit bij iets vóór de imperiale geste van Arminius om de ‘Germaanse’ stammen te verenigen tegen het Romeinse imperium. Als Wouter een ‘Germaan’ was geweest had hij waarschijnlijk gezegd: [falsetstem] ‘Wij? Zijn wij Germanen? Tegen die Romeinen, of hoe die homo’s uit het zuiden ook mogen heten? Onze vrijheidsstrijd? Rot op! *Jullie* Romeinen, *jullie* oorlog! U kunt gaan, meneer Arminius, ik zorg wel voor mijzelf.’ 2000 jaar later grinnikte Wouter tegen mij over de invoering van de Euro: [falsetstem] ‘Onze democratie? *Hun* democratie, zul je bedoelen! De Euro wordt van ons allemaal? Wat een gelul! *Hun* EU, *bun* Euro!’

Wouter kun je weinig maken. Hij is een harde. Wouter zorgt wel voor zichzelf. ‘Als je wilt dat iets goed gebeurt moet je het zelf doen’, zeiden we ooit tot elkaar. Samen met de bovengenoemde zakelijkheid van Wouter laat mij dat zien, dat er een elementaire macht van hem uitgaat. Wouter op zijn best is als de golfslag van het water, een windvlaag of een aardbeving. Elementair en op die manier inhumaan. Dat inhumane heeft dus niets te maken met concentratiekampen (dat is eerder juist het ‘al te humane’), maar staat hier aan de zijde van het elementaire. Zijn hardheid heeft ook niks te maken met meedogenloosheid of strengheid (waarvan acte, want ik ken weinig mensen die zo coulant kunnen zijn

als hij: hij schrijft je nooit af en geeft je altijd een kans, zelfs op een 122e poging tot afstuderen in de filosofie, zoals in mijn geval), maar met het je laten uitharden door toetsing. Vandaar, dat Wouter zeer warm en hartelijk kan zijn en zelfs serieus begaan met anderen. Wie ziet, dat het inhumane aan Wouter met het elementaire heeft te maken kan zijn hartelijkheid ook snappen. Juist wanneer in die hartelijkheid altijd een elementaire zakelijkheid blijft meeklinken. ‘Lass die Vögel für sich selbst sorgen’, zoals Oudemans jr. ooit zijn lerares toevoegde toen ze hem vroeg een opstel over de zielige vogeltjes in de winter te schrijven.

Het elementaire aan Wouter is de kern van de zaak. Het draagt ook zijn zakelijkheid en hardheid. Het maakt hem *ongenaakbaar*. Het heeft hem bij hele volksstammen weinig geliefd gemaakt. Mensen richten immers hun leven zodanig in, dat ze zo min mogelijk van de elementen hoeven te voelen. Tegelijkertijd dragen de elementen hun bestaan, maar kunnen dit bestaan ook weer vernietigen. Wouter tot je toelaten is het elementaire tot je toelaten en dat betekent, dat je bloot wordt gesteld aan toetsing, net zoals de inrichting van de replicatie van genen in de diepe tijd wordt blootgesteld aan toetsing temidden der elementen. Dat betekent, dat jouw eigen identiteit en bestaan wel eens op losse schroeven zouden kunnen komen te staan. Je kunt er zelfs aan onderdoor gaan. Daarvan gaat, naast de door de mensen te vermijden pijn en onaangenaamheid, ook weer een onweerstaanbare glans uit: van Wouter te horen krijgen hoe het is. Het trok door de jaren heen ook weer hele volksstammen aan, als vliegen naar de stront. Er zijn zat momenten geweest waarop ik dat zelf als onaangenaam en pijnlijk ervaren heb, net zoals ik zelf door die glans aangetrokken werd. Je inlaten met Wouter en de filosofie betekent alles op het spel zetten, je hele hebben en houden. Dat doet hij zelf ook en dat merk je aan alles rond hem. Het elementaire aan Wouter is niet zijn verdienste, maar Wouter zelf weet dat als geen ander. Het is de ‘verdienste’ van dat wat hem draagt: de elementen, de natuur. Een woord als ‘verdienste’, een woord uit de kleine menselijke economie, de kleine menselijke schaal van wederkerigheid, kan hier niet meer zinnig gebruikt worden.

Ik vind het iedere keer weer geweldig om hem te ontmoeten en te spreken. Als melkmuil had dat voor mij nog alles te maken met sensatiezucht en het anekdotische: rond Wouter gebeurde altijd wel wat en hij had altijd wel wat schokkends en grappigs te melden. Nu ik zelf ouder word en mij probeer te richten naar het elementaire merk ik steeds meer, dat ik niet meer bij hem kom om zomaar iets te halen. Het aspect van de wederkerigheid en de kleine menselijke schaal wordt steeds minder. Wouter is een manier om mijzelf te toetsen en bloot te stellen. Dat er van wederkerigheid steeds minder sprake is blijkt o.a. daaruit, dat, naast mijn beste vriend, Wouter de enige is met wie ik een zinnig gesprek kan voeren. Maar daar blijkt misschien niks wederkerigs meer in te zitten, omdat het *voor Wouter* t.a.v. *mij* wel eens heel anders kan liggen. Hij geeft mij de gelegenheid tot toetsing, maar ik geef hem misschien wel helemaal niks. Ik kan misschien wel tegen hem praten, maar hij niet met mij. [Falsetstem] ‘Man!’, voegde hij ooit mijn beste vriend toe in mijn bijzijn, maar hij had het evengoed tegen mij kunnen zeggen, ‘Jij bent een *infans*! Jij kunt nog helemaal niet praten!’ Ook voor mij blijft hij ongenaakbaar.

Zo ook t.a.v. datgene wat ik hier geschreven heb. Ik gebruik allemaal woorden waarvan hij waarschijnlijk zal zeggen, dat ik ze niet *kan* gebruiken. Elementen, het elementaire, de natuur, wederkerigheid, het (in)humane, kleine menselijke schaal versus de grote geologische c.q. kosmische schaal, enz. Maar: ook ik als *infans* moet ergens beginnen en me zo bloot stellen aan de elementen. Zo vallen deze woorden. Aan het begin sprak ik de mogelijkheid uit Wouter met dit stukje iets te geven, gratis en voor niks, buiten elke menselijke wederkerigheid. Dat zou wel eens totaal mislukt kunnen zijn. Maar mislukking is het beste wat je kan overkomen, zou Wouter zeggen. En zo zou mij wel eens nogmaals duidelijk kunnen worden, dat datgene wat er tussen hem en mij is misschien helemaal niets menselijks is, niets wederkerigs. De opbrengst is niet het punt waar het om draait. Ons gesprek draait misschien wel om iets heel anders, heeft misschien wel iets elementairs. Er is tussen hem en mij ook iets wat zich uithoudt, want intussen hebben hij en ik een geschiedenis die bijna 20 jaar beslaat: op de menselijke schaal niet gering. Maar wat er tussen hem en mij is blijft schuiven, het staat nooit

vast, loopt iedere keer dat ik hem zie weer net even anders en soms zelfs met grote verschuivingen anders en is misschien op dezelfde manier elementair als een steeds weer verschuivend stroom- en getijdenland. Hiermee invoceer ik geen quasi-poëtisch beeld: het is zoals het is. Wat er tussen hem en mij is zou iedere keer weer telkens opnieuw open kunnen liggen.

OPMERKZAAMHEID

J.I. SIEBERS



In een van onze vele filosofische gesprekken, indertijd nog gevoerd in een met sigarenrook gevulde kamer in de overigens kille kantoor sfeer van de Faculteit der Wijsgebeerte, zei Wouter Oudemans ('Oudemans') tegen mij dat een promotiebegeleider alleen maar een paar richtingaanwijzers neerzet in een landschap waar doorheen de weg loopt die de promovendus zelf gaat. Mijn weg als promovendus in Leiden was verre van gemakkelijk maar mijn promotor is nooit gestopt met het plaatsen van zijn richtingaanwijzers en daarvoor ben ik hem altijd dankbaar geweest. In die zin is Oudemans voor mij een meester geweest: iemand die je, meer door zijn aanwezigheid dan door de leerstellingen die hij verkondigt, op het pad van je eigen denken zet – die dat pad, wat er al ligt, laat zien, je er op opmerkzaam maakt vanuit zijn eigen opmerkzaamheid. Zijn opmerkzaamheid gold soms heel andere dingen dan waar ik mee bezig was, maar op cruciale momenten gold zij ook mij. De rol van de promotor is in veel opzichten te vergelijken met die van de denker zelf; het oude thema van de maïeutiek als voorwaarde en vorm van de filosofie kwam in de jaren negentig gedurende die gesprekken tot leven, en ik was en had een zware bevalling.

Opmerkzaamheid noemde hij 'empirisch worden'. Het kunnen staan in de ervaring zoals die is, zonder haar te hoeven bewerken of verbloemen met concepten, theorie, verklaringen, rationalisatie. Alleen in die houding kan iets duidelijk worden van wat er met onze wereld aan de hand is en alleen in die houding kunnen we onze woorden horen als kondgevend van iets meer dan wat we zelf met die woorden doen. Zo wordt opmerkzaamheid een vorm van ontvankelijkheid. Empirisch worden betekende bijvoorbeeld inzien dat zin iets is wat je niet kunt geven maar moet krijgen: 'zingeving' is daarmee een leeg gebaar. Het

denken van Oudemans kon ik ontmoeten in het schemer dat met deze houding geopend en toegankelijk wordt, het tegenlicht vernemen waarin wetenschap en technologie verschijnen.

Oudemans heeft door zijn onderwijs en zijn teksten, door de opmerkzaamheid die erin tot uiting komt, het denken van zijn studenten en van medefilosofen een verplichting gegeven: het is onmogelijk om na het lezen van zijn werk nog drukdoenerig aan de slag te gaan om filosofische problemen op te lossen. De problematiek van de filosofie, de vraag van het denken, ligt dieper: de denker houdt de moeilijkheid van die vraag vast, daarin bestaat in wezen zijn taak. Deze houding leidt tot een zwijgen, al dan niet gearticuleerd aan de hand van woorden en teksten uit de geschiedenis van de filosofie, waarin zichtbaar kan worden wat *aporie* eigenlijk is. Van Aristoteles tot Kant is de blokkade of *limes* een wezenlijke gedachtefiguur in de filosofie; in het denken van Oudemans komt deze blokkade tot uiting – of tot zichzelf – in de vorm van een weigering die de enige manier is om waarheid te laten zijn. Het is moeilijk, zo niet onmogelijk, hierna nog verder te denken: het denken zelf vat post in een oponthoud. Ik zie Oudemans' teksten, die meer en meer fragmentarisch worden, als berichten vanuit het oponthoud bij die weigering. Daarin ligt een werkelijk ontwerp van waarheid, een mogelijkheid te denken in het licht van de bijna-onmogelijkheid. Die mogelijkheid is niet eenvoudigweg een *via negativa* (ik hoor hem zeggen 'metafysica!'), en is ook zeker niet doortrokken van het pathos van het falen. Oudemans' wetenschap is vrolijk in het opsporen van het laatste beetje licht waardoor de duisternis zichtbaar wordt.

De mooiste tekst, in mijn ogen, die hij over deze vragen geschreven heeft, is het korte commentaar op de tekst 'Pleziertrein' van Nescio, in *Omerta*. 'Je kunt het vandaag de dag niet rechtstreeks hebben over zacht koerende duiven in de eeuwigheid. Dat lukt alleen onopvallend, in het voorbijgaan aan het hoofdthema, de pleziertrein' (p. 205). Nescio's uitwijkend dichterschap komt overeen met Oudemans' ontwijkende denken, een indirect denken dat in het lezen van een tekst een opening waarneemt waarlangs gezegd kan worden wat voor het spreken

‘ontoegankelijk’ (p. 211) is. In de tekst van Nescio ligt die mogelijkheid, volgens Oudemans, in het woordje *nog*, waarin de tweeledigheid van de tijd in één woord werkzaam is. ‘Nog’ is het verglijden in het verleden – dat wat op het punt staat te verdwijnen – maar het is ook het ‘weer’ waarin iets er ‘nog’ of ‘weer’ is: ‘Wat voorbij is, is wel weg, maar als afwezig en ontoegankelijk is het er nog – *weer*’ (p. 212). Zo is de tijd de horizon waarin, indirect, het spreken over koerende duiven en eeuwigheid – een spreken over dat wat er is *als zodanig*, als wat het is – mogelijk wordt, in de afzijdigheid bij het overheersende lawaai van de trein, het plezier, de geschiedenis als een dronken tocht in de nacht. Deze visie, ik noem het maar even zo, is nu toch weer filosofisch: alomvattend, een weerklinken van *das Ganze*, *das Wahre*, in de vorm van een commentaar. Het is tóch gezegd.

Mijn verhouding tot het denken van Oudemans is altijd getekend geweest door de omstandigheid dat ik het graag rechtstreeks over het koeren van duiven in de oneindigheid heb, en ook niet geloof dat dat niet kan. Mijn weg in het denken begaf zich toen ik in Leiden was langs Whitehead, die ook graag onverbloemd over dat onderwerp spreekt. Daarna ben ik verder gegaan, maar de geest waarin ik denk is dezelfde gebleven. Mijn denken is dus, volgens Oudemans, onmogelijk. In deze woorden kan ik ook samenvatten wat hij mij als promotor heeft voorggehouden en geleerd. De richtingaanwijzer die hij voor mij heeft uitgezet, en die er nog altijd staat, is deze: *wat jij doet kan niet*. Vanuit het ontwerp van Oudemans is de wil die erin zit nog wel na te voltrekken – mensen willen zoveel –, maar het niet erkennen van de onmogelijkheid ervan niet.

Daarmee is de ruimte van een confrontatie geopend, of je gaat eenvoudigweg langs elkaar heen. Op de momenten waarop die confrontatie er was, heb ik iets kunnen ervaren van, om met Oudemans te spreken, dat wat je omgeeft en te groot is voor jou. Voor Oudemans is het wezenlijk dat datgene waar het hier over gaat, laten we het *Sein* noemen, zich in de eerste plaats nooit tot ons gewend heeft (p. 212). Het heeft zich al teruggetrokken in een beweging die nog verder gaat dan de tijdelijkheid als horizon van het zijn van de zijnden, die Nescio

ter sprake brengt. Maar daar ligt voor mij het punt: het heeft zich niet teruggetrokken, het kan het niet laten zich voortdurend te laten zien, zelfs of juist in zijn afwezigheid en onvoltooidheid, zoals in het koeren van een duif in de eeuwigheid van de herinnering; wij kunnen het echter wel en altijd negeren. Opmerkzaamheid verschuift voor mij van empirisch worden naar utopisch worden: de hardste ervaring is die van het nog-niet (ook in het niet-meer), van het overschot en teveel in de dingen, een ervaring die niet gereduceerd kan worden tot darwinistische imperialistische reproductie, maar zelf een kind is van armoede en rijkdom. Het koeren van de duif houdt een verwachting in, daarin ligt zijn eeuwigheid; hem vernemen, opmerkzaamheid, is een oponthoud, maar een oponthoud in het ongehoorde.

DARWINISME EN GESCHIEDENIS

A. VAN STEENSEL



De natuurwetenschappen en geesteswetenschappen hebben van oudsher elk hun eigen onderzoeksdomein en -methode. Dit onderscheid, dat onder meer door Wilhelm Dilthey wordt gemaakt, is in ieder handboek over de filosofie van de geesteswetenschappen terug te vinden.¹¹⁷ De ‘bloeiende’ geesteswetenschappen staan tegenwoordig evenwel onder druk: bezuinigingen volgen op bezuinigingen, omdat hun wetenschappelijke waarde en maatschappelijk belang zich niet voldoende laat benaderen in economische termen. Een Nationaal Plan moet uitkomst bieden.¹¹⁸ De geesteswetenschappen zullen niet zomaar verdwijnen, al is het maar omdat ze als productie-eenheden onderdeel zijn van het universitaire bedrijf, maar dit terzijde.

Waarop is het onderscheid tussen de natuur- en geesteswetenschappen gebaseerd? Het gaat terug op de plaats die Descartes reserveert voor het menselijk subject: het *ego cogito* dat de bestendigheid verzekert tussen ontwerp en natuur. Hij plaatst het menselijke denken buiten de mathematische en mechanische natuur. De mens zou niet, zoals de uitwendige wereld, mathematisch bestudeerd kunnen worden, zonder een verlies. Dit verlies was de inwendige wereld van de mens, waarvan de betekenis volgens Dilthey alleen door de methode van het *verstehen* – het begrijpen van het leven door het *erleben* ervan – gezien zou kunnen worden. Inmiddels is het onderscheid tussen mens en natuur onhoudbaar gebleken; een subject dat de identiteit tussen denken en zijn waarborgt, is overbodig geworden. Het menselijke denken kan door het pragmatisme en het darwinisme ook mechanisch worden

¹¹⁷ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften. Band VII: Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (ed. 1992).

¹¹⁸ J. Cohen e.a., *Duurzame geesteswetenschappen. Rapport van de commissie Nationaal Plan Toekomst Geesteswetenschappen*, 2008.

begrepen, waardoor rationaliteit niet langer aan de mens is voorbehouden, maar geldt voor de levende en niet-levende natuur. De bestendigheid van de dingen berust niet meer op doorzichtige fundamenteën maar op hun vermenigvuldiging.¹¹⁹

Het darwinistische mes snijdt aan twee kanten: mens én natuur zijn onderworpen aan dezelfde rationaliteit. Het besef dat de evolutionaire wetenschap daardoor de aloude grondslag van de geesteswetenschappen (en ook van de sociale wetenschappen) weggeslagen heeft, dringt maar langzaam door, zeker onder historici.¹²⁰ Wanneer er wel een evolutionair perspectief wordt gehanteerd, dan stuiten de darwinistische principes op terughoudendheid of weerstand. Het wegzetten van het evolutionaire denken in de geesteswetenschappen als ongewenst sociaal darwinisme of reductionistische sociobiologie overtuigt evenwel niet meer. Het zijn niet zo zeer ethische barrières die moeten worden geslecht: de verspreiding van het evolutionaire denken stuit vooral op praktische belemmeringen.

Dit is terug te zien in de wijze waarop historici gebruik maken van darwinistische inzichten en theorieën in hun onderzoek. Soms gebeurt dit slechts in metaforische zin, met als enigszins triviale boodschap dat de mens ook maar een dier is.¹²¹ Van groter belang is de steeds vaker gehoorde suggestie dat wetenschappen als de paleontologie, neurobiologie, ecologie of ethologie als een soort hulpdisciplines van de geschiedschrijving zouden moeten dienen. Er zijn echter weinig historici die goed met evolutionair-biologisch onderzoek uit de voeten kunnen. Het zijn daarom voornamelijk historici die ‘world history’ of ‘deep history’ bedrijven, die gebruik maken van inzichten uit evolutionaire wetenschappen. Zij laten de geschiedenis doorgaan

¹¹⁹ *Echte filosofie*, 2007, *passim*.

¹²⁰ Ph. Pomper en D.G. Shaw (red.), *The return of science. Evolution, history, and theory*, 2002, p. 1-2.

¹²¹ Vgl. J. Fracchia en R.C. Lewontin, ‘Does culture evolve?’, In: *History and Theory* 38, 1999, p. 52-78.

aanvangen in het Neolithicum, toen er naast biologische ook culturele evolutie zou zijn ontstaan.

De aard van deze culturele evolutie is echter betwist, evenals haar verhouding tot de natuurlijke evolutie. Sommige auteurs beschouwen culturele evolutie bijvoorbeeld niet als een darwinistisch maar als een lamarckiaans proces.¹²² In het laatste geval zou culturele evolutie, in tegenstelling tot biologische evolutie, een gericht proces zijn, waarin blinde variatie geen rol speelt. De vraag is echter of het verschil niet eerder ligt in de relatief hoge snelheid van het culturele selectieproces. Een tweede knelpunt is dat historici gewend zijn om hun verhaal op te hangen aan sociale en culturele handelingen van de mens. Wanneer schriftelijke en archeologische bronnen ontbreken, dan hebben zij moeite om toegang te vinden tot het verleden. De tot nu toe aangedragen oplossingen voor dit methodologische probleem schieten nog tekort. De meest recente suggestie is om het brein aan te nemen als narratieve focus van het geschiedverhaal. Deze *neurohistory* zou de wederzijdse beïnvloeding van cultuur en het menselijke brein en zenuwstelsel moeten onderzoeken.¹²³

De meest aansprekende toepassing van evolutietheorie is terug te vinden in de historische sociologie. In plaats van het beschrijven van zeer langetermijnonontwikkelingen, laat Runciman bijvoorbeeld zien hoe door een proces van selectie een variëteit aan culturen, samenlevingen en instituties heeft kunnen ontstaan. Deze selectie speelt zich af op verschillende niveaus: ‘collective human behaviour-patterns should be analysed as the outwardly observable expression of information affecting phenotype transmitted at three separate but interacting levels of heritable variation and competitive selection – biological, cultural

¹²² W.H. McNeill en J.R. McNeill, *The human web. A bird's-eye view of world history*, 2003, p. 321. Het pleidooi voor een parallelle culturele evolutie die niet darwinistisch wordt begrepen, heeft soms ten doel de mens weer een status aparte te geven in de geschiedenis; zie bijvoorbeeld: E. Russell, *Evolutionary history. Uniting history and biology to understand life on earth*, 2011.

¹²³ D.L. Smail, *On deep history and the brain*, 2008, p. 154-156.

and social.¹²⁴ Deze niveaus kennen elk een eigen replicator (genen, memen en sociale regels) die onderworpen is aan specifieke selectiemechanismen. Om een mechanische verklaring te geven van nieuwe of veranderde sociale en culturele structuren als fenotypische uitkomsten van gedragspatronen, moeten ‘just-so stories’ gereconstrueerd worden. Die geven de samenhang van de relevante replicatoren, de selectiedruk die hun ‘fitness’ bevorderen en de factoren die de co-evolutie van de desbetreffende replicatoren verklaren. Ook deze selectietheorie verdient echter nog nadere methodische uitwerking – het is bijvoorbeeld nog onduidelijk wat onder memen moet worden begrepen en hoe zij zich repliceren – en empirische toetsing. In het evolutionaire licht zullen oude feiten en bestaande theorieën in de geschiedwetenschap dan nieuwe betekenis krijgen.

De wetenschappelijke geschiedschrijving is een voorbeeld van exaptatie; ze heeft haar oorspronkelijke functie verloren en bestaat nu voort als onderdeel van het universitaire bedrijf. Het is darwinistisch gezien niettemin een interessante vraag waarom de evolutionaire geschiedschrijving als nieuwe (methodologische) variant tot op heden weinig succes kent. Wanneer het zuur van het universeel darwinisme de geschiedenis als wetenschap echter verder doordrenkt, dan zal temeer duidelijk worden dat haar vermeende fundament en mensbegrip onhoudbaar zijn geworden. Tegelijkertijd zal dan blijken waarom het onderscheid tussen geesteswetenschappen en natuurwetenschappen ooit noodzakelijkerwijs is ontstaan.

Wat is de relatie van dit alles tot de filosofie? Tegenwoordig zitten wijsbegeerte en geschiedenis in het zelfde institutionele schuitje van de geesteswetenschappen, maar er is een belangrijk verschil tussen beide disciplines. De vraag rijst namelijk wat er voor de wijsbegeerte overblijft

¹²⁴ W.G. Runciman, *The theory of cultural and social selection*, 2009, vii; cf. M. Stuart-Fox, ‘Evolutionary theory of history’, In: *History and Theory* 38, 1999, p. 33-51. Het merendeel van de auteurs maken slechts een onderscheid tussen natuurlijke en culturele evolutie: R. Boyd en P. J. Richerson, *Culture and the evolutionary process*, 1985; W.H. Durham, *Coevolution. Genes, culture, and human diversity*, 1992.

nadat ze is opgeslokt door de (evolutionaire) wetenschap. Want, zoals een auteur het formuleert: 'Philosophy, the contemplation of the unknown, is a shrinking dominion. We have the common goal of turning as much philosophy as possible into science.'¹²⁵ Wanneer filosofie inderdaad grotendeels een overbodig vakgebied is geworden omdat haar vragen beantwoord of niet langer relevant zijn: welke plaats behoudt zij dan nog? Het heeft in elk geval geen zin om haar te definiëren in oppositie tot de natuurwetenschappen.

Welke zin kan filosofie nog hebben in een wereld waarin zijn en denken in elkaar zijn opgegaan? Deze eenheid is bewerkstelligd door het darwinisme. Dat wat hetzelfde is, wordt niet meer bijeengehouden door *ideae* of het subject. De identiteit van de dingen is niet onveranderlijk maar bestaat als vermenigvuldiging. Deze vermenigvuldiging laat tegelijkertijd variatie binnen het zelfde toe en daarmee de mogelijkheid van het ontstaan van nieuwe (epifenomenale) betekenis.¹²⁶ Filosofie kan anders dan wetenschap niet gaan over genen, memen en selectie; ze kan echter stilstaan bij de semantische vraag hoe door variatie telkens nieuwe betekenissen kunnen opkomen. Deze tekens bestaan als vermenigvuldiging, waarbij het voorbije behouden blijft en de toekomst speelt in het heden. Binnen de alomtvattende darwinistische betekeniswereld, die dus nooit voltooid is, valt echter iets weg, namelijk de eigen oorsprong van deze semantiek. Er ligt in het darwinisme zodoende een aanwijzing naar de taal waarbinnen de mens en de dingen aan elkaar verschijnen, maar dit inzicht is nog maar een klein stapje in de richting van *echte filosofie* en haar methode.

¹²⁵ E.O. Wilson, *Consilience. The unity of knowledge*, 1998, p. 12.

¹²⁶ *Echte filosofie*, p. 143; p. 247.

**VOOR WOUTER OUDEMANS, EEN
HERINNERING
P. VAN DE VELDE**



Als (gepensioneerd) archeoloog kan noch wil ik een filosofische bijdrage aan deze feestbundel leveren en zal ik mij beperken tot een korte beschrijving van enkele ervaringen die ik tien jaar geleden gezamenlijk met Wouter gehad heb, waarin hij de hoofdrol vervulde, en waaraan ik goede herinneringen heb.

Wouter Oudemans leerde ik kennen tijdens een tweetal collegeseries in 1999 en 2000, die hij gaf aan een gemengd gezelschap studenten afkomstig van het filosofisch instituut en van de Faculteit der Archeologie. De colleges waren opgezet vanwege de door sommige studenten en sommige stafleden van archeologie gevoelde behoefte aan filosofische *Aufklärung* rond methodologie, theorie en beeldvorming, op een algemener plan dan het eigen vakgebied. Wij, archeologen, hadden in die tijd een intensief theoretische-literatuurcollege voor 3^e en 4^e jaars studenten, met als doelstelling enigszins wegwijs te worden in de verwarrende vloed van semi-filosofische beschouwingen door archeologen die sinds de jaren '80 lesprogramma's en bibliotheekbudgetten overspoelde. Al dat geschrijf ging onder de noemer van 'post-modernisme', maar een gestructureerd overzicht en daarmee inzicht, ontbrak. Wellicht is dat laatste de kern van postmodernisme, maar dat zagen we toen niet zo, want als empirische wetenschappers (gevestigd of in opleiding) snakten we naar helderheid. En die helderheid hoopten we te verkrijgen via voorlichting door een beroeps-filosoof, i.c. Wouter Oudemans.

In Oudemans' colleges werd uitvoerig uitgelegd, dat het geen (vak-) filosofisch probleem was waarmee wij worstelden, maar dat wijzelf het probleem waren, doordat we er vanuit gingen dat onze beleving van de

wereld DE beleving van de wereld is, niet beseffend dat dat (empiristische) wereldbeeld pas in de 17^e eeuw ontstaan is. Een door hem aangedragen breed spectrum van literaire, historische en etnografische voorbeelden maakte duidelijk dat ook ándere belevingen mogelijk, leefbaar, en ook zelfs voor ons invoelbaar zijn.

Om e.e.a. nog verder te verduidelijken, werden op Oudemans' voorstel de colleges afgerond met een excursie naar de grotten met paleolithische schilderijen, reliëfs en ambiance aan Dordogne en Vézère in Frankrijk, eind februari 2000. Gezamenlijk of in kleinere groepjes bezochten we Cougnac, Pech Merle, Lascaux (II, uiteraard), Les Combarelles, met telkens de confronterende vraag: wat stelt dit voor –kunst, magie, ritueel, grafitti, of nog wat anders? Het enig mogelijke, zij het weinig bevredigende antwoord is uiteraard: WEET NIET; dank zij Oudemans' colleges aanzienlijk beter gefundeerd. Sprekend voor mijzelf: inmiddels ben ik verschillende keren terug geweest, ook in andere grotten in de Pyreneeën en het Cantabrisch Kustgebergte en heb er met een andere instelling rondgelopen dan voor deze collegeserie, met het gevoel dat ik nu beter begrijp dat ik 'het' niet begrijp. De vraag naar de betekenis blijft knagen, en dat is goed. Ook dankzij Oudemans.

Gelukkig was bij die excursie niet alles eenrichtingsverkeer; vanuit ons vakgebied hadden wij, archeologen, toch óók een bijdrage: een schets van het landschap in de IJstijd en van de levenswijze van de paleolithische bewoners van die streek, alleszins cartesiaans. Ondanks dat laatste en tot onze verwondering, door de filosofen, voorop Wouter Oudemans, met zichtbare interesse en zonder merkbare reserve aangehoord.

Tot mijn, en naar ik hoop Oudemans' vreugde, begint in de archeologische literatuur over grotschilderingen (nog niet zo lang geleden algemeen betiteld als 'grottenkunst') het in die colleges en excursie aangeboden besef door te dringen. Na heftige polemieken over al-dan-niet 'shamanistische' of 'shamanistisch-rituele' achtergronden van de schilderijen, wordt nu althans in sommige kringen wat koeler

ingegaan op deze chorografisch (wereldwijd) en chronologisch (30 à 40.000 jaar) disperse uitingen, zelfs zonder (quasi-) filosofische ballast. Een college als boven aangeduid zou nu niet meer zo dringend nodig zijn; jammer voor mijn jongere collega's, want daardoor missen zij Oudemans.

OPKIJKEN, TERUGKIJKEN

A. VERPOORTE



Ik kijk op naar de filosofen. Zij denken. Zij vragen naar het wezen van de mens en de wereld. Wat is de mens? Wat betekent het om mens te zijn? Hoe verhoudt de mens zich tot zijn omgeving, tot de natuur, tot de werktuigen, tot de techniek, tot de ander?

Ik kijk op naar de filosofen omdat de paleolithische archeologie in haar zoektocht naar de oorsprong van de mens deze vragen overslaat.

De paleolithische archeologie leeft van de vraag naar wie wij zijn. Zij leeft van de zoektocht naar de oorsprong. De oorsprong van de mens, van de cultuur, van modern gedrag, van moderne cognitie, van symbolisch denken, van kunst. Van datgene wat de mens lijkt te onderscheiden van het dier. Zij leeft van de suggestie dat het wezen van de mens in zijn oorsprong te vinden is.

De zin van deze oorsprongsvragen ligt in het verhaal van de mens. De menswording is het ontworstelen aan de dierlijke wortels. De strijd met de natuur in en om ons maakt ons tot wat wij wezenlijk zijn.

Ik kijk nog steeds op tegen de filosofen, maar er is ook ontzuivering.

De filosofische traditie kan probleemloos volledig genegeerd worden door de wetenschappelijke praktijk van de paleolithische archeologie. De vraag naar wie we zijn en het verhaal van de menswording zijn 'verkooppraatjes' – het levert publiciteit en aandacht op of rechtvaardigt onderzoek als maatschappelijk relevant. De onzekerheden en onduidelijkheden in de evolutie van de menselijke lijn zijn niet iets filosofisch, maar gewoon een gebrek aan goede gegevens, een gebrek aan fossielen en archeologische sporen van het gedrag van vroege

voorouders, en soms een gebrek aan methodologie, aan technisch vernuft, om dieet of sociale organisatie af te leiden uit moleculen, stenen werktuigen of de afmetingen van beenderen.

Het onderscheid tussen mens en dier lijkt, wetenschappelijk gezien, betekenisloos te worden. In het bijzonder nu cultuur, symboliek en taal volledig ingepast kunnen worden in dezelfde evolutionaire processen die ook het succes van de amoebe, de diversiteit aan mieren en het uitsterven van de hollenbeer verklaren.

De Neanderthaler is niet langer een *Mangel-Mensch*, een limineel wezen, niet meer geheel dier, maar ook niet volledig mens. Met het ontrafelen van zijn DNA, de studie van zijn anatomie, zijn technologie, zijn ruimtegebruik, zijn voedselvoorziening et cetera is de Neanderthaler niet meer en niet minder dan *another unique species* in het struikgewas van de evolutie van het genus *Homo*.

Als wetenschapper is dat schitterend.

Toch kijk ik nog steeds op naar de filosofen alsof ik iets mis. Ergens in de marge van de wetenschapper is nog een echo van een stille vreemdheid, een kleine duizeling...

BLIJVEN OF GAAN

E. DE VRIES



Wat te doen als je een denker ontmoet die je een wijze van denken toont die zowel vrijheid als verslaving is? Een denken dat zowel bedwelmende roes als ontvullende soberheid is? Beste professor Oudemans, na tien jaar piekeren over hoe om te gaan met een denken dat mij maar niet los wil laten, voert dankbaarheid nog altijd de boventoon: dankbaarheid dat ik op het juiste moment op de juiste plek was. Bij u in de collegebanken.

1. Wat vooraf ging

Rond de overgang van de twintigste naar de eenentwintigste eeuw, tijdens mijn eerste studie jaren in Leiden, had ik mij bekwaamd in het verstouwen en omzetten van grote hoeveelheden ruwe brokken colleges, syllabi en ander studiemateriaal in een klinkende stroom van studiepunten in Rechten en Psychologie. Ik was, al zeg ik het zelf, een vrij gesmeerde studiemachinerie – efficiënt, hoge productie, schijnbaar frictieloos. Niet dat het studiemateriaal niet interessant was: tot op de dag van vandaag koester ik het onderscheid tussen goederen- en verbintenissenrecht, de statistische technieken die ons toe laten te zeggen of een verschil significant is of niet, de Instituten van Gaius en de vier ontwikkelingsstadia van Piaget.

En toch: een zeker onbehagelijk gevoel te dicht onder de rokende schoorsteen van de *phalanstère* genaamd ‘Universiteit Leiden’ te leven, de onzekerheid of ik nu het product of de arbeider in deze kennisfabriek was, en een telkens terugkerende associatie met Chaplins lopende band uit *Modern Times*. Mogelijk kwam dit ongearticuleerde onbehagen voort uit de repetitiviteit van de handeling van het omzetten van kennis in studiepunten en het feit dat de aard van deze handeling zelf nooit ter

sprake kwam. Maar mogelijk was dit ook domweg een romantisch, adolescent verlangen naar méér dan het bestaande.

In de wandelingen van de culturele studentenvereniging *Prometheus*, waarvan een onevenredige hoeveelheid filosofiestudenten lid was, deed de naam ‘Oudemans’ de ronde. ‘Het gerucht stelde het vrij eenvoudig: het denken leeft weer. [...] Er is een leraar; men kan, misschien, leren om te denken’¹²⁷. Er was genoeg om de nieuwsgierigheid op te wekken: een enkeling die claimde in acute existentiële crisis te raken, anderen die zich onoverwinnelijk achtten in elke discussie door de denkfiguren die ze tijdens de colleges aangereikt hadden gekregen. In de kamer van een geliefde zag ik voor eerst dikke mappen met de transcripties van de colleges. ‘Er was iets raars met die roem [...] want er was niets waar die roem op gebaseerd was, afgezien van de protocollen van de colleges; en die colleges behandelden welbekende teksten – ze bevatten geen inzichten die geparafraseerd konden worden en doorgegeven’¹²⁸. De eerste keer dat ik prof. Oudemans hoorde spreken herinner ik mij desalniettemin als een desillusie. Op een doordeweekse dag in juni 2000 schoof ik mij vol verwachting op de ongemakkelijke houten bankjes van het Groot Auditorium van het Academiegebouw aan het Rapenburg. Oudemans, die om mysterieuze redenen tot de kers op de taart was gebombardeerd van de met veel hoempapa omklede 425^{ste} *dies natalis* van de universiteit, stond in het zachte licht van de gebrandschilderde ramen¹²⁹ en sprak vanaf het catheder striemende woorden met zijn zo karakteristieke, licht sardonisch overslaande stem: ‘Het blijkt dat de universiteit Leiden uit twee gezichten bestaat die elkaar niet kennen, namelijk enerzijds Jekyll, die is opgetrokken uit de wetenschappelijke idealen van internationale erkenning en een

¹²⁷ ‘Hannah Arendt an Martin Heidegger. Für Dich zum 26. September 1969 nach fünfundvierzig Jahren wie seit eh und je – Hannah’, in: H. Arendt en M. Heidegger, *Letters, 1925-1975*, 2004, p. 151. Vertaling EdV.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 149.

¹²⁹ Drie door Louis Boormeester ontworpen en in 1951 geplaatste glas-in-loodramen die, o.a. met de tekst ‘Obediëren in der gerechtigheid’, het in de Universiteit verankerde ‘Recht der Vrijheid’ en de ‘Getrouwheid aan deze Vrijheid’ uitbeelden.

academische ambiance, en anderzijds Hyde die ziet dat van de academische waarden de schoorsteen niet wil roken¹³⁰. Ik dacht: dat is wat gratuite cultuurkritiek vermengd met een onverbloemd verkooppraatje voor het volgen van de cursus ‘Socratisch Gesprek’. Wat me er overigens niet van weerhield om me voor deze cursus in te schrijven. Jaren later, toen door Oudemans’ ‘pindakaasspoeling’¹³¹ de dingen wat waren gaan schuiven en ik er bijvoorbeeld niet meer zo zeker van was of er wel een *ik* was die dacht, las ik *De januskop van wetenschap en dagelijks leven* op papier terug en begreep ik niet meer goed waar de teleurstelling destijds exact vandaan kwam. De cynicus zegt: Voilà, sektarische hersenspoeling! Maar ‘[h]ier was noch een geheim noch lidmaatschap; [...] ze waren allemaal studenten; er waren wat onderlinge vriendschappen onder hen, en later vormde zich natuurlijk af en toe een klikje, maar er was nooit een kring, en er was nooit iets esoterisch gaande’¹³². Nu schijnt het mij toe dat ik die zevende juni van het jaar 2000, in al mijn zelfingenomen subjectiviteit, stiekem hoopte op een filosofisch-entertainende *Wizard of Oz*. Maar denken bleek iets te zijn waarbij ik mijn eigen wezen op het spel moest zetten en bovendien meer volharding, precisie (en bij gebrek daaraan – *whisky voor heel de groep!*), werk en talent te vereisen dan ik ooit op die dag had kunnen vermoeden.

2. *Ten little niggers in het Matthias de Vrieshof*

Filosofie doen is geweldig – merken hoe mijn ‘eigen’ denken mij telkens weer bindt en ringeloort, dat is, telkens weer, een bevrijding – maar om

¹³⁰ *De januskop van wetenschap en dagelijks Leven*. Rede uitgesproken door Th.C.W. Oudemans ter gelegenheid van het 425-jarig bestaan van de Universiteit Leiden op woensdag 7 juni 2000. Online beschikbaar op: www.filosofie.info

¹³¹ De Nederlandse taal mag in haar handjes knijpen met prof. Oudemans als haar buikspreekpop. Zelden is zij doorspekt met zoveel woorden die op *Google* geen hits genereren. Wie anders schrijft er vandaag de dag nog zinnen als: ‘Zelden hebben byzantijnser luchtkastelen een wrijvingsloos zwerf vervuld?’ (*De januskop*, p. 8)

¹³² ‘Hannah Arendt an Martin Heidegger. Für Dich zum 26. September 1969 nach fünfundvierzig Jahren wie seit eh und je – Hannah’, in: H. Arendt en M. Heidegger, *Letters, 1925-1975*, 2004, p. 149. Vertaling EdV.

het ook maar een beetje te leren: dat kost tijd, véél tijd. Bij geen enkele docent heb ik zoveel achtereenvolgende colleges gevolgd als bij u, prof. Oudemans. Maar het kinderlijk geloof dat ik tijdens de eerste collegereeksen soms nog had – namelijk dat er, net als bij *Harry Potter*, ooit een *Hölderlin en Heidegger deel 7* of *Philosophy and Literary Criticism deel 21* zou komen waarvan de ondertitel zou luiden ‘*It All Ends Here*’: dat heb ik al vrij snel moeten laten varen. Wijsgerig denken, bleek al snel, is nooit een ‘van-A-naar-B’, maar een uitwijken naar het omvattende landschap van die basale denkbeweging. Wat is er al meegeslokt wanneer er ‘*A ->B*’ van mijn tong rolt? Hoeveel van dit soort indirectheid ten opzichte van het denken kan een mens verdragen? Valt er met goed fatsoen nog te stoppen als je eenmaal hebt gezien dat het denken nooit ‘af’ is, dat elke uitspraak al gedragen en getekend is door een ‘vooraf’ waardoor het denken altijd ‘eerder’ gedacht kan worden maar nooit bij de *rock bottom* van ‘het eerste’ kan komen, en dat de gedachte ‘Hè, hè, ik ben eindelijk van het beginners niveau A naar filosofisch eindpunt B gegaan’ radicaal antifilosofisch is? Dat elke denkfiguur die emergeert *pauschal* is, als een trapje dat tijdelijk hielp om een stap vooruit (of: achteruit) te maken maar dat weer weggetrapt zal moeten worden? Sinds Popper weet elke wetenschapper natuurlijk ook dat er geen zekerheid is aan te boren, en dat er niet voorbij de tijdelijk gestabiliseerde voorlopigheid van een gecorrobooreerde werkhypothese te komen valt, maar waar de wetenschapper een ommetje buiten het laboratorium kan maken, is er geen *outside* ten opzichte van het ~~eigen denken~~. Valt er te leven en te denken onder continue *sous rature*¹³³?

Op een zonnige dag, na afloop van het college, belandden we niet, zoals gebruikelijk in de *Camino* maar op de in het water uitstekende terrasvlonders van de *Grote Beer*. Een van de studenten vroeg prof. Oudemans of het wel zinvol was om door te gaan:

¹³³ *Sous rature* ‘[...] is een woord opschrijven, het doorstrepen, en dan zowel het woord als de doorhaling afdrukken. (Omdat het woord inaccuraat is, is het doorgestreept. Omdat het noodzakelijk is, blijft het leesbare)’, G.C. Spivak, ‘Translator’s preface’, 1997, In: J. Derrida, *Of grammatology*, 1967, p. xv. Vertaling *EdV*.

‘Ik denk niet dat ik ooit zo zal kunnen *denken*, zo filosofie kan laten *gebeuren*, zoals jij, Wouter.’

‘So what?’ Ik denk ook niet dat ik ooit de eenzame hoogte van een denker, om maar een dwarsstraat te noemen, als Heidegger zal bereiken. Maar dat weerhoudt mij er niet van om dit te doen. Is het niet geweldig dat dit überhaupt nog kan, wat wij hier doen? Want filosofie is toch uiteindelijk het mooiste wat er is. Ik vind het dan ook onbegrijpelijk dat alle leerlingen van Heidegger niet *en masse* college bij hem zijn blijven volgen tot het bittere eind’.

We knikten instemmend en niemand voelde ervoor om de volgende *little nigger* te zijn die het veld zou ruimen.

3. Archipel

De studente die op die ene zonnige dag de vraag stelde kwam nog een hele poos op college – maar op een dag was ze, net als zovele anderen, plots verdwenen. Een doorsnee cursus is iets wat je een poosje volgt en vervolgens afsluit. Maar met het denken zoals waarvan u, prof. Oudemans, me heeft laten proeven, gaat dat niet. Daar stelt zich de vraag: *‘Blijven of gaan?’* Die vraag is in principe heel concreet, want er moet brood op de plank en niet iedereen heeft het in zich heeft om tevreden te zijn met louter een droge korst en de *Gesamtausgabe*. Ik heb vijf jaar uw colleges gevolgd en ben daarmee slechts een hele bescheiden middenmoter. De moeite die sommigen van uw studenten zich getroosten om door te gaan met het denken, dicht bij het vuur daar bij u, is bewonderenswaardig. Het valt niet mee om de deur van het Matthias de Vrieshof achter je dicht te trekken. Trek je de deur dicht met een klap, of vertrek je met de stille trom? Is het een radicale breuk (Nock, waar ben je toch opeens heen verdwenen?), of druppel je nog af en toe binnen? Gluur je nog af en toe binnen via de elektronische kier van www.filosofie.info of de protocollen in *Google Groups*? Ik geef het grif toe – eens een verslaafde altijd een verslaafde – dat ik mij bij tijd en wijle nog wel eens vergrijp aan een vers protocol. Misschien is het de eeuwige indirectheid, de afzijdigheid die zo verslavend werkt. Net zoals de listige vader in Rushdie’s *Midnight’s*

Children het verlangen van dokter Aziz naar zijn dochter Naseem tot ongekende hoogten weet op te stuwten door haar nooit volledig te tonen, maar haar keer op keer vanachter een laken met een klein gat te plaatsen en op deze wijze telkens een ander deel van haar lichaam aan medische diagnose en het begerige oog bloot te stellen – zo is ook het filosofische denken. De indirecte doorkijkjes in het *a priori* van het denken gecombineerd met het uitblijven van de rock bottom ‘B’, zorgen ervoor dat de filosofische appetijt niet onderdoet voor het verlangen van een verstokte alcoholist naar de fles.

Terug naar de vraag: *blijven of gaan*. Is die vraag ook in meer bedachtzame zin te lezen? Want wat is dat eigenlijk: *blijven*?¹³⁴ Blijven kan op verschillende wijzen. Eén van die wijzen is door daar bij u, in het de Vrieshofje, te blijven. Maar zoals het door u zo vaak aangehaalde citaat zegt: ‘*Wo das Liebste gegangen, bleibt die Liebe zurück*’¹³⁵. Op afstand heeft uw denken niets aan betekenis ingeboet – integendeel. Niet alleen is het nog steeds een toetssteen en een springplank, de verhouding tussen ~~uw~~ denken en ~~uw~~ blijft zich steeds weer opdringen. Terwijl ik dit schrijf zit ik op een grote Griekse boot, die bepakt is met vrachtwagens die spullen van A naar B transporteren en daarom het woord μεταφοράς op hun dekzeil dragen. Achter mij verdwijnt Patmos, waar ik nog een keer Hölderlin’s gelijknamige gedicht heb gelezen, en ik kijk uit over de eilandenarchipel in de Egeïsche Zee. Net zoals de eilanden zijn uw studenten verspreid en tegelijk behoren ze samen, verzameld onder de noemer van uw naam.

¹³⁴ ‘Blijven’ is etymologisch verwant met het in het Germaanse taalgebied niet meer gebruikte werkwoord *liban, ‘kleven, kleverig zijn’, dat tot de Indogermaanse wortel behoort waaruit ook het woord ‘lijm’ is voortgekomen. ‘Blijven’ is dus een ‘blijven plakken’ en ‘beklijven’.

¹³⁵ Heidegger naar aanleiding van Hölderlin in: M. Heidegger, GA 39, 1980, p. 95.

HET LICHT VAN HET DARWINISME

T.T.H. VAN VROONHOVEN



'Nothing in biology makes sense except in the light of evolution.'
(T. Dobzhansky)

Vandaag de dag is duidelijk dat dit adagium, dat het uitgangspunt zal vormen van deze bijdrage, niet beperkt kan worden tot de biologie. Het adagium is tekenend voor de huidige tijd als zodanig. Dat is de tijd van het darwinisme, waarin het leven van mechanische aard blijkt te zijn.

Darwinisme is het einde van de filosofie. De voormalige filosofische vragen en antwoorden verdwijnen of worden geherformuleerd tot werkhypothesen van de evolutionaire wetenschappen.

Dawkins verwoordt het einde van de filosofie in het darwinistische tijdperk. Duizenden jaren werd het menselijk denken beheerst door filosofische vragen zoals 'Wat is de mens?' en 'Wat is de zin van het leven?'. Maar de ontologische differentie waar de filosofie van leefde, het verschil tussen de dingen en hun bovennatuurlijke wezen, blijkt er in de darwinistische reductie niet te zijn. Alles wat leeft is voortgekomen uit het blinde mechanische algoritme van variatie en selectie. Wat Dawkins in *The selfish gene* zegt is daarom onontkoombaar: voor Darwins *The origin of species* waren *alle* antwoorden op de bovengenoemde vragen gewoonweg fout. Afgezien van hun historisch belang zijn ze waardeloos.¹³⁶

¹³⁶ R. Dawkins, *The selfish gene*, 1989, p. 267: '...when you are actually challenged to think of pre-Darwinian answers to the questions 'What is man?' 'Is there meaning to life' 'What are we for', can you, as a matter of fact, think of any that are not now worthless except for their (considerable) historic interest? There is such a thing as being just plain wrong, and that is what, before 1859, all answers to those questions were.'

Hoe kan er nog een nadenken ontstaan wanneer de filosofie eindigt in het tijdperk van het darwinisme? Een eerste aanwijzing biedt het bovenstaande adagium. Het kan op verschillende punten op twee manieren gelezen worden.

De eerste manier ligt het meest voor de hand: leven is panmechanica. Er is niets in het leven dat op een zinvolle manier begrepen kan worden behalve in het licht van evolutie. De nadruk ligt dan op *begrijpelijkheid (to make sense)* en op het licht van *evolutie*.

In deze lezing blijft verborgen dat het adagium ook op een tweede, tegendraadse manier gelezen kan worden. Daarin blijkt: het darwinisme is naar zijn aard een *licht van betekenis* waarin alle levende dingen toegankelijk worden en dus begrepen kunnen worden. De nadruk komt dan te liggen op *betekenis (sense)* en op het *licht* van evolutie. De vraag is nu of er in het over en weer tussen deze twee lezingen nagedacht kan worden.

In de colleges van Th.C.W. Oudemans die ik vanaf 2002 gevolgd heb is altijd weer de vraag geweest hoe er filosofisch nagedacht kan worden bij de darwinistische mechanica en de ontologische indifferentie die haar eigen is. De leidende gedachte daarbij was dat de *taal* de enige plaats is waar een nadenken kan postvatten. Daarmee rees de vraag naar de aard van de taal zelf. Tijdens deze jaren is de gedachte gegroeid dat de taal een geheel van *sporen* is – en dat de taal als sporengeheel de mogelijkheid geeft van een filosofisch nadenken bij het darwinisme.

In *Sein und Zeit* bereidt Heidegger een ongehoorde manier van nadenken voor die beantwoordt aan de ontologische indifferentie. Daarbij onderkent Heidegger de noodzaak van een bevrijding van de grammatica van de logica – en daarmee van de metafysische gedachte aan de taal en de bijhorende propositionele manier van spreken. Tot deze bevrijding van de logica behoort de vraag op welke manier taal *is*:

Am Ende muß sich die philosophische Forschung einmal entschließen zu fragen, welche Seinsart der Sprache überhaupt zukommt. Ist sie ein

innerweltlich zuhandenes Zeug, oder hat sie die Seinsart des Daseins oder keines von beiden? Welcher Art ist das Sein der Sprache, daß sie >>tot<< sein kann? Was besagt ontologisch, eine Sprache wächst und zerfällt?¹³⁷

Het is al vaak gezegd: voor zover er bij Heidegger antwoorden op deze vraag geformuleerd worden, blijven zij in het abstracte. Het woord *Sprache* komt bij Heidegger meestal niet voor zonder verbonden te zijn met het woord *Sein*.

Met de gedachte aan de taal als virulent sporeng geheel is er een antwoord gekomen op de vraag naar de bestaanswijze van de taal. Het woord *zijn* is daarbij overbodig gebleken. Maar is met het ontologische onderscheid tussen *zijn* en *zijnden* niet ook de mogelijkheid van filosofie weggevallen?

De taal als sporeng geheel – waarom zou dat een filosofisch onderscheid mogelijk maken? Een eerste aanwijzing biedt de dubbele betekenis van het woord *spoor* zelf. Enerzijds spreek je van een spoor of van meerdere sporen in de zin van *relicten*: overblijfsels van wat aanwezig was maar nu afwezig is. Deze overblijfsels zijn dingen die in de wereld voorkomen. Anderzijds spreek je van een spoor in de zin van een *richting* die gevolgd kan worden. Wie een hazenspoor volgt, staart zich niet blind op één pootafdruk. Een spoorzoeker laat zijn gang leiden door een *verwijzing*. Deze verwijzing komt op in de ruimte *tussen* de verschillende achtergelaten sporen. Het spoor dat hij volgt is zelf geen ding, maar de verplaatsing in een betekenisrichting. Alleen omdat het spoor in deze zin naar zijn aard een verplaatsing is, kan het wel of niet gevolgd worden.

Sporen zijn tweeledig. Enerzijds zijn sporen *dingen* die overal aangetroffen kunnen worden. Anderzijds openen dezelfde sporen in hun onderlinge verwijzingen een betekenisgeheel waarin de dingen *als* zodanig van zich blijk kunnen geven.

¹³⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927, p. 166.

Let op het volgende voorbeeld uit de autobiografie van Darwin. In zijn zoektocht naar fossielen loopt Darwin rond in de vallei Cwm Idwal in Wales. Overal in de vallei ziet hij ingekerfde stenen, neergestreken keien en wallen van opgestuwd puin en sediment. Hij verlaat de vallei zonder oog te hebben voor wat dit alles te betekenen heeft.

Pas later ziet Darwin het in: hij heeft in Cwm Idwal de sporen van *glaciatie* gezien. Door dit woord is Darwin in staat de disparate geologische verschijnselen van de vallei in een naam samen te brengen. Daarmee laten de sporen zelf en de vallei in zijn geheel zich zien voor wat ze zijn. Dankzij dit woordspoor kan de gletsjervallei zich als zodanig vertonen. Achteraf wordt Darwin overvallen door een bepaalde verbazing: hoe had hij de in het oog springende sporen van gletsjervorming *niet* kunnen zien?¹³⁸ De verbazing die Darwin voor een moment ondergaat is geen ervaring van de dingen, maar van zijn *toegang* ertoe. In zijn verbazing doemt de beweeglijkheid van de sporentaal in dubbele zin op. Het geheel van sporen is niet alleen zelf beweeglijk en dus variabel en tijdelijk. Het beweegt tevens de manier waarop mensen en dingen ten overstaan van elkaar komen en daarin hun identiteit vinden. De toegankelijkheid van de dingen is er alleen in en door de beweeglijkheid van de sporentaal.

Het zicht op deze beweeglijkheid verdwijnt als sneeuw voor de zon wanneer sporen wetenschappelijk als onderzoeksobjecten worden voorgesteld. Ook Dawkins wordt bewogen door de beweeglijkheid van de taal wanneer bij hem leven als mechanica van zich blijk geeft.

¹³⁸ C. Darwin, *The autobiography of Charles Darwin, 1809-1882*, 1958, p. 70: 'We spent many hours in Cwm Idwal, examining all the rocks with extreme care, as Sedgwick was anxious to find fossils in them; but neither of us saw a trace of the wonderful glacial phenomena all around us; we did not notice the plainly scored rocks, the perched boulders, the lateral and terminal moraines. Yet these phenomena are so conspicuous that...a house burnt down by fire did not tell its story more plainly than did this valley. If it had been filled by a glacier, the phenomena would have been less distinct than they are now.'

Komt de toegankelijkheid van de onderzoeksonderwerpen binnen het darwinisme ooit *zelf* ter sprake bij de darwinisten? Blijkt er daar iets van de tweeledigheid van het spoor?

Als er in het darwinisme al van toegang gesproken wordt, dan op de toon van de Verlichting. Met de komst van het darwinisme maakt de Verlichting een doorstart. Wetenschap is een bevrijding – nu niet van traditie en orthodoxie, maar van de beperking die het menselijk kennen is opgelegd door zijn evolutionaire geschiedenis. Daarbij blijkt metafysica – de voormalige filosofie – het product te zijn van een geadapteerd en goed functionerend brein. Dit menselijk brein is een geëvolueerd orgaan dat in een lange geschiedenis aangepast is geraakt op de voorouderlijke omgeving waarin het evolueerde. Deze evolutie van het kenvermogen heeft de grenzen gesteld aan wat menselijkerwijs gekend en waargenomen kan worden. Tegenwoordig hebben wetenschap en techniek voor een belangrijk deel de gevaren van de voorouderlijke leefwereld weggenomen waarop de voorprogrammering van het menselijk brein een antwoord was. Dankzij de wetenschap is de mens nu in staat om zijn kennis te verbreden buiten de grenzen van zijn adaptieve *software*. Zo komen de verschijnselen die tegen de geëvolueerde *common sense* van de mens indruisen zoals röntgenstraling en de theorieën van de moderne fysica met hun onvoorstelbare consequenties binnen het bereik van het menselijk kennen.

Het is de vraag of het darwinisme en het hem typerende onderscheid tussen programmerend genotype en geprogrammeerd fenotype niet ook in staat is om Heideggers beantwoording aan de mechanica met zijn gedachte aan de *Seinsgeschichte* evolutionair te reduceren.

Heidegger denkt dat er een geschiedenis is van horizonstichtende woorden zoals *ιδέα*, *ὑπόκειμενον*, *creatio*, *objectiviteit* en *Wille* die in onoverbrugbare epochen de verhouding van zijn en denken bepalen – een geschiedenis die uitmondt in de epoque van de techniek (oftewel: de replicatie). Ook het tijdperk van de ontologische indifferentie is dan nog geworteld in de toedeling van een woord waarbinnen zijn en denken samenvallen. Het wegvallen van de metafysische wereld is dan

een aanwijzing naar de toedeling en onttrekking van de fundamentele woorden die zijn en denken omgeven.

Dankzij de evolutionaire wetenschap blijkt nu dat metafysische denktendensen tot de geëvolueerde voorprogrammering van menselijk denken behoren. Zo behoort de tendens om alleen objecten met vaste grenzen als bestaand te beschouwen tot de menselijke biopsychologische programmatuur. De metafysische vraag naar een bestendige menselijke identiteit is een filosofische *misfiring* van deze adaptatie. Het is misleidend om te spreken van ‘de’ metafysica als een ‘betekeniswereld’ die subjectzijde en objectzijde omgeeft wanneer Dawkins laat zien dat teleologie, dualisme en de tendens naar bestendigheid in de evolutionaire psychologie verklaard kunnen worden als bijproducten van de neurale voorprogrammering van het menselijke genenvehikel.¹³⁹

Metafysica is geen teruggetrokken ‘betekeniswereld’ die tot de actualiteit van de ontologische indifferentie van het darwinisme behoort als de afwezige schaduwzijde ervan. Plato, Aristoteles en Descartes zijn niet de toppen van een abstracte heideggeriaanse *Seinsgeschichte*, maar de extrapolaties van adaptieve neurale voorprogrammering naar de wereld in zijn geheel – illusies die gelukkig in de hedendaagse wetenschap stapsgewijs ontmaskerd worden.

Hier blijkt dat ook de metafysica probleemloos in de darwinistische Verlichting opgenomen kan worden. In dit felle licht raakt de tweeledigheid van het spoor geëclipseerd. Maar dit betekenislicht behoort zelf tot de gegevens van de sporentaal.

Het behoort juist tot de kern van het darwinisme dat er een *geschiedenis* van betekenissen is – en dus van de toegankelijkheid van de dingen daarbinnen. Te midden van het darwinistische algoritme emergeren in de confrontatie tussen het organisme en zijn omgeving ongekende levensbetekenissen die in hun geheel een wereld uitmaken. Insecten

¹³⁹ R. Dawkins, *The God delusion*, 2006, p. 208-221.

leven in een tuin van ultraviolet. De vleermuis leeft in een wereld van echolocatie. Ook Dawkins merkt op dat verschillende diersoorten in verschillende *werelden* leven die de resultanten zijn van de adaptieve voorprogrammering van hun perceptiesysteem. Daarmee lijkt de copernicaanse wending in het darwinisme geradicaliseerd te worden. De natuur op zichzelf is onkenbaar. Zij is als geconstrueerde natuur alleen toegankelijk binnen een ontwerp – niet van de menselijke rede die de wereld ontwerpt, maar van de natuurlijke selectie die het organisme en zijn kenvermogen ontworpen heeft. Vanwege de veelheid van uiteenlopende ontwerpen en de manieren waarop de wereld zich daarin vertoont merkt Dawkins op dat het woord ‘echt’ niet zomaar gebruikt kan worden. Wat is voor een dier ‘echt’? Alles wat het brein van het dier als echt moet beschouwen om de overleving van dat dier te bevorderen:

“Really’, for an animal, is whatever its brain needs it to be, in order to assist its survival. And because different species live in such different worlds, there will be a troubling variety of ‘reallys’.¹⁴⁰

Maar deze variëteit aan betekeniswerelden en wat daarbinnen ‘echt’ of ‘waar’ heet *is* voor Dawkins niet verontrustend. Tegelijkertijd kenschetst hij de wetenschap als de ‘honest and systematic endeavour to find out the truth about the real world’.¹⁴¹

Door welke schizofrenie lukt het Dawkins om de toegankelijkheid van de wereld te reduceren tot een gevolg van de adaptieve programmering van het kenvermogen van een organisme en tegelijkertijd de wetenschap te beschouwen als de geprivilegieerde toegang tot de ‘echte’ wereld?

Dat is de valse toon in de geschriften van Dawkins. Hij geeft een wetenschappelijke beschrijving van de verschillende werelden waarin organismen leven. Maar in en door zijn toon van Verlichting overstemt

¹⁴⁰ R. Dawkins, *The God delusion*, 2006, p. 416.

¹⁴¹ *Idem*, p. 405.

hij dat hij zijn wetenschappelijke toegang zelf aan een betekeniswereld te danken heeft.

Nadenken in het tijdperk van het darwinisme: de doorbreking van de rust van het vehikelschap door een verontrusting, bewogen door de opkomst van onvoorziene betekeniswerelden waarin de tweeledigheid van de sporentaal in haar beweeglijkheid van zich blijkt geeft.

DOCENTEVALUATIE



De redactie ontving onderstaand stuk (zie volgende pagina's) via dhr. N. Peeters, die het document heeft gevonden onder de shredder van het Instituut voor Wijsbegeerte in Leiden. De redactie heeft dit stuk ingescand en in deze bundel opgenomen omdat het naar haar mening een aardig licht werpt op het onderwijs van dhr. Oudemans.



**KOPIE DOCENT-EVALUATIE 2010
VERTROUWELIJK**

Cursus : Wijsgerige antropologie I
Cursuscode : B1211
Docent : Th.C.W. Oudemans
Doelgroep : BA Wijsbegeerte / minor / BA WBW / schakelprogramma WBW / keuzevak /
MA Wijsbegeerte / MA WBW / Research Master * / deeltijd / voltijd *
Inguld door : Corrie Leone (senioradviseur) namens de beoordelingsautoriteit
Colleges : bezochte colleges in week 40, 41 en 43
Bijzonderheden: aanhoudende klachten (toelichting hieronder)

** Omcirkelen wat van toepassing is*

1. Intercollegiale verhoudingen

Dhr. Oudemans overschrijdt de grenzen van het fatsoen en de redelijkheid. 'Respect' vindt hij een vies woord. In het openbaar maakt hij kenbaar dat hij 'niets op heeft met' ethiek, moraal, menselijke waardigheid, mensenrechten, etc.. Ook heeft hij zich diverse malen zeer laatdunkend over vrouwen uitgelaten. Het werk van gewaardeerde vakcollega's wordt door hem met veel publiek vertoon aan de schandpaal genageld en afgedaan als 'filosofologie' of 'libellosofie'. Langzamerhand is een onveilige sfeer ontstaan en leven collega's in angst over wie de volgende zal zijn die in een zogenaamde 'nieuwsbrief' voor het oog van de gehele studentenpopulatie zal worden afgemaakt. Hij schendt het briefgeheim door e-mails te publiceren, waarvan hij redelijkerwijs kan weten dat deze vertrouwelijk zijn. Ook heeft hij het onderzoeksprogramma 'Rationality' in het openbaar ondermijnd op een wijze die ontoelaatbaar is.

2. Regels

Dhr. Oudemans weigert stelselmatig mee te doen aan peerreviews of evaluaties van welke aard dan ook. Hij stoekt de studenten op om er niet aan mee te doen of om deze nuttige instrumenten te saboteren. Normale (collegiale) omgangsvormen en afspraken die een algemeen belang dienen worden door hem voortdurend belachelijk gemaakt. Dhr. Oudemans hanteert niet het binnen het Instituut afgesproken huishoudelijk reglement t.a.v. zaken als te laat komen, uitsluiting van deelname aan colleges etc.. Hij besluit eigenmachtig studenten de toegang tot zijn onderwijs te ontfeggen wanneer zij te laat komen, niet aan door hem gegeven opdrachten voldoen, etc.. Hierdoor en op grond van het onder punt 1 beschrevene plaatst dhr. Oudemans zich buiten de collegiale gemeenschap, hetgeen ongewenst is voor de voortgang van het onderwijs (zie ook hierna).



3. Onderwijs

De docent dient de doelstelling en eindtermen van de cursus vooraf kenbaar te maken. Dhr. Oudemans heeft verklaard dat de woorden 'doelstelling' en 'eindterm' niet van toepassing zijn. Het doel 'nu en dan omgewend raken naar de ons omgevende en aan onszelf overlatende ongenaakbare betekeniswereld' zal geoperationaliseerd en SMART geformuleerd dienen te worden.

Het is niet duidelijk welke kennis en vaardigheden de studenten na afronding van de cursus moeten beheersen. Dhr. Oudemans heeft aangegeven dat studenten moeten afzien van iedere vorm van beheersen. Binnen de context van het wetenschappelijk onderwijs zal dhr. Oudemans toch moeten kunnen aangeven welke meerwaarde of welk rendement zijn onderwijs heeft.

Dhr. Oudemans scoort onvoldoende ten aanzien van de norm 'aansluiting' (collegestof sluit aan bij de rest van het studieprogramma, juiste niveau, geen zinloze herhalingen van eerder behandelde zaken, voortbouwend op andere vakken resp. studieonderdelen e.d.). Er is geen aansluiting; de docent spreekt van een 'afgrond'. Er wordt niet voortgebouwd maar afgebroken. Dhr. Oudemans geeft toe dat hij steeds 'over het zelfde hetzelfde zegt'.

4. Houding t.o.v. studenten

Dhr. Oudemans maakt zich schuldig aan intimidatie. Studenten die een vraag stellen of hun standpunt naar voren brengen worden stelselmatig uitgescholden en gekleineerd ("Je hebt er niets van begrepen", "Je kunt niet lezen", "Je bent een gedrogeerd Cartesiaans stuk stront"). Vervolgens worden deze kwalificaties in de zogeheten 'protocollen' ook nog op schrift gesteld en onder een groot publiek verspreid. Dhr. Oudemans creëert een onveilige sfeer, terwijl onderwijs en kennisoverdracht toch pas kan plaatsvinden binnen een veilige sfeer. De grens van 'jongensachtig vrijgevochten' en 'jeugdige branie' heeft hij al lang geleden gepasseerd. Mensen zijn door hem daadwerkelijk beschadigd. Er zijn ons diverse voorbeelden gemeld van studenten die na het intensief volgen van de colleges zich opeens hebben uitgeschreven en van het instituut en de universiteit zijn verdwenen. Deze mensen, die veelal een marginaal bestaan leiden en leven van een uitkering of eenvoudig baantje, lijden na jaren nog dagelijks onder het hen door Oudemans aangeprate gevoel 'niets te kunnen' en 'totaal inadequaat' te zijn. Deze intelligente studenten hadden ongetwijfeld een mooie academische carrière kunnen opbouwen als zij niet onder de verderfelijke invloed van dhr. Oudemans waren gekomen.



5. Bijzonderheden / toelichting

Over de docent zijn diverse klachten. Deze hebben met name betrekking op de houding van dhr. Oudemans t.o.v. collega's en studenten. Het is algemeen bekend dat Oudemans aan sektevorming doet. Er zijn ieder jaar weer studenten die totaal in de ban raken van zijn manier van spreken en denken. Sommigen blijven tientallen jaren in dit stadium hangen en blijken niet in staat te zijn zich te bevrijden. Vaak imiteren ze zijn typische woordgebruik en agressieve betoogtrant. Dit gaat gepaard met een gevaarlijke tunnelvisie: deze studenten kunnen zich niet meer openstellen voor het onderwijsaanbod en de visie van andere docenten of faculteiten. Of zij gaan in hun imitatie zover dat zij collega's van dhr. Oudemans op eenzelfde agressieve en respectloze manier benaderen als hun grote voorbeeld. Dergelijke praktijken horen niet thuis aan een universiteit, die juist een brede, pluriforme en vrije ontwikkeling beoogt te stimuleren.

Studenten raken als gevolg van zijn 'leer' geïsoleerd. Aangezien vrijwel de gehele buitenwereld 'het niet begrepen heeft' wordt de omgang met leeftijdgenoten en ouders ernstig bemoeilijkt. Sluipenderwijs worden getalenteerde en nieuwsgierige jonge mensen veranderd in klonen van Oudemans die alleen maar destructie kunnen zaaien. Een vernietiging die zich uiteindelijk ook op henzelf richt. Overigens is het opmerkelijk dat dhr. Oudemans juist jonge mensen aantrekt en zijn vakbroeders niet weet te overtuigen. Dit doet het vermoeden rijzen dat Oudemans – al dan niet bewust – gebruik maakt van de openheid en kwetsbaarheid van jeugdige studenten. Geen van zijn volgelingen is in staat om helder, concreet en beargumenteerd onder woorden te brengen wat Oudemans' visie nu eigenlijk is. De scripties en proefschriften die onder zijn begeleiding verschenen zijn, zijn stuk voor stuk varianten van zijn eigen geschriften. Napraten is het enige dat de studenten wordt bijgebracht. Dit geheel in tegenstelling tot wat een opleiding in de wijsbegeerte kan en moet bieden: zelfstandig en kritisch nadenken, helder kunnen argumenteren, etc. Het zogeheten nihilisme wordt zover doorgevoerd dat het daadwerkelijk destructief wordt, voor de studenten, voor het instituut wijsbegeerte en degenen die daar werken en uiteindelijk ook voor dhr. Oudemans zelf.

6. Afspraken

Als werknemer van de universiteit zal dhr. Oudemans zich moeten houden aan het geldende integriteitsprotocol. Hij zal een veilig leer- en werkklimaat moeten leren scheppen. Ook voor zijn eigen professionele groei is dit van belang. Een professioneel getrainde mediator zal als contactpersoon optreden om samen met dhr. Oudemans een ontwikkelingstraject op te stellen.

Dhr. Oudemans zal voorts, gelet op het bovenstaande, moeten aangeven en operationaliseren wat het onderwerp van zijn colleges is, wat zijn doelstellingen zijn en hoe hij daarbij aansluit bij zijn collega's. Hij zal de student moeten helpen de lesstof te beheersen.

LITERATUURLIJST

De volledige lijst van publicaties van Th.C.W. Oudemans is te vinden op www.filosofie.info

- | | |
|--------------------------|---|
| Alcock, J. | Animal behavior: an evolutionary approach, Sunderland 2005 |
| Arendt, H. | 'Hannah Arendt an Martin Heidegger. Für Dich zum 26. September 1969 nach fünfundvierzig Jahren wie seit eh und je – Hannah', in: Arendt, H. en Heidegger, M., Letters 1925-1975, Orlando 2004 |
| Bonaventura | Collationes in hexaemeron |
| Boyd R., Richerson, P.J. | Culture and the evolutionary process, Chicago 1985 |
| Brisset, J.-P. | La science de dieu ou la création, Parijs 1900 |
| Bultmann, R. | 'Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentischen Verkündigung', in: Kerygma und Mythos, I, ed. H.W. Bartsch, 1967 (1952) |
| Burkert, W. | Structure and history in Greek mythology and ritual, Berkeley 1979 |
| Burkert, W. | Greek religion, Oxford 1985 |
| Camus, R. | Loin, Parijs 2009 |

- Cohen, J., e.a., Duurzame geesteswetenschappen. Rapport van de commissie Nationaal Plan Toekomst Geesteswetenschappen, Amsterdam 2008
- Darwin, Ch. On the origin of species by means of natural selection..., in: Evolutionary writings, ed. J.A. Secord, Oxford 2008
- Darwin, Ch. The autobiography of Charles Darwin 1809-1882, ed. Barlow N., Londen 1958
- Darwin, F. (ed.) The life and letters of Charles Darwin, including an autobiographical chapter, Londen 1887
- Dawkins, R. The ancestor's tale, A Pilgrimage to the Dawn of Life, London 2005
- Dawkins, R. The selfish gene, Oxford 1989
- Dawkins, R. The God delusion, Londen 2006
- De Waal, F. Primates and philosophers: how morality evolved, Princeton 2006
- Deacon, T.W. The symbolic species, New York 1997
- Dennett, D.C. Darwin's dangerous idea: evolution and the meanings of life, Londen 1995
- Derrida, J. Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine, Parijs 1996
- Derrida, J. Voyous, Parijs 2003

- Diderot, D. Jacques le fataliste et son maître, oorspronkelijk in: Correspondance littéraire, philosophique et critique 1778 – 1780 (internet)
- Diels, H. & Kranz, W. (ed.) Die Fragmente der Vorsokratiker, Band 1, Hildesheim 2004
- Dilthey, W. Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften, Band VII, Stuttgart 1992
- Douglas, M. Purity and danger, London 1966
- Durham, W.H. Coevolution. Genes, culture, and human diversity, Stanford 1992
- Echenoz, J. Je m'en vais, Parijs 1999 (Ik ben weg, vert. T. Buckinx, Breda 2000)
- Fracchia, J., Lewontin, R.C. 'Does culture evolve?', in: History and Theory 38, 1999, p. 52-78
- Gilles, P. en Piat J. (ed.) La langue littéraire, Parijs 2009
- Heesterman, J.C. The broken world of sacrifice; an essay in ancient Indian ritual, Chicago 1993
- Heidegger, M. GA: Gesamtausgabe, Frankfurt a.M. 1979ff
- Heidegger, M. Die Frage nach dem Ding, Tübingen 1962
- Heidegger, M. Sein und Zeit, Tübingen 1927

- Heidegger, M. Was heißt Denken?, Tübingen 1954
- Heidegger, M. Wegmarken, Frankfurt a. M. 1978 (1967)
- Heidegger, M. Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1965
- Hölderlin, F. 'Der Ister', in: Sämtliche Werke und Briefe, ed. M. Knaupp, München 1992 Band I, p. 475-477
- Houppermans, S., e.a. La résistance persévère, la théorie de la culture (d') après Derrida, Amsterdam-New York 2010
- Huizinga, J. Homo ludens. Proeve eener bepaling van het spel-element der cultuur, in: J. Huizinga, Verzamelde werken V, ed. L. Brummel et al., Haarlem 1950, p. 26-246
- Kant, I. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Gesammelte Schriften, Akademie-Ausgabe (AA), Band VII, Berlin 1968
- Kant, I. Kritik der reinen Vernunft, 1. Auflage (A), Riga 1781, 2. erweiterte und überarbeitete Auflage (B), 1787
- Klemperer, V. LTI – Notizbuch eines Philologen, Dresden 1947
- Lacoue-Labarthe, P. Heidegger, art and politics, Oxford 1990
- Lanier, J. You are not a gadget, Londen 2009

- Lardinois, A.P.M.H. 'How the Works fit the Days in Hesiod's Works and Days', in: *American Journal of Philology* 119, 1998, p. 319-336
- Lincoln, B. *Priests, warriors and cattle*, Londen 1981
- Littell, J. *Les bienveillantes*, Parijs 2006 (De welwillenden, vert. J. Holierhoek & J. van der Meulen, Amsterdam 2008)
- M. Biardeau, M.,
Malamoud, Ch. *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, Parijs 1976
- Mallory, J.P. *In search of the Indo-Europeans; language, archeology and myth*, Londen 1989
- McNeill, W.H.,
McNeill, J.R. *The human web. A bird's-eye view of world history*, New York 2003
- Michon, P. *Les onze*, Lagrasse 2009
- Miller, G. *The mating mind: how sexual choice shaped the evolution of human nature*, New York 2001
- Millet, R. *Le sentiment de la langue*, Parijs 1986
- Nescio *Verzameld werk*, Amsterdam 1996
- Nietzsche, F. *De vrolijke wetenschap*, vert. P. Hawinkels, herz. H. Driessen, Amsterdam 1999
- Nietzsche, F. *KSA: Kritische Studienausgabe*, ed. G. Colli, M. Montinari, Berlin 1967-77 (1988)

- Noble, D. The music of life. Biology beyond genes,
Oxford 2006
- Origenes Contra Celsum libri VIII (Supplements to
Vigiliae Christianae, 54), ed. M. Marcovich,
Leiden 2001
- Oudemans, Th.C.W. The man of the crowd. Of: wat heet
informatisering?, in: Geraedts, F., Jong, L. de
(ed.), Ergo Cogito V. Pleidooi voor de
filosofie, Groningen 1996
- Oudemans, Th.C.W. Eigen taal eerst, lezing gehouden tijdens het
symposium 'Eigen taal eerst' op 20 september
2002, www.filosofie.info
- Oudemans, Th.C.W. Afscheid, rede uitgesproken bij de aanvaarding
van het ambt van bijzonder hoogleraar aan de
Rijksuniversiteit Leiden op 12 juni 1992,
www.filosofie.info
- Oudemans, Th.C.W. Omerta, Amsterdam 2008
- Oudemans, Th.C.W. Echte filosofie, Amsterdam 2007
- Oudemans, Th.C.W. 'Arend en slang. De aanblik van een
dierenpaar', in: Heidegger en de wereld van
het dier, ed. B. Blans en S. Lijmbach, Assen
1996
- Oudemans, Th.C.W. Wallenbeeks nieuwsbrief, www.filosofie.info
- Oudemans, Th.C.W. De verdeelde mens. Ontwerp van een
filosofische antropologie, Amsterdam 1980

- Oudemans, Th.C.W. Darwinistische robotica, interview van M. Heijdra en A. van der Sar met Th.C.W. Oudemans, 2002, www.filosofie.info
- Oudemans, Th.C.W. De januskop van wetenschap en dagelijks leven, www.filosofie.info
- Oudemans, Th.C.W. & De Jong, R.D. Over de natuur van mensen. Inleiding in de filosofische antropologie, Alphen aan de Rijn 1983
- Oudemans, Th.C.W. & Heumakers, A. De horizon van Buitenveldert, Amsterdam 1997
- Oudemans, Th.C.W. & Lardinois, A.P.M.H. Tragic ambiguity: anthropology, philosophy and Sophocles' Antigone, Leiden 1987
- Oudemans, Th.C.W. & Lardinois, A.P.M.H. 'Niets is zo overweldigend als de mens: drie koorliederen uit Sophocles' Antigone', in: *Wijsgerig Perspectief* 23, 1982/83, p. 1-9
- Plato Meno
- Plato Cratylus
- Plato Theaetetus
- Pomper, Ph., Shaw, D.G. (ed.) The return of science. Evolution, history, and theory, Lanham 2002
- Proust, M. À la recherche du temps perdu, Parijs 1913 – 1927

- Reggiani, C. 'Le texte romanesque: un laboratoire des voix', in: G. Philippe, et J. Piat (ed.), *La Langue Littéraire*, Parijs 2009
- Reve, G. *Nader tot U*, Amsterdam 1966
- Reve, G. *Op weg naar het einde*, Amsterdam 1963
- Rosenzweig, F. *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt 1921
- Rousseau, J.J. *Julie ou la nouvelle Héloïse*, Amsterdam 1761
- Roussel, R. *Impressions d'Afrique*, Parijs 1910
- Runciman, W.G. *The theory of cultural and social selection*, Cambridge 2009
- Russell, E. *Evolutionary history. Uniting history and biology to understand life on earth*, Cambridge 2011
- Seaford, R. 'Historicizing tragic ambivalence: the vote of Athena', in: *History, tragedy, theory: dialogues on Athenian drama*, B. Goff (ed.), Austin 1995, p. 202-221
- Smail, D.L. *On deep history and the brain*, Berkeley 2008
- Spivak, G.C. 'Translator's preface', in: *Derrida, J., Of grammatology*, Baltimore 1997
- Stuart-Fox, M. 'Evolutionary theory of history', in: *History and Theory* 38, 1999, p. 33-51

- Versnel, H.S. Coping with the gods: wayward readings in
Greek theology, Leiden 2011
- Whistler, J.A.
McNeill The gentle art of making enemies,
www.gutenberg.org
- Whistler, J.A. McNeill The correspondence of James McNeill
Whistler, www.whistler.arts.gla.ac.uk
- Wilson, E.O. Consilience: the unity of knowledge, New
York 1998
- Winden, J.C.M. van De ware wijsheid. Wegen van vroeg-christelijk
denken, 1992

