



Geleentheidslesings

Clem Neutjens

Het Christendom in een postmodern perspectief

Inleiding	284
1. Filosofische verkenning van het Postmodernisme	288
1.1 Jean-François Lyotard	
1.2 Jacques Derrida	
1.3 Gilles Deleuze	
1.4 Gianni Vattimo	
2. Symptomen van het Postmodernisme in de positieve wetenschappen	302
2.1 Ilya Prigogine	
3. Postmoderne dissidenten in de literatuurwetenschap	308
3.1 Roland Barthes	
3.2 Umberto Eco	
4. Hedendaagse kunst als niet-rationele bron van veelzinnige waarheid	315
4.1 Barnett Newman	
4.2 Mark Rothko	
4.3 Bill Viola	
5. Het feminisme – een natuurlijke bondgenoot voor het Postmodernisme	325
5.1 Jean Baudrillard	
5.2 Luce Irigaray	
5.3 Julia Kristeva	
5.4 Rosi Braidotti	

6.	Christendom en Postmodernisme	332
6.1	De nieuwe alliantie	
6.2	Het mysterie	
6.3	Leven als nomade in het labrynt van het Christendom	
6.4	Een rituele liturgie	
6.5	De bedwelmende kracht van een vervrouwelijkt Christendom	
6.6	Geen besluit, maar een nieuw begin	

Het Christendom in een postmodern perspectief¹

Clem Neutjens
Professor emeritus
Universiteit Antwerpen
België
E-mail: clem.neutjens@online.be

Abstract

Postmodernity in a Christian perspective

The concept modernism – characterized by rationality, by the conviction that certainty can be reached, by the belief in endless human progress, by an uncritical trust in production and consumption, etc. – seems to have attained its culminating point in the final decades of the 20th century. This is not to say that these modern characteristics can not be further explored successfully, but it could perhaps be dangerous to build the future exclusively on this really one-dimensional basis.

Today we are confronted by attempts to go beyond the limits that are drawn by Modernism. It is exactly this aspiration that could be called Postmodernism. Properly speaking, this concept is as yet indefinite and even vague. But if we feel responsible for the future we have to be interested in what may be the symptoms of an important cultural change that is manifesting itself on differing fields, e.g.:

- *some philosophers are trying to project completely new ways of thinking, neither purely rational, nor completely irrational;*
- *in physics and chemistry new concepts have been introduced by some of the most prominent Nobel Prize winners – concepts for example uncertainty, uncalculability, unpredictability, etc.;*

1 Deze bijdrage bevat de tekst van een reeks seminaries aan het Sentrum vir Geloof en Wetenskap aan de Universiteit van Potchefstroom in april-mei 1999.

Met nadruk wordt erop gewezen dat het in deze tekst niet gaat om een traditioneel *wetenschappelijk* betoog, maar om een onverholen subjectief essay. Vandaar dat er bewust werd afgezien van het obligaats-academische voetnotenapparaat, zoveel als mogelijk ook van een *geleerd* jargon, en van een scrupuleuze bronvermelding die niet meer beoogt te zijn dan een autoriteitsreferentie of een controlesysteem op eventueel plagiaat.

Achteraan bevindt zich wel een lijst van boeken waarvan de lectuur sterk wordt aangeraden

Citaten uit oorspronkelijk Franse, Duitse of Engelse bronnen zijn door mij in het Nederlands vertaald en zijn in kursief aangeduid

- *in the field of literary theory Structuralism – a typical modern method – has been left for more subjective ways of intertextual interpretation, ungoverned by established rules;*
- *contemporary art is no longer the simple creation of beautiful objects, but an attempt to become a more-than-rational source of endless multi-significancy;*
- *feminism has become a natural ally of all the other transgressors of Modernism because Modernism was such an exclusively masculine culture.*

To argue that there could be a relation between Christianity and what we have called Postmodernity is far from self-evident. But as far as religion is more than rational, it has to defend some of the postmodern values. Moreover, no other human activity but the acts of faith, hope and charity are efficient to broaden the human basis for a new culture. Christianity is not only responsible for the spiritual soundness of its own believers, but for the quality of everybody's existence. Christianity can not take the liberty to let postmodernity develop into the possible danger of relativism or nihilism. A well-considered alliance between religion and a postmodernism that still has to discover its real mission would be a demonstration of Christian strength and self-confidence.

Inleiding

*Time present and time past
Are both perhaps present in the future,
And time future contained in time past.
If all time is eternally present
All time is unredeemable.*

T.S. Eliot,
The Four Quartets.

Zoals al zo dikwijls in de Westerse geschiedenis staan we vandaag op een breuklijn tussen verleden en toekomst, tussen enerzijds een rijke historische ervaring waarop onmiskenbaar een zekere slijtage zit en anderzijds de niet aflatende drang naar de exploratie van wat nog ongekend en uitnodigend voor ons ligt.

Hoe dan ook zullen wij verantwoordelijk zijn voor de manier waarop we het verleden naar de toekomst dragen én voor de aard van de bronnen die we aanboren.

De Moderniteit – de periode sedert René Descartes en Francis Bacon – vertoont veel kenmerken van vermoeienis. Het élan waarmee het Rationalisme sedert het begin van de *Aufklärung* werd gelanceerd, lijkt bij het einde van de twintigste eeuw zijn verzadigingspunt te hebben

bereikt. Daardoor worden alle grote culturele systemen verstoord of van hun doel afgeleid.

De wetenschappen kennen nog steeds een verblindend succes, maar in hun totaliteit staan ze te uitsluitend in de dienst van politieke, militaire of economische machtsuitoefening. Het grootste deel van de wetenschappers blijft overtuigd dat hun specialiteit volledig waardenvrij moet kunnen beoefend worden en mist daardoor de aansluiting met de noodzakelijke sociale, zelfs met de humane dimensie.

De technologie bezorgt ons een uitzonderlijk comfort, maar de prijs die we er tenslotte voor betalen is de verwoesting van de natuur. Tegenover de vroegere verbondenheid met de natuur staat nu de rentabilisering en de optimalisering van haar marktwaarde.

Het hedendaagse kapitalisme heeft zich bevrijd van zijn verplichtingen tegenover de maatschappij en kan weer – zoals in de negentiende eeuw – zonder beperkingen zijn roekeloze en immorele gang gaan. De economie is geglobaliseerd tot op wereldniveau, maar een derde van de mensheid heeft gebrek aan behoorlijke voeding of leeft in onaanvaardbare materiële omstandigheden. De doelstelling van de economische bedrijvigheid is niet langer de juiste circulatie van goederen over de wereld verzekeren, maar de grotere concentratie van financiële belangen bevorderen.

De politiek heeft aan iedereen democratisch stemrecht bezorgd, maar heeft in de Westerse staten het leiden van de *polis* sedert lang ingeruild voor een permanente strijd om machtsbehoud of machtsverwerving. Daarenboven hebben we het Westen afgesloten voor asielzoekers uit landen die we door kolonisatie eerst hebben leeggezogen. Bij de volkerenmoord op de Balkan hebben we niet effectief ingegrepen omdat er geen economische voordelen te behalen vielen.

Het juridisch systeem streeft niet langer de vestiging van het recht en de vermeerdering van de rechtvaardigheid na, maar is volkomen verstrikt geraakt in een constante overproductie van wetten en decreten, in onbeheersbaar uitgebreide dossiers, in het opzettelijk nastreven van eindeloze verdragingsmanoeuvres of in het bewust uitlokken van procedurefouten.

Het onderwijs, vooral het universitaire, is uitgegroeid tot een bedrijf waarin jonge mensen op maat worden opgeleid om te beantwoorden aan de noden van de overgestructureerde maatschappij. Die marktgerichtheid heeft niet alleen het fundamenteel onderzoek doen wijken voor het toegepaste, maar heeft de universiteit als instelling beroofd van haar kritische en vormende functie. Uiteindelijk heeft ze een generatie werk-

nemers voortgebracht die liever de druk ondergaan van multinationals dan de last van de eigen verantwoordelijkheid.

Naast het onderwijs zijn er ook de elektronische media die het kritisch bewustzijn voortdurend reduceren. In het drukke verkeer op de zogenoemde snelwegen van de informatie gebeuren onnoemelijk veel dramatische ongevallen waarvan men de consequenties niet wil zien. Het gebruik van de numerieke beeldtaal en het ontwerpen van virtuele werkelijkheid openen onbeperkte manipulatiemogelijkheden. In dit verband is het opstellen van een gedragscode geen remedie; we worden gedwongen de betekenis zelf van het begrip *waarheid* in vraag te stellen.

De religies slepen zich voort in een wereld waaruit alle symboliek en elk mysterie gebannen werd door een alles overheersende rationaliteit. Hun inhoud werd al te zeer vastgelegd in een theologie en hun ethisch élan verstarde tot een code van voorschriften waarover ter nauwer nood nog mag gediscussieerd worden.

De aberraties van de Moderniteit kunnen niet omgebogen worden door pragmatische, technische of structurele correcties. Alleen door ingrijpende paradigmawijzigingen van onze Westerse cultuur hebben we een reële kans op een nieuwe start van het menselijk avontuur.

Er beginnen zich symptomen af te tekenen dat we in de overgang zitten naar een nieuwe beschavingsperiode. Hier en daar ziet het er naar uit dat de tweeduizend jaar oude autocratie van de rationaliteit reële barsten vertoont. In de *postmoderne* filosofie, in sommige cenakels van de wetenschapsbeoefening, in de uitgesproken *hedendaagse* kunst, in de nieuwe catacomben van oude religies, in sommige vormen van *post-feminisme* is een toenemend aantal signalen waar te nemen van een bewust nagestreefde re-integratie van de ratio in het bredere spectrum van de menselijke capaciteiten, van het zoeken naar een nieuwe alliantie tussen rede, verbeelding, gevoel en intuïtie. Hier en daar worden zelfs voorzichtige pleidooien gehouden voor een natuurlijk verbond tussen wetenschap, kunst en religie.

Postmodernisme is niet direct de term die ons het meest geschikt lijkt voor het geheel van deze symptomen, tenzij men daaronder alle pogingen wil vatten die de mislukking van het Modernisme trachten te overstijgen door een werkelijke cultuurbreuk. Het Postmodernisme is dus geen stijlvernieuwing, geen stroming die zich voordoet op één of ander gebied van de menselijke activiteit. Het neemt de allure aan van een vernieuwde visie op het geheel van het menselijk bestaan. Misschien is één van de meest algemene kenmerken van dit Postmodernisme de

poging om de rationaliteit niet langer te zien als de enige geldige basis waarop een cultuur moet worden gebouwd.

Zoals uit onze verdere beschrijving zal blijken betekent dit helemaal geen terugkeer naar het Irrationalisme of naar de Romantiek. Maar natuurlijk kan men niet loochenen dat er zich een nieuwe utopie aan het aftekenen kan zijn.

Utopieën kunnen nooit anders dan een paradoxale oplossing krijgen. Zonder utopie of droom, zonder idealisme vervalt men noodzakelijk in een dor pragmatisme; met een utopisch ideaal verzeilt men al te dikwijls in blinde autoritaire, zelfs dictatoriale alternatieven die geen terreur schuwen.

Nadenken over de toekomst kan niet betekenen dat men een tijd ziet waarin de aarzelende, in zich verdeelde mens het onrecht, de onbekwaamheid en het egoïsme definitief overwint. Geschiedenis is een dynamiek waarbij elke verandering een nieuw dilemma doet ontstaan en dus ook telkens een nieuwe opdracht. Dit is een gevolg van de onuitroeibare complexiteit van de mens die nooit alleen maar goed of kwaad is, winnaar of verliezer, maar die altijd iets van beide te gelijk in zich verenigt.

Postmodernisme is dus meer dan een nieuwe utopie of een nieuw *groot verhaal*. En toch is het dit ook.

Een alliantie tussen Christendom en Postmodernisme lijkt om vele redenen niet voor de hand te liggen. Maar in zoverre het Christendom slachtoffer is, niet alleen van een tijdeloos en onoverwinbaar egoïsme en materialisme, maar ook van het zegevierend Rationalisme, mag het zich niet permitteren om het Postmodernisme angstig links te laten liggen.

Het Postmodernisme heeft zeer sterke kritiek geuit op het Christendom. Wellicht ook terecht. Het Christendom hoeft zijnerzijds de terechte kritiek op het Postmodernisme niet te sparen. Maar mekaars zoektocht niet als ernstig beschouwen is een fout. Zelfs meer dan dat: geen eerbied opbrengen voor de mening van andersdenkenden is niet christelijk.

Christendom en Postmodernisme moeten allebei nu verantwoordelijkheid opnemen voor de utopisch/niet-utopische opbouw van een toekomst die wel en niet gebouwd is op het verleden.

1. Filosofische verkenning van het Postmodernisme

1.1 Jean-François Lyotard

Een belangrijk moment in de bewustwording van de postmoderne problematiek is het verschijnen van het boek van de Franse filosoof Jean-François Lyotard: *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir* (1979). Hij schreef dit rapport in opdracht van de Universitaire Raad van de regering van Quebec (Canada), en – zoals uit de titel blijkt – niet om de toenmalige *stand van de kennis* vast te leggen, maar om de “wijze van kennen” te beschrijven die in de tweede helft van de twintigste eeuw begint opgang te maken. Voor die nieuwe manier van *kennen* en voor de culturele context ervan gebruikte hij de term *postmodern*. Hiermee bedoelde hij

... de situatie van de cultuur na de transformaties die de spelregels van de wetenschap, de literatuur en de kunst van het einde van de 19de eeuw hadden ondergaan.

Lyotard stelde onder meer vast dat het kennen als dusdanig zijn emancipatorische opdracht progressief heeft verloren, dat de kennis voortdurend meer in de dienst wordt gesteld van de productie- en destructiekrachten en dat ze een bijna louter mercantiele waarde bezit die ze ontleent aan de mondiale concurrentiestrijd.

Volgens hem heeft de economie zich van cultuuronderdeel ontwikkeld tot allesomvattende interactiehorizon terwijl in tegendeel de kennis is verschoven van haar alomvattende functie naar de dienstensector van de economie. Hij beklemtoont ook dat door computerisering van de kennisoverdracht de kennis zelf in kwaliteit is verminderd rechtstreeks evenredig met de toename van de kwantiteit.

Zijn voorstel om hieraan te remediëren beperkt zich niet tot een herwaardering van het kenproces. Hij is overtuigd dat er een veel fundamenteelere ingreep moet gebeuren en gaat meteen op zoek naar een nieuw project voor het geheel van de Westerse cultuur.

Hij is van oordeel dat we de beveiligende, maar ook beperkende context moeten opgeven die ons in het verleden door de grote ideologieën altijd werd bezorgd. Hij noemt ze *les grands récits* (de grote verhalen) omwille van de sterke interne structuur die ze vertoonden en om het betrekkelijk kleine waarheidsgehalte dat ze bevatten. Als voorbeelden noemt hij:

- het Rationalisme van de *Aufklärung* dat bevrijding beloofde door kennis,

- de parlementaire democratie die bevrijding beloofde door deelname aan de macht,
- het economisch liberalisme dat bevrijding beloofde door de vrije markt,
- het Marxisme dat vrijheid beloofde door instelling van de klasseloze maatschappij,
- het Christendom dat vrijheid beloofde door naastenliefde.

Het is dus duidelijk niet de bedoeling van Lyotard een nieuwe ideologie te lanceren. Hij stelt in tegendeel de vraag op welke wijze de waarheid zal kunnen gelegitimeerd worden wanneer dit niet meer kan gebeuren door een ideologie.

Eén van de belangrijkste ingrepen in het hedendaagse denken is volgens Lyotard de *deshiërarchisering* van begrippen in een duele relatie. Typisch voor de klassieke cultuur is het denken in opposities, het dualistische denken. B.v.:

Tegenover	– orde	staat	– wanorde	(chaos)
	– waarheid		– onwaarheid	(leugen)
	– zekerheid		– onzekerheid	(twijfel)
	– bepaaldheid		– onbepaaldheid	
	– nuttig		– nutteloos	
	– doelgericht		– doelloos	
	– moreel		– immoreel	(amoreel)
	– hiërarchisch		– anarchisch	(anarchistisch)
	– parcours		– labyrint	
	– oorsprong (oorzaak)		– eindpunt	(gevolg)
	(grond)			(afgrond)

In de meeste gevallen bestaat tussen de termen van deze opposities een hiërarchische verhouding. Zo zien we orde als superieur ten opzichte van wanorde, waarheid ten opzichte van onwaarheid, enz. Dit is zozeer het geval dat we de meeste begrippen van de rechtse kolom slechts kunnen uitdrukken in termen die de negatie zijn van die uit de linkse.

In het nieuwe, postmoderne denken worden de in deze binaire relaties gebruikte begrippen niet meer gezien als elkaar uitsluitende waarden, maar als in elkaar geïntegreerd. De relatie tussen b.v. *orde* en *chaos* is niet van die aard dat men de *chaos* noodzakelijk moet trachten op te heffen door het scheppen van *orde*, maar dat men erkent dat er in alle chaos onvermijdelijk reeds een zekere orde aanwezig is en dat in elke orde een zekere chaos blijft bestaan. Beide begrippen hebben dus te gelijkertijd een positieve plus een negatieve waarde.

Generaliserend kan men zeggen dat het niet meer gaat om *to be or not to be*, maar om *to be and not to be*.

Uiteraard zet de deshiërarchisering veel verworvenheden op de helling. In feite betekent ze het einde van het eeuwenoude Westers dualistisch denken. Onze verbeelding schiet te kort om ons b.v. een bruikbare moraal in te denken die berust op de gedeshiërarchiseerde begrippen van goed en kwaad. Of een wetenschap die werkt met onzekere zekerheden. Of kunst die niet langer de bedoeling heeft om schone schoonheid te scheppen.

Anderzijds valt niet te ontkennen dat we ons de laatste decennia al een flink stuk op sommige van deze postmoderne *Holzwege* hebben begeven. En misschien is het houvast dat we verliezen alleen maar een *moderne* vorm van onwankelbaar houvast!

Behalve voor het gedeshiërarchiseerde denken houdt Lyotard ook een pleidooi voor een anti-humanistisch denken. Tot nu toe – zegt hij – werd alles gedacht vanuit de mens én in functie van de mens. Dit is de kern van het anthropocentrisme en het humanisme zoals het sedert de Renaissance dominant in ons denken aanwezig is en dat toch wel tot merkwaardige vormen van individualisme en zelfs egoïsme heeft geleid. Bovendien heeft het weinig ruimte gelaten voor religie.

Zoals door de Copernicaanse revolutie de aarde werd weggenomen uit het centrum van de kosmos omdat dit aan geen werkelijkheid bleek te beantwoorden, zo moet nu ook de mens excentrisch worden gesteld. De mens voorstellen als oorsprong én doel – niet geïntegreerd, maar als polaire oppositie – heeft tot vreemde myopie en tot eigenaardige vertekeningen van de realiteit aanleiding gegeven.

Het anti-humanisme van Lyotard heeft dus niets te maken met enige vorm van onmenselijking of onmenselijkheid, maar met een gewijzigd perspectief. Het gaat om een postmoderne vorm van fundamenteel *displacement*.

In 1988 publiceerde hij het boek *L'Inhumain* waarin hij precies het huidige moderne denken en vele aspecten van de hedendaagse cultuur inhumaan en pervers noemt. Hij trekt daarin ten aanval tegen *het technowetenschappelijk denken, de instrumentele rationaliteit, de zelfgenoegzame digitale logica*, enz.

Het consequent doordenken van zijn anti-humanistisch standpunt kan tot revolutionaire inzichten leiden, b.v. in verband met de relatie tussen technologie en ecologie, of nog fundamenteeler – tussen cultuur en natuur.

Lyotard heeft ook speciale aandacht gewijd aan een term die in de context van het denken over de postmoderniteit nogal onverwacht opduikt: *het sublieme*.

Langs de geschriften van de Latijnse auteur Longinus en van de achttiende-eeuwse filosofen Edmund Burke en Immanuel Kant kwam hij tot inzicht in de merkwaardig paradoxale inhoud van dit begrip: in het sublieme gaat het om

... het negatieve plezier dat op tegenstrijdige, bijna neurotische wijze het verheven gevoel karakteriseert en dat voortkomt uit de opschorting van een dreigende pijn. [...] En het verhevende is nu juist dat uit deze dreiging van het niets toch iets gebeurt, 'plaats' vindt. Het kondigt aan dat alles nog niet afgelopen is.

In *L'Enthousiasme* (1986) beschrijft hij het sublieme als een intense ervaring die ontstaat door een kortsluiting in het rationele denken. In de beleving van het sublieme overstijgen we precies de uitgebluste moderne techno-wetenschappelijke intelligentie. En vandaar het genot dat met deze bevrijdende en tegelijkertijd beklemmende ervaring verbonden is. Het heeft iets van het ontsnappen aan het meetbare, berekenbare, vatbare.

Alleen het ontvankelijk zijn voor datgene waarop het denkbare niet voorbereid is verdient denken genoemd te worden. [...] Daaruit volgt dat men niet mag pretenderen te denken zonder dat men ipso facto weerstand biedt aan procedures.

Voor Lyotard is het sublieme daarom een gepaste term voor het benoemen van de nieuwe ervaring die in het postmoderne anti-rationalisme tot uitdrukking komt.

In 1985 werd aan Lyotard de gelegenheid geboden om in het Centre Pompidou te Parijs een tentoonstelling te organiseren. Als titel koos hij: *Les Immatériaux*. Het werd een in-vraag-stellen van de cultuur van de Moderniteit. Hij legde het er op aan de toeschouwers te verontrusten en te irriteren om ze bewuster te maken van de wezenlijke veranderingen die de werkelijkheid in die periode had ondergaan door het gebruik van immateriële – virtuele – systemen en relaties. Hierdoor wordt de traditionele werkelijkheid steeds ongrijpbaarder, want in de plaats van de oude vertrouwde materie, van de normale ruimte- en tijdsbeleving zijn er nu talloze nieuwe structuren, codes en modellen die ons bewustzijn sluipend bezetten.

In een persmededeling legde Lyotard uit dat de tentoonstelling het gevoel moest oproepen dat we het einde van het *moderne tijdperk*

beleven en dat we ons met ongeruste nieuwsgierigheid dringend moeten beginnen voorbereiden op het *post-moderne*.

De opstelling van de kunstwerken zoals gebruikelijk in musea en galerijen werd opgegeven. Een dertigtal luidsprekers zond akoestische signalen uit die in de ervaring van de toeschouwer blijkbaar voorrang moesten verwerven op de visuele indrukken.

Met deze tentoonstelling wou Lyotard ook doen inzien dat in deze laatste decennia van de 20ste eeuw kunstenaars en filosofen *broeders in het experimenteren* zijn. Vandaar zijn grote belangstelling voor en zijn zeer originele analyses van hedendaagse kunst.

Als besluit bij Lyotard's beschrijving van de postmoderne conditie kan men beklemtonen dat het niet gaat om een oppervlakkig verzet tegen de excessen van de autocratische rationaliteit, evenmin als om een terugkeer naar irrationaliteit. Hij houdt in tegendeel een pleidooi voor de integratie van beide extremen. Het middel daartoe is volgens hem het uittreden uit de grote ideologieën van het verleden omwille van hun versmachtende inwerking, de deshiërarchisering en de de-dualisering van het Westerse denken en de Copernicaanse decentralisatie van het subject.

Wanneer we hier zouden op ingaan belooft hij ons *sublieme* momenten

1.2 Jacques Derrida

Een andere weg naar de bevrijding uit het modernistische denken is de deconstructie van Jacques Derrida. Zoals Lyotard is hij van mening dat de rationaliteit zich tijdens de laatste eeuwen in de Westerse cultuur universalistische pretenties heeft aangemeten en dat ze een monopoliepositie heeft verworven met niet meer bekritiseerde machtsaanspraken. In de plaats daarvan moet er evenwicht komen tussen de rationaliteit, het fictionele, het poëtische, de alteriteit, enz.

Ook Derrida wil de hiërarchie tussen begrippen in oppositie ongedaan maken. In dit verband spreekt hij over *reversie*.

In een traditioneel filosofische oppositie hebben we nooit een vreedevolle coëxistentie van termen, maar een gewelddadige hiërarchie. Eén van de termen domineert de andere (axiologisch, logisch, enz.) en bezet de dominerende positie.

Het deconstrueren van opposities is vooral [...] de reversie van de hiërarchie.

Reversie wordt hier bewust in tegenstelling gebruikt tot *inversie*. Deze laatste term betekent dat men de waarde van twee termen in oppositie

omkeert. Reversie daarentegen wil zeggen dat men de ene term in de andere overgiet, transfereert, dat men een repartitie tot stand brengt van de inhouden.

Deconstructie van begrippen wil zeggen dat men tussen twee begrippen een osmose doet ontstaan. Een reversie dus. Er is geen beter voorbeeld dan het begrip *deconstructie* zelf: het is geen *de-structie* en evenmin een *con-structie*, maar een opbouwend afbreken van deze beide begrippen waardoor de vroegere dualistische oppositie doorbroken wordt.

Eigenlijk krijgen alle gedeconstrueerde begrippen een gedeeltelijk nieuwe inhoud zonder de oude helemaal te verliezen. Zeker is dat ze worden losgeweekt uit het keurslijf waarin ze door historische cultuurpatronen waren gemanoeuvreed. Zo komt men tot het inzicht dat begrippen een rijkere inhoud hebben dan de vandaag gangbare, b.v.: *tijd* is veel meer dan iets dat men tracht te *winnen*, *onderwijs* is meer dan het aanmeten van de uniformiteit die nodig is om efficiënte deelname aan de maatschappij te vergemakkelijken; *natuur* is meer dan materie die men tracht te analyseren of met winst te verhandelen, enz.

Deconstructie van een ganse discursus is

... aantonen hoe de tekst die voor een bepaalde filosofie opkomt deze filosofie tegelijkertijd ondermijnt en eveneens aantonen hoe de hiërarchische posities waarop hij steunt ondergraven worden door de retorische operaties die de zogezegde basis leveren voor de aanwezige argumentatie.

In een tekst komt het er dus op aan te ontdekken op welke wijze het geheel of onderdelen van zijn inhoud tegelijkertijd worden beargumenteerd én ondergraven zodat op die manier de onontwijkbare reversie aan het licht komt van waarheid/onwaarheid, zekerheid/onzekerheid. De tekst blijkt dan altijd opnieuw een echte discursus te zijn in de etymologische betekenis, namelijk afgeleid van het Latijnse werkwoord *discurrere*, d.w.z. her en der rondlopen, gaan en komen. Een discursus is dus niet noodzakelijk een systematische progressie waarin een rechtlijnig systeem wordt uiteengezet, maar veeleer een heen en weer gaan tussen wat hij wil zeggen en wat hij verzwijgt.

Deconstructie van een theorie of een filosofie, b.v. van de metafysica, betekent dat men zich doorheen het hele ontstaansproces werkt van alle gebruikte concepten en tegelijkertijd vanuit een extern perspectief bepaalt wat dit ontstaansproces verborgen houdt of uitgestoten heeft. Men moet bovendien zien hoe deze verborgenheden en uitsluitingen zelf een proces vormen dat deel uitmaakt van het eerste.

Deconstructie moet – behalve op begrippen, teksten en theorieën – ook worden toegepast op politieke en maatschappelijke instellingen. Dit is mogelijk omdat de structuren van deze instellingen op dezelfde manier kunnen gelezen worden als de structuren van een tekst. Dit wil zegen dat men b.v. onderwijs- of onderzoeksstructuren zoals die van een universiteit telkens opnieuw moet trachten te vatten vanuit hun groei-proces en niet alleen analyseren wat ze realiseren, maar ook wat ze verhinderen.

Deze summiere beschrijving van de deconstructie bij Derrida zou moeten aangevuld worden met nog heel wat andere aspecten die hij uitvoerig heeft behandeld. Maar het zal ook nu al wel duidelijk zijn dat deconstructie geen eenvoudig geheel van regels is dat men zich op korte tijd kan eigen maken. Het is geen methode die men als een raster op een bepaald onderzoeksobject kan drukken om dan automatisch tot onbetwistbare resultaten te komen.

Wat soms een beetje haastig deconstructie wordt genoemd, is geen set van discursieve procedures. Nog minder is het een stel van regels voor een nieuwe hermeneutische methode.

Wie in colleges of referaten de deconstructie hiertoe meent te kunnen herleiden – en dit gebeurt – bewijst aan de Derridaanse gedachte een slechte dienst. In een interview heeft hijzelf op de vraag hoe hij de deconstructie onderwees geantwoord:

Ik onderwijs nooit wat deconstructie is, ik doe ze alleen maar voor.

In zijn geschriften en toespraken legt Derrida ook dikwijls een sterke klemtoon op onze *verantwoordelijkheid*, zowel op het filosofische, het literair-analytische als op het sociaal-economische vlak, b.v.:

Deconstructie is geen sierlijk gebaar van onverantwoordbare of tot onverantwoordelijkheid oproepende destructie. Het meest zekere effect hiervan zou zijn dat alles bij het oude blijft en dat de meest immobiele krachten aan onze universiteiten zouden geconsolideerd worden.

Deconstructie zou niet mogen gescheiden worden van de politiek-institutionele problematiek. We moeten steeds opnieuw onze verantwoordelijkheid onderzoeken, een onderzoek dat de ethische en politieke codes ondervraagt die we geërfd hebben.

Nog een ander belangrijk begrip in het denken van Derrida is *la différence* (het verschil).

De modernistische periode is o.a. gekenmerkt door het zoeken naar *l'identité* (de gelijkheid), de identiteit met zichzelf. Dit houdt niet alleen het streven in naar een zo harmonieus mogelijke persoonlijkheidsstructuur; het kan – en in de moderne cultuur is dit in feite ook

grotendeels het geval – een streven zijn naar het uniforme, b.v. het zich conformeren aan de conventies van de consumptiemaatschappij. Dit kan uiteraard alleen bereikt worden ten koste van het verschillende en het unieke. Vandaar het pleidooi van Derrida om bewust aandacht te besteden aan *het andere* en *de andere*. Vandaar ook zijn bestendige poging om het subject te deconstrueren.

Naast Derrida heeft ook de Frans-Joodse filosoof, Emmanuel Levinas, de interesse voor de andere (*L'Autre*) op een indringende manier beschreven. Hij vraagt zich o.a. af of het gebrek aan aandacht voor de *alteriteit* uiteindelijk niet de hoofdoorzaak is van de in onze tijd zo toenemende *on-verschilligheid* van de mensen voor mekaar. Steunend op de Bijbel roept hij ons op tot een ethische bezinning om vandaar uit ons verantwoordelijkheidsbesef voor de ander aan te scherpen. Zijn beschouwingen over deze intermenselijke relaties vormen geen filosofie, maar een spiritualiteit.

Behalve de deshiërarchisering, de reversie, de deconstructie en de alteriteit zijn er in het denken van Jacques Derrida nog heelwat andere thema's die belangrijk zijn voor de bevrijding van onze cultuur uit de overspannen rationaliteit van het Modernisme. Zo bieden onder andere zijn opvattingen over geschiedenis, taal, kunst, onderwijs heel waardevolle perspectieven. Vanzelfsprekend moet men het geheel van zijn filosofie blijvend deconstrueren.

1.3 Gilles Deleuze

Gilles Deleuze bekleedt in de huidige filosofie een erg opvallende plaats. Het is moeilijk hem onder te brengen bij een bepaalde school of stroming omdat hij in de voorste gelederen heeft gewerkt van zowel de psychoanalyse en het poststructuralisme als van het anarchistisch socialisme. Hijzelf wou zich ten andere met geen enkele groep of instelling geïdentificeerd zien.

Aan de universiteit van Vincennes (Paris VIII) heeft hij vanaf de zeventiger jaren een opvallende rol gespeeld. Sedert zijn dood in 1995 is hij bovendien een soort cult-figuur geworden in de jongeren-cultuur in Californië en hier en daar ook in Europa.

Hoewel zijn ideeën erg extreem zijn, loont het de moeite er kennis van te nemen omdat de uiterste consequentie van zijn denken ons kan doen begrijpen welke de bijna onpeilbare diepte is van de culturele afgrond waar wij vandaag eventueel voor staan.

In de filosofische carrière van Deleuze kunnen vier fasen worden onderscheiden: in een eerste periode – tot ongeveer 1968 – publiceert hij

belangrijke werken over o.a. Emmanuel Kant, Friedrich Nietzsche, Henri Bergson en over een aantal belangrijke literatoren zoals Marcel Proust, Antonin Artaud, Samuel Becket en Franz Kafka. Zijn werken zien er erg methodisch uit, analytisch en objectief. En toch schrijft hij al van bij het begin met de bedoeling de traditionele werkwijze van het universitair-wetenschappelijk onderzoek te ondermijnen. Hij is ervan overtuigd dat de periode van intellectueel verval begint vanaf het ogenblik dat het denken zich heeft laten reduceren tot louter rationeel denken. Dit standpunt bezorgt hem natuurlijk onmiddellijk heel wat weerstand bij zijn vakgenoten.

De filosofische werken die Deleuze in de periode na 1968 publiceert, worden door zijn collega's niet meer als dusdanig aanvaard. Zij gaan niet akkoord dat hij het denken uitdrukkelijk probeert te verruimen tot een activiteit die de grenzen van de rationaliteit kan overstijgen.

Volgens Deleuze is het rationele denken eigenlijk niets anders dan een poging tot *ordenen* van begrippen in een hiërarchisch systeem op basis van *identiteit* (het denken van hetzelfde), *causaliteit* (het archeologisch denken) en *finaliteit* (het teleologisch denken). Voor hem zijn dit de meest nefaste categorieën van het traditionele denken. Hij noemt dit in één woord: *het representatieve denken*.

Die huidige vorm van denken is volgens hem een telkens opnieuw aanwezig brengen (een re-presentatie) van hetzelfde (het identieke) terwijl het in feite een creëren zou moeten zijn van het nieuwe (de alteriteit). Daardoor wordt onze cultuur overwoekerd door *de copie, het model, het simulacre*, allemaal tekens van onvruchtbaarheid. Onze taal zelf wordt vandaag opgevat als een re-presentatie van de werkelijkheid. Alleen poëzie ontsnapt hieraan en is dus de enige autentieke taal: ze spreekt niet over (re-presenteert niet) wat al bestaat, maar is nog echte *worthafte Stiftung des Seins* (het doen ontstaan van het Zijn door middel van het woord), Martin Heidegger 's definitie van dichtkunst.

Uit de fundamentele onvruchtbaarheid van ons denken en onze taal ontstaat wat Gilles Deleuze – vanuit Nietzscheaanse inspiratie – heeft genoemd: *la mauvaise conscience* (het slechte geweten) en *l'idéal ascétique* (het ascetisch ideaal). Dit ascetisme komt voort uit schuld-besef en is een verkeerde poging om ons geweten te sussen. Sedert eeuwen wordt daardoor de natuurlijke ongebreideldheid van het leven verminkt.

In de plaats van het representatieve denken stelt Deleuze *het differentie-denken*. Het differente is datgene dat zich niet laat representeren omdat er geen model van voorhanden is. Blijven uitgaan van het in-differente,

van het identische, brengt mee dat men het unieke, het eenmalige, het chaotische en het on-redelijke nooit in zich zal kunnen bereiken. Het representatieve denken drukt dus sommige belangrijke aspecten van de werkelijkheid weg, het is letterlijk en overdrachtelijk *onderdrukkend*. Het conditioneert de mens.

De derde periode in de filosofische loopbaan van Deleuze begint met de publicatie van *Capitalisme et schizophrénie. L'anti-oedipe* (1972), een werk dat hij in samenwerking heeft geschreven met Félix Guattari.

Dit boek is bijzonder moeilijk te lezen omdat de auteurs hier volledig afstand hebben gedaan van het logisch, representatief en repressief identiteitsdenken en hun tekst componeren op basis van wat zij *het rizomatisch denken* noemen. Een *rizoom* is een term uit de plantkunde en betekent: een ondergronds wortelsysteem. Waar het gebroken wordt, groeit het weer aan in nieuwe vormen. Het heeft meerdere toegangen en uitgangen. De kenmerken ervan zijn heterogeniteit en multipliciteit.

Rizomatisch redeneren, spreken of schrijven betekent: afzien van het logisch redeneren, van het syllogisme, van de opeenvolging van oorzaak en gevolg. Daarvoor in de plaats komt een structuur met veelvoudige toegangen en uitgangen, een tekst waarin de betekenis zich nooit meer ergens kan verankeren. Dit wil meteen zeggen dat er ook nooit meer een algemeen geldende interpretatie kan worden vastgelegd. Het denken, schrijven, lezen, spreken of luisteren bereikt nooit meer een vast punt. Het kan nooit meer *sedentair* zijn. Het is (per definitie!) *nomadisch*. Het conformeert zich nooit aan de gevestigde orde. Het is nooit meer *model*. Het wenst geen autoriteit of macht uit te oefenen. Het is geen spreken *tegen* iemand, maar een ontmoeting *met* iemand.

In *Capitalisme et schizophrénie* beschrijven Deleuze en Guattari het logisch denken als een onderdrukkingsmechanisme. De vraag is echter of een poging om de mens uit dit wurgende systeem te bevrijden uiteindelijk niet nog gevaarlijker is dan het te laten bestaan. Met andere woorden of schizofrenie en onderwerping niet zo fundamenteel zijn dat de mens de vrijheid niet aan kan.

De vierde periode van Deleuze is vooral gekenmerkt door de gedachte dat zijn filosofie – hoe rizomatisch ze ook is – weinig betekent tenzij ze concreet verbonden is met wat er zich in cultuur en maatschappij afspeelt. Ze mag het niet laten bij vrijblijvende beschouwingen, maar heeft de plicht op te treden als *agencement*, dit wil zeggen als *agence*, als een instantie in de gemeenschap, als een instrument van catharsis.

Eigenlijk wil Deleuze een nieuwe relatie tot stand brengen tussen theorie en praxis. De filosofie moet – zoals Karl Marx al vroeg – de wereld niet

alleen begrijpen, maar hem ook veranderen. Eén van de sleutelbegrippen is ook hier opnieuw *verantwoordelijkheid*. Intellectuelen mogen in onze tijd geen wereldvreemde bespiegelaars zijn die universele theorieën bedenken, maar geëngageerde vorsers die de misbruiken detecteren die door machthebbers en hun instituten in de naam van de rationaliteit gemaakt worden.

Gilles Deleuze meent dat een echte bevrijding uit de onderdrukkende structuren in onze cultuur niet meer kan gebeuren door simpele ethische oproepen in de oude stijl of door gezapig juridisch maatwerk. Indien we werkelijk wensen dat er een wereld zou ontstaan waarin macht zich niet voortdurend laat reduceren tot geweld en waarin creativiteit niet gelijk wordt gesteld met productiviteit, dan moeten we bereid zijn ons sedentair immobilisme te compenseren door een intelligent nomadisme van de geest. De identiteit – ook die van het subject – moet haar tegengewicht vinden in het differente, het unieke en het eenmalige. *Waarheid* mag dan niet langer worden vast gelegd in onwrikbare formuleringen. De taal – moet opnieuw poëtisch scheppende kracht krijgen.

1.4 Gianni Vattimo

De meest optimistische visie op het Postmodernisme is te vinden bij de Italiaanse filosoof Gianni Vattimo. In *Het einde van de Moderniteit*, het boek waarmee hij in 1985 internationale bekendheid verwierf, schrijft hij:

... Wij leven op een ogenblik waarop zich de mogelijkheid aankondigt van een totaal andere existentie voor de mens: de postmoderne conditie als opdracht en als positieve kans.

Hij vraagt ons dat we deze cultuurwijziging zouden zien als onze belangrijkste hedendaagse opdracht. We zouden, schrijft hij in *De transparante samenleving* (1989),

de postmoderne wereld moeten zien als kans voor een nieuwe (misschien eindelijk) menselijke bestaanswijze.

Vattimo ziet die overstap naar een postmoderne wereld niet als een gewone stijlbreuk in de Westerse cultuur, maar als het begin van een nieuwe era, van een volkomen ander tijdperk. Hij verdeelt onze geschiedenis in drie grote perioden:

- De pre-moderne tijd tot aan het einde van de Middeleeuwen, de tijd waarin de werkelijkheid niet onder druk stond om voortdurend te veranderen maar aanvaard werd als normatief model.
- De moderne tijd vanaf de Renaissance tot aan het einde van de 20ste eeuw, waarin de cultus van de menselijke creativiteit, het eindeloze

vertrouwen in de ratio en het geloof in de *voortgang* centraal komen te staan.

Enkele eeuwen lang heeft deze houding merkwaardige menselijke verrijking met zich gebracht. In onze tijd echter kan men een groot aantal tekenen waarnemen die het einde van deze cultuur aanwijzen.

Door de ondergang van de ideologieën, door politiek-historische transformaties zoals de grote wereldoorlogen, de ineenstorting van het kolonialisme en het Westers imperialisme, door de immense ontwikkeling van de massamedia komt er een snelle afbouw van de moderniteit. Het geloof in een metafysica, in de intellectuele vatbaarheid van de werkelijkheid, in de volledige objectiveerbaarheid van de kennis, in een helder en doorzichtbaar individueel bewustzijn stort langzaam in elkaar. Karl Marx, Friedrich Nietzsche en Sigmund Freud worden de grote ondermijners van een naïef vertrouwen in de rationaliteit. Martin Heidegger ontmaskert het moderne, essentialistische denken als een instrument waarmee men de werkelijkheid wil herleiden tot zuivere meetbaarheid, totale manipuleerbaarheid, volledige bruikbaarheid en onmiddellijk voorhandenzijn. Ook de mens en zijn innerlijkheid zijn aan deze normen onderworpen.

- De postmoderne tijd is volgens Vattimo een positief antwoord op het verval van het Modernisme. Alle negatieve kenmerken van deze ondergaande cultuur

... zijn niet alleen de representaties van apocalyptische momenten van een nieuwe 'Menschheidsdämmerung', van een deshumanisatie, maar ze zijn te gelykertijd ook tekenen van het uitlokken van en een oproep tot het ontwerpen van een geheel nieuwe menselijke ervaring

Om open te staan voor het nieuwe moeten we bovendien bedenken

... dat we individueel en als maatschappij nog steeds een diep nostalgisch verlangen hebben naar de gesloten horizonten die zowel bedreigend als geruststellend zijn.

Het openbreken van die horizonten gebeurt volgens Vattimo door zich resoluut af te wenden van de metafysica. Hij meent dat het zich vastklampen aan een ééNZinnige filosofie die wenst te werken met exhaustief gedefinieerde begrippen, voortkomt uit angst voor een visie waarin opnieuw de mogelijkheid bestaat om alle wegen uit te gaan:

Ik wil me niet uitleveren aan de metafysica uit angst voor de vrijheid.

In de plaats van aan een metafysica hebben we nood aan een hermeneutiek. Hiermee bedoelt Vattimo dat we het streven naar eenheid van

betekenis moeten vervangen door het aanvaarden van een onuitroeibare veelheid, een eindeloze meerzinnigheid.

De idee *humaniteit* moest tijdens het Modernisme al te zeer worden gerealiseerd door middel van intellectuele, culturele, ethische, etnische, esthetische, religieuze, seksuele éénstemmigheid ten koste van bijzonderheid, vergankelijkheid, contingentie, diversiteit.

Als ik in de multiculturele wereld mijn waardensysteem (religieus, esthetisch, politiek-ethisch) belijd, dan zal ik ook een scherp bewustzijn hebben van de historiciteit, contingentie en eindigheid van al die systemen, om te beginnen met dat van mij.

Deze overgang van één- naar meerzinnigheid is niet eenvoudig. We zullen de nieuwe vrijheidsmogelijkheid slechts kunnen ervaren

... als een voortdurend heen en weer gaan tussen erbij horen en ont-heemding.

We zullen moeten leren dat

... elke ervaring van de waarheid de ervaring is van een interpretatie.

Dit wil zeker niet zeggen dat *interpreteren* puur willekeurig mag gebeuren:

De vrijheid van interpretatie is allesbehalve arbitrair; ze is verbonden met risico en verantwoordelijkheid.

Hermeneutiek zoals die ontstaan is uit Heidegger's polemiek tegen de metafysica, blijft vandaag een denkwijze die allereerst door ethische consideraties gemotiveerd is.

Denken dat niet langer zichzelf verstaat als de herkenning en de aanvaarding van een objectieve, autoritaire fundering, zal uit zichzelf een nieuwe zin voor verantwoordelijkheid ontwikkelen.

Hermeneutiek is bij Vattimo dus veel meer dan tekstinterpretatie:

De huidige hermeneutiek lijkt uitsluitend, of tenminste hoofdzakelijk, een theorie te zijn die de rede bevrijdt uit haar slavernij ten opzichte van het wetenschappelijk ideaal van objectiviteit. Ze heeft tot taak de weg te bereiden voor een cultuurfilosofie waarvan de limieten (en de betekenis) niet ultiem vast te leggen zijn.

De ervaring van de waarheid zoals die in deze nieuwe hermeneutiek wordt ontdekt, kan ook worden bereikt in de poëzie en – enigszins moeilijker – in de kunst in het algemeen.

Vattimo vindt dat we niet langer op zoek moeten gaan naar een metafysische opvatting van de waarheid, maar naar een esthetische. We moeten niet blijven vertrekken

... vanuit het positivistisch model van de wetenschappelijke kennis, maar vanuit de ervaring van de kunst en vanuit een rhetorisch model. [...] Naar alle waarschijnlijkheid is de postmoderne ervaring [...] van de waarheid van de orde van het esthetische en het rhetorische. [...]

De ervaring van het ware heeft een esthetisch karakter.

Met het vinden van waarheid in de kunst bedoelt Vattimo meer dan het erkennen van vage algemeenheden over de zin van leven en dood:

De waarheid die in kunst vevat ligt is veel meer dan de gewone vorm van wijsheid in verband met menselijk leven en lot. [...] De betekenis van waarheid in een esthetische ervaring kan worden verstaan als een andere vorm van de waarheid die aangetroffen wordt in een religieuze ervaring.

Hiermee zet Vattimo weer een stap verder: in zijn zoektocht naar de postmoderne waarheid verliet hij de eenzinnige metafysica en koos voor de eindeloos meerzinnige hermeneutiek; daaraan voegde hij toe dat de hermeneutische waarheid ook kon worden ontdekt in de poëzie en de kunst. Nu zegt hij dat ze ook kan worden gevonden in de religieuze ervaring. In *Beyond Interpretation* (1994) schrijft hij:

De volgende stap in de exploratie van de betekenis van de hermeneutiek voor de filosofie moet erin bestaan het eens te worden met de religieuze traditie, om te beginnen met die van West Europa.

De weg die in dit boek wordt afgelegd [...] loopt in een richting die als aanstoot gevend kan gezien worden [...] omdat hij eindigt ergens in de theologie.

Nadat – vooral dank zij Heidegger – de hermeneutiek werd bevrijd van het metafysisch ideaal van de waarheid als conformiteit, verteende deze hermeneutiek nieuwe plausibiliteit aan de religie en zelfs aan de mythe.

Zelfs de mythe dus komt in aanmerking om ons te bevrijden uit de rationalistische traditie die objectiviteit heeft gezien als de enige vorm van waarheid. Vanzelfsprekend predikt Vattimo hier geen terugkeer naar primitieve, pre-rationele denkwijzen. Hij pleit alleen om naast de wetenschap op bepaalde, essentiële domeinen van het geestesleven, de mythe te zien als een eveneens waardevolle denkmogelijkheid. In *De transparante samenleving* (1989) wordt een gans hoofdstuk aan de herwaardering van de mythe gewijd. Daar staat onder andere:

In tegenstelling tot het wetenschappelijk denken is de mythe niet bewijzend of analytisch van aard, maar narratief en verbeeldend, zij neemt de emoties in zich op en maakt weinig of geen aanspraak op objectiviteit. Ze heeft te maken met religie en kunst, rite en magie. De

wetenschap ontstond daartegenover als ontmythologisering en 'onttovering' van de wereld.

De ontmythologisering van de ontmythologisering kunnen we daarentegen beschouwen als het eigenlijke overgangsmoment van modern naar postmodern. Die overgang is er in zijn meest expliciet filosofische vorm reeds bij Nietzsche.

De richting waarin Gianni Vattimo onze cultuur wil laten evolueren is die van de revaluatie van alle humane mogelijkheden: we moeten niet uitsluitend verder bouwen op onze rationaliteit, maar daarnaast ook op de in de geschiedenis reeds zo vruchtbare strategieën van het poëtische, het artistieke, het magische, het mythische, het rituele en het religieuze. We moeten evenwaardigheid afdwingen voor deze onmisbare ont-plooiingsmogelijkheden die in het Modernisme slechts met liberale inschikkelijkheid geduld werden als ononderdrukbare, maar niet-productieve levensuitingen.

De mentaliteit waarmee we deze historische beweging moeten maken mag niet negatief zijn, geen gevoel dat we het versleten humanisme uit het verleden moeten redden door het wat op te kalfateren: de geestes-geschiedenis van het einde van de twintigste eeuw mag geen

... nostalgisch-restauratieve lectuur zijn van de crisis van het humanisme [...] ze moet de uitdrukking zijn van het 'spirituele' dat zich een weg baant tussen vele vormen in ruïne [...] en een utopische belofte van bevrijding.

2. Symptomen van het Postmodernisme in de positieve wetenschappen

In de 19de eeuw behoren begrippen zoals objectiviteit, wetmatigheid, meetbaarheid, zekerheid, neutraliteit tot de grote slagwoorden van fysica, chemie, biologie, enz. In de eerste decennia van de 20ste eeuw duiken geleidelijk nieuwe begrippen en principes op die men moeilijk kan onderbrengen bij de traditionele terminologie van de klassieke wetenschappers, b.v.:

In de twintiger jaren voert Niels Bohr zijn fameus principe van de *complementariteit* in om rekening te kunnen houden met nieuwe fysieke variabelen die afhankelijk zijn van de meetproeven die door de onderzoekers worden uitgevoerd. Daarnaast maakt hij ook gebruik van de term *paradoxaliteit* die hem toelaat ook binnen de positieve wetenschap in een andere categorie te denken dan in de eenvoudige oppositie tussen juist en onjuist.

In dezelfde periode schuift Werner Heisenberg het *onzekerheidsprincipe* naar voren: in de subatomaire werkelijkheid is het onmogelijk tegelijkertijd de plaats en de snelheid van een partikel te meten omdat het meten van de snelheid van b.v. een elektron dit elektron plots in een onvoorspelbare baan wegslingert. De onzekerheid ligt dus niet aan onnauwkeurigheid van de meetinstrumenten of van de onderzoeker, maar komt voort uit de aard van de materie zelf en uit het feit dat de act van het meten het te meten object wijzigt.

In de volgende decennia van de 20ste eeuw zullen nog voortdurend nieuwe concepten opduiken die de oude Newtoniaanse fysica aan het wankelen brengen. Volgens Wolfgang Pauli, even als Bohr en Heisenberg Nobelprijswinnaar, heeft de wetenschap rond deze tijd het einde bereikt van de causaliteit als enige verklaringsfactor, van de totale berekenbaarheid en de absolute zekerheid. De oude fysica was voor hem als een biljartspel met berekenbare banen, de nieuwe is eerder als een roulettespel met onvoorspelbare resultaten.

Het einde van de *moderne* wetenschap is niet het einde van de wetenschap. Het is wel een paradigmaverschuiving waarvan de eigenschappen sterke parallellen vertonen met de veranderingen in de andere cultuurgebieden.

Omdat het gaat om een verschuiving van zekerheid in de richting van onzekerheid, van berekenbaar naar onberekenbaar, van object naar onontkoombare inwerking van het subject, van observatie naar participatie in het experiment, van totale doorzichtigheid van de materie naar telkens nieuwe geheimen zou men als globaal kenmerk van het nieuwe paradigma kunnen spreken over een *postmoderne* wetenschap.

Dit betekent dat de wetenschap – zoals in de 19de eeuw – vandaag opnieuw een ontstellend grote sprong voorwaarts aan het maken is op voorwaarde dat ze het oude Newtoniaanse stramien verder aflegt en dat ze dus haar toekomst niet alleen wil laten afhangen van de verfijning van instrumenten, de vergroting van deeltjesversnellers of de verzwaring van computers.

Dit kan met zich brengen dat zelfs de pure wetenschap bereid zal zijn haar basis te verbreden tot buiten de rationaliteit. Waarschijnlijk zal ze ook meer aandacht verlenen aan de kwaliteit van het menselijk leven dan aan de zuiver technische of de loutere productiviteitsproblemen. Misschien wordt er zelfs een einde gemaakt aan het destructieve rentabiliseren van de natuur.

Die nieuwe wetenschap moet dus niet irrationeel, onzeker, subjectief, enz. worden; ze moet wel leren geloven in de paradox van enerzijds het

eindeloos voortschrijdend begrijpen, de oneindige deelbaarheid en structureerbaarheid van de materie en anderzijds de even eindeloze onontkoombaarheid aan het mysterie.

2.1 Ilya Prigogine

Eén van de vooraanstaande chemici die een sterk pleidooi heeft gehouden voor de metamorfose van de wetenschap is Ilya Prigogine. In 1977 kreeg hij de Nobelprijs voor zijn studie van thermodynamische systemen in onevenwicht, vooral voor de theorie van de dissipatieve structuren.

Naast zijn zuiver wetenschappelijk werk publiceerde hij ook enkele wetenschapsfilosofische studies:

- *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science* (1979) in samenwerking met zijn toenmalige medewerkster Isabelle Stengers.
- *Entre le temps et l'éternité* (1988), eveneens in samenwerking met I. Stengers.
- *La fin des certitudes* (1996).

Prigogine vertrekt van een van de belangrijkste wetten van de klassieke thermodynamica: de entropie. Dit is het verlies of – nauwkeuriger – de vergroting van de onbeschikbaarheid van energie tijdens een proces.

- De entropie neemt alleen toe bij irreversibele (= onomkeerbare) processen.
- Voorbeeld van een reversibel proces is de slinger van een klok.
- Voorbeeld van een irreversibel proces is de verspreiding van warmte.
- Toename van de entropie staat gelijk met toename van de chaos.
- In het universum in zijn geheel neemt de entropie toe en stijgt dus de chaos.
- Er kan alleen evenwicht zijn tussen orde en chaos als er een evenwicht is tussen reversibele en irreversibele processen. Volgens de klassieke fysica is dit niet het geval.
- Binnen het universum zijn er systemen dicht bij het evenwicht en systemen ver van het evenwicht.
- Volgens de klassieke fysica zijn het uiteraard de systemen ver van het evenwicht die het meest chaos scheppen.

Prigogine heeft proefondervindelijk – met laboratoriumonderzoek – aangetoond dat bij systemen ver van het evenwicht de entropie plots af-

neemt en dat ze op een niet voorspelbare manier een nieuwe orde scheppen.

De natuur gaat zich blijkbaar precies in de momenten ver buiten evenwicht op een bijzondere manier gedragen: uit de chaos ontstaat een onvermoede creativiteit. Prigogine spreekt in dit verband over *dissipatieve structuren*.

De gevolgen van deze wetenschappelijke ontdekking zijn onoverzienbaar.

Ten eerste: de wetenschap zelf krijgt door de invoeging van begrippen als het alleatoire, het imprevisibele, het creatieve, het dissipatieve, het instabiele, enz. een totaal nieuw toekomstperspectief:

Wij denken dat we ons op dit ogenblik bevinden op een cruciaal punt van het menselijk avontuur: het vertrekpunt van een nieuwe rationaliteit die 'wetenschap' en 'zekerheid' niet meer gelijk stelt, evenmin als 'waarschijnlijkheid' en 'onwetendheid'.

Het begrip *natuurkundige wet* krijgt een andere inhoud:

Vanaf het ogenblik dat de instabiliteit is ingewerkt, verandert de betekenis van de wetten van de natuur. Van dan af drukken ze slechts 'mogelijkheden' uit.

En niet alleen de natuurwetenschappen doen hun voordeel met de ontdekking van de dissipatieve structuren:

... de fysica van de processen in onevenwicht [...] heeft ons geleid tot het formuleren van nieuwe begrippen [...]. Ze worden vandaag veel gebruikt in de kosmologie, de ecologie, de sociale wetenschappen, de biologie en de chemie.

Ook de begrippen *vrijheid* en *creativiteit* veranderen van betekenis. Prigogine beschrijft eerst hoe het ontstaan van de mens gebeurd is in een van die dissipatieve momenten van de kosmische ontwikkeling. Dan voegt hij eraan toe dat hierin precies de verklaring ligt van de menselijke originaliteit, onvoorspelbaarheid, creativiteit en vrijheid. Met andere woorden: deze kenmerken van de mens vinden hun oorsprong in de materie van de kosmos. De mens en de natuur zijn daarom één én eendeloos verschillend:

Wij zijn getuigen van de opkomst van een wetenschap [...] die aan de menselijke vrijheid de kans geeft om zichzelf te beleven als de uitzonderlijke expressie van een fundamenteel kenmerk dat eigen is aan elk niveau van de natuur.

Verrassend mooi voor een wetenschapper is de volgende vraag waarin hij de gedachte van de fundamentele eenheid van mens en natuur tot de uiterste consequentie doortrekt aan de hand van zichzelf als voorbeeld:

Hoe een moderne wetenschapper onderscheiden van een primitieve magier of van een tovenaar, en zelfs – zo ver mogelijk van de menselijke gemeenschap – van de bacterie die toch ook de wereld onderzocht en die nooit ophoudt chemische signalen te analyseren om er zich te kunnen aan oriënteren?

Ook de natuur zelf wordt door Prigogine met nieuwe capaciteiten beedeeld. De dissipatieve structuren kunnen blijkbaar – als het nodig is – de vorm aannemen van een onverwacht sterke auto-organisatorische kracht waarmee de natuur op cruciale momenten een verloren evenwicht herstelt. Tot nu toe heeft de wetenschap zich gedragen als de verbeteraar van de natuur, b.v. met haar huidige ecologische projecten voor waterzuiveringsstations of voor afvalverwerking. Maar het is waarschijnlijk dat de natuur zelf op een bepaald ogenblik zelf de beste vormen vindt voor haar eigen, effectieve re-organisatie.

Het is op basis van deze gedachte dat de Europese Gemeenschap in 1995 een rapport publiceerde met als titel *Self-Organization in the Physico-Chemical and Life Sciences*. Daarin stond onder andere te lezen:

Het onderhouden van de organisatie in de natuur moet niet – en kan niet – worden gerealiseerd door een gecentraliseerd beheer. De orde in de natuur kan alleen worden onderhouden door auto-organisatie. De auto-organisatorische systemen bewerkstelligen de adaptatie aan de omstandigheden van het environment. Zij reageren b.v. op veranderingen in het environment dank zij een thermodynamisch antwoord dat hen uitzonderlijk flexibel en sterk maakt ten opzichte van externe verstoringen. Wij onderstrepen graag de superioriteit van de auto-organisatorische systemen ten overstaan van de gebruikelijke menselijke techniek. Een heel nieuwe technologie zal moeten ontworpen worden om het grote potentieel aan ideeën en regels te exploiteren dat in de auto-organisatoren aanwezig is in verband met technische processen. De superioriteit van de auto-organisatorische processen wordt aangetoond door de biologische systemen die complexe producten voortbrengen met een ongeëvenaarde precisie, efficiëntie en snelheid.

Een van de problemen waaraan Prigogine veel aandacht heeft besteed, is het vinden van een hedendaagse definitie voor het begrip *tijd*:

De spectaculaire ontwikkeling van de fysica van de systemen in onevenwicht en van de dynamiek van de onstabiele systemen, gekoppeld aan de chaos-idee, dwingt ons het tijdsbegrip zoals het sedert Galilei werd geformuleerd, nu te herzien.

Het begrip tijd bevindt zich op het kruispunt van de problemen van ons bestaan en van onze kennis.

Het probleem van de tijd en van het determinisme blijft niet beperkt tot de wetenschappen. Het bevindt zich in de kern van het Westerse denken sedert de opkomst van wat wij de rationaliteit noemen.

Hoe moeten we de menselijke creativiteit opvatten of hoe de ethiek denken in een deterministische wereld?

Deze vragen drukken een diepe spanning uit in onze Westerse traditie die tegelijkertijd de promotor wil zijn van de objectieve kennis én van het humanistisch ideaal van verantwoordelijkheid en vrijheid.

Waarom zijn zowel de klassieke mechanica als de wetenschappen van onze eeuw – de relativiteitstheorie en de quantummechanica – altijd de meest paradoxale negatie blijven herhalen, de negatie van de gerichtheid van de tijd? Precies deze gerichtheid drukt nochtans de samenhang uit van onze ervaring en de wereld waarin we leven.

Waarom hebben deze wetenschappen gekozen voor de eeuwigheid van de tijd tegen het worden van de tijd?

Het probleem van de tijd heeft een altijd terugkerende spanning veroorzaakt tussen de opvatting van een wereld die gestuurd wordt door ontijdelijke en deterministische wetten enerzijds en anderzijds de menselijke ervaring als herinnering aan het verleden en als opening op de toekomst.

Deze opvatting over de tijd heeft tevens een oppositie tot stand gebracht tussen de fysica en de andere wetenschappen, tussen de zogenoemde 'fundamentele' wetten en de fenomenologische beschrijvingen. Alleen deze laatste leggen rekenschap af van de gerichtheid van de tijd.

Vandaag kondigt zich een nieuwe coherentie aan die de fysica zal openen voor de problemen van het 'worden' [...] Het probleem van de tijd formuleert duidelijk de nood aan een meer eengemaakte visie op de wereld.

Dit is de problematiek die door Prigogine wordt uiteengezet in zijn *Entre le temps et l'éternité*. Misschien kunnen we van hem tenminste deze idee overnemen:

Wij zullen de vaders van de tijd zijn en niet de kinderen van de evolutie.

Van groter algemeen belang nog is het thema waar hij zo dikwijls op terug komt en dat reeds in de titel van zijn eerste wetenschapsfilosofisch boek uitdrukkelijk aanwezig was: de noodzakelijke alliantie tussen wetenschap, filosofie, religie, kunst en alle andere grote domeinen van het menselijke handelen.

Niet alleen mag de wetenschap geen geïsoleerde bezigheid zijn die onbekritiseerbaar haar eigen weg gaat, maar om de eindeloze complexiteit van de werkelijkheid te vatten is een veelheid van uitgangspunten noodzakelijk waarvan de altijd voorlopige resultaten elkaar aanvullen.

De alleenheerschappij van de wetenschap is verantwoordelijk voor wat Prigogine – en ook Gianni Vattimo – noemt *le désenchantement du monde*, de ont-tovering van de wereld. De wetenschap heeft zich aangematigd alle niet-rationele vormen van kennen als niet-wetenschappelijk en dus als niet-pertinent af te wijzen. Het ondoorgrondelijke en het mysterie werd niet erkend als een eigenschap van de werkelijkheid, maar gezien als een voorlopig probleem dat door systematische studie tot een opheldering kan komen. Maar

... het is niet zulke nietszeggende en monotone wereld, verlaten door de oude betovering, waarover wij een opdracht hebben gekregen.

Met de erkenning van de principiële onmogelijkheid om alle aspecten van de realiteit definitief in één beheersbaar systeem te vatten, openen zich ook voor de wetenschap zelf nieuwe, tot nu toe moeilijk te aanvaarden perspectieven:

Het wetenschappelijk kennen [...] kan zichzelf vandaag ontdekken als 'écoute poétique de la nature'.

Wetenschap als *een poëtisch luisteren naar de natuur!* Het is alsof de tijd terugkeert waarin zogenoemd primitieve volkeren met de natuur een relatie hadden die niet alleen een verrijking was van de economische, maar ook van de subjectieve, emotionele en spirituele wereld. Wat Prigogine hier voorspiegelt is evenwel geen terugkeer naar het verleden, maar een volkomen nieuw perspectief op het toekomstige avontuur van onze omgang met de realiteit: een her-betovering van de wereld. Dit avontuur van her-betovering zal volgens hem niet zonder risico's zijn en zich afspelen in grote onzekerheid, maar – schrijft hij –

... onzekerheid ligt in de kern van de menselijke creativiteit.

3. Postmoderne dissidenten in de literatuurwetenschap

Sedert zowat 100 à 150 jaar probeert de literatuurgeschiedenis *wetenschappelijk* te zijn! Dit ligt natuurlijk volkomen in de lijn van de rationalistische traditie. Het succes van de positieve disciplines was zo verblindend groot dat men dacht door het overnemen van hun methoden even hoge toppen te kunnen scheren.

De positivistische literatuurgeschiedschrijving in de tweede helft van de 19de eeuw was gekenmerkt door een bijna pijnlijk – soms belachelijk –

streven naar volledigheid en door een scrupuleus verlangen naar nauwkeurigheid en objectiviteit, heel dikwijls ten koste van de relevantie van het verzamelde materiaal.

De formalistische en vooral de structuralistische tekststudie in de 20ste eeuw bestond voor een te overwegend deel uit het ontwerpen van stilistische, linguïstische, semiotische, formeel-logische en zelfs pseudo-mathematische systemen waarbij de literaire teksten niet meer het studiedoel waren, maar slechts illustratiemateriaal om de deugdelijkheid van een systeem te bewijzen. Men trachtte voortdurend de uniciteit van de teksten terug te voeren tot objectieve constructies met – als het enigszins kon – een *universeel* stramien. Zo ontwikkelde zich b.v. vanaf de zestiger jaren een structuralistische verhaalanalyse op basis van de al veel oudere *Morfologie van het sprookje* van Vladimir Propp en verder uitgewerkt en op andere verhaalsoorten toegepast door Claude Bremond, Tzvetan Todorov, Christian Metz, Gérard Genette en anderen.

Eén van de meest intelligente dergelijke moderne *wetenschappelijke* systemen is de *Sémantique Structurale* (1966) van Algirdas Julien Greimas. In een paar alinea's geven we hiervan een korte impressie om het scherpe contrast te tonen met de voorbeelden van dissidenties die we er laten bij aansluiten.

Greimas begint met de analyse van de *elementaire structuur van de betekenis* (te vergelijken met het zoeken naar de *elementaire structuur van de materie*):

- De eenheid zoals die voorkomt in het lexicon van een bepaalde taal noemt hij een lexeem, b.v.: *hoofd*.
- Het lexeem *hoofd* is echter zeer complex en komt als dusdanig niet voor in het concrete taalgebruik. Daar heb je b.v. hoofd van een mens, hoofd van een school, havenhoofd, enz. Deze betekenisonderdelen van het lexeem *hoofd* noemt Greimas semeem. Het is de eenheid van het concrete taalgebruik.
- Het semeem kan op zijn beurt verder worden verdeeld in semen, de echte eenheid van betekenis, b.v.: *hoofd van een mens* bestaat uit betekenis-elementen zoals *humaniteit, spacialiteit, sfericiteit, ver-gankelijkheid*, enz.

Men moet bekennen dat de toepassing van dit analysemodel op literaire teksten dikwijls heel waardevolle resultaten heeft gegeven. Vooral door het groeperen van sememen en semen tot semantisch homogene gehelen – *isotopieën* – bleek het mogelijk belangrijke betekenis-samenhangen bloot te leggen.

Greimas heeft nog andere dergelijke constructies ontworpen, b.v. het actantueel model of de transformationele modellen. Allemaal vertonen ze dezelfde sterk rationeel-wetenschappelijke kenmerken.

In scherpe tegenstelling tot het moderne, wetenschappelijke systeem van Greimas staan sommige literatuurinterpretaties die duidelijk en bewust de grenzen van de moderne wetenschappelijkheid doorbreken. Daarom karakteriseren we ze als postmodern.

De twee voorbeelden die we hierna bespreken zijn gerenommeerde werken van Roland Barthes en van Umberto Eco.

3.1 Roland Barthes

Roland Barthes is zijn loopbaan begonnen binnen een streng rationeel wetenschappelijk kader. Hij behoorde tot de groep structuralisten die in 1966 in het tijdschrift *Communication* de systematische verhaalanalyse propageerde. Hij had al in 1953 in *Le degré zéro* zijn opvattingen uiteengezet in verband met denotatie en connotatie en in 1964 zijn bijzonder schematische *Éléments de sémiologie* geschreven. Maar vanaf het begin van de jaren zeventig verschuiven zijn inzichten en neemt hij de vrijheid om zijn vreugde aan de lectuur van teksten op een totaal eigen-zinnige manier vorm te geven. In zijn merkwaardig essay *S/Z* (1970) waarin hij nog wel een semiotische methode hanteert – maar dan iconoclastisch – schrijft hij:

De funderende evaluatie van alle teksten kan niet van de wetenschap komen, want de wetenschap evalueert niet. [...]

Onze evaluatie kan alleen verbonden zijn met een praxis, en die praxis is die van de écrituur.

Barthes noemt deze verandering van standpunt *zijn Copernicaanse wending*. Zonder aarzelen doceert hij nu op een manier die het bestaande universitair literatuuronderwijs ondermijnt en blameert. En de gepubliceerde teksten van die colleges tonen werkelijk uitdagend

... hun onverschilligheid ten overstaan van de goede, oude gewoonten van het weten.

Eigenlijk doet Roland Barthes precies hetzelfde als Gilles Deleuze, maar met andere middelen. Allebei leggen ze de naïeve beperkingen van het Modernisme af en wagen zich in de riskante afgrond van de complete, postmoderne vrijheid.

Het duidelijkste voorbeeld van deze Copernicaanse wending is zijn boek *Fragments d'un discours amoureux* (1977). De inhoud is origineel: op het ogenblik dat in onze modernistische cultuur de erotiek en de seksualiteit

hun meest ongebreidelde vormen bereiken, houdt hij een pleidooi voor de rehabilitatie van de amoureuze sentimentaliteit die in onze rationale tijd gebanaliseerd is, *indecent* en letterlijk *obsceen*. Dit wordt geïllustreerd aan de geschiedenis van *Werther* van Goethe.

Maar nog veel merkwaardiger dan de inhoud is de manier waarop Barthes zijn interpretatie presenteert.

Al van in de titel is dit merkbaar: in vergelijking met b.v. zijn vroegere wetenschappelijke uiteenzetting over semiotiek is er nu geen sprake meer van precies definieerbare systeemonderdelen (*Eléments*), maar van de veel onbepaalder en meer arbitraire brokstukken (*Fragments*).

Barthes kiest ook bewust voor het begrip *discours* en legt in zijn inleiding uit dat dit niet in de huidige wetenschappelijke, maar in de oude ethymologische betekenis moet verstaan worden: *dis-currere*: heen en weer lopen, gaan en komen. Dit is karakteristiek voor de taal van de verliefde, maar ook voor de uiteenzetting van Barthes zelf: geen geordende, gestructureerde beschrijving, maar een dikwijls herhaalde, aleatoire omcirkeling. Barthes schrijft niet over de taal van minnaars, maar hij schrijft de taal van minnaars. Sterker nog: zijn discours is *un discours amoureux*, een verliefde discursus.

De minnaar spreekt altijd in wolkjes van taal, die in hem opkomen in onvaste omstandigheden. Zijn taal is 'aleatoir', wisselvallig, onzeker.

Deze *wolkjes van taal* beschrijft Barthes als *brokstukken, fragmenten*, of ook als *figuren*.

Deze brokstukken van taal kan men 'figuren' noemen [...].

Heel de tijd lang van het amoureuze leven springen de figuren zonder enige orde op in het hoofd van de minnaar, want ze hangen telkens af van een toeval.

Elke figuur ontspringt, vibreert als een klank die uit zijn melodie is losgemaakt.

Ze wordt herhaald als het motief van een zwevende melodie.

Geen logica verbindt de figuren of bepaalt hun contiguiteit.

De figuren bestaan buiten elke syntaxis.

De amoureuze discursus is dus niet gestructureerd door een syntaxis. Er is geen logisch verband tussen de onderdelen. Hij bestaat niet uit definieerbare elementen, maar uit toevallige fragmenten. Het heeft volgens Barthes dan ook geen zin de figuren te ordenen. En vermits er geen sprake kan zijn van enige ordening, is er ook geen verhaal. En indien er geen verhaal is, moet men ook niet op zoek gaan naar zingeving:

De figuren bestaan [...] buiten de draad van een verhaal.

Om aan te tonen dat het hier niet gaat om een liefdesgeschiedenis en om te weerstaan aan de verleiding van de 'zingeping', was het noodzakelijk te kiezen voor een absoluut betekenisloze orde. We hebben daarom de opeenvolging van de figuren onderworpen aan twee gecombineerde arbitraire principes: het principe van de nominatie en dat van het alfabet.

Nominatie betekent gewoon dat Barthes aan elke figuur een naam geeft; en deze namen leveren dan de basis voor de alfabetische ordening van zijn beschouwingen.

Behalve het probleem van het ordenen stelde zich ook dat van de herkomst van de figuren. In de typisch modernistische tekst houdt men zich nauwgezet aan het – meestal in voetnoot – aangeven van de bronnen. De discursus van Barthes is ook daardoor postmodern dat hij in dit verband opnieuw de bestaande, nogal naïeve voorschriften negeert. Bij het opgeven van zijn referenties verwijst hij niet alleen naar zijn lectuur van en over Goethe's *Werther*, maar

*... om dit amoureuze subject samen te stellen zijn stukjes van verschillende oorsprong 'gemonteerd'. Er zijn stukjes die komen uit een ordelijke lectuur, die van de *Werther* van Goethe. Andere komen uit zich opdringende lectuur (*Plato, Zen, psychoanalyse, enkele mystici, Nietzsche, Duitse romantische liederen*). Er zijn er die komen uit occasionele lectuur. Of uit conversaties met vrienden. En ten slotte uit mijn eigen leven.*

De hier aangegeven referenties zijn geen 'autoriteits'- maar vriendschapsreferenties.

In *Roland Barthes par Roland Barthes* wordt de positie die hij tijdens de laatste jaren van zijn loopbaan heeft ingenomen als volgt geschetst:

Hij verdacht de Wetenschap en beschuldigde haar van neutraliteit en ook de wetenschappers die van deze neutraliteit een wet maakten. [...].

Hij hield van de geleerden bij wie hij een ontroering kon ontdekken of een onzekerheid, een manie of een soort delirium. [...].

Bij veel geleerden voelde hij iets als een gelukkig falen, maar meestal durfden ze daarvan geen boek maken: hun manier van zich uiten bleef geklemd, onnatuurlijk en neutraal.

Naast alle formele vernieuwingen blijft de grootste kwaliteit echter de meer dan wetenschappelijke inhoud. Barthes sluit zijn beschouwingen over de liefde af met volgend fragment uit de mystieke teksten van de Middeleeuwer uit Vlaanderen, Jan van Ruusbroec: de liefde is

... de heerlijkste en de meest uitgelezen wijn, maar ook de meest bedwelmende [...]

Zelfs zonder ervan te drinken is de ootmoedige ziel bedwelmd, de vrije en beschonken ziel! Vergeetachtig en vergeten, beschonken door wat hij niet drinkt en nooit zal drinken.

3.2 Umberto Eco

Deze Italiaanse semioticus verwierf grote bekendheid met zijn *Trattato di semiotica generale* (1975), een zuiver wetenschappelijk boek dat door zijn vakgenoten onmiddellijk werd aangezien als een basiswerk.

In 1980 schrijft hij onverwacht een roman: *Il nome della rosa*. Deze tekst kan op verschillende niveaus gelezen worden: als een historische roman, een detectiveroman, als een versluierde beschrijving van onze eigen tijd, enz. Maar bovendien is hij wat men zou kunnen noemen een *semiotische roman*.

Ergens heeft Eco eens geschreven:

*Waarover men niet redeneren kan,
daarover moet men fabuleren.*

Het ritme van deze zin doet sterk denken aan een stelling uit de *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) van Ludwig Wittgenstein:

*Worüber man nicht sprechen kann,
darüber muss man schweigen.*

Bij Wittgenstein betekent *sprechen* logisch spreken, wetenschappelijk spreken. *Schweigen* staat daarmee in oppositie en betekent dus niet *niet spreken*, maar *niet logisch spreken*. Voorbeelden van *schweigen* zijn b.v. poëzie, religieuze taal, enz.

Schweigen is dus een andere vorm van *sprechen* die volgens Wittgenstein andere mogelijkheden inhoudt dan het logische taalgebruik. Het gaat dan over onderwerpen waarbij men niet anders kan ("müssen") dan niet-logisch spreken.

Il nome della rosa is een roman waarin veel *gezwegen* wordt. Hij handelt over het ontstaan en verlies van betekenis in de taal. De eerste zin is:

In den beginne was het Woord, en het Woord was bij God, en het Woord was God.

En de laatste zin is:

*Ik laat dit geschrift na, ik weet niet voor wie, ik weet niet meer waarover:
stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus. (De roos van weleer
bestaat als naam, naakte namen houden we over.)*

Daartussen liggen 500 bladzijden geschiedenis van de veranderende relatie tussen woord en werkelijkheid, van wat de modernisten *waarheid* noemen. Geen wetenschappelijk traktaat, wel een rijkelijk fantastisch verhaal. Het zoeken naar waarheid krijgt hier niet alleen de *vorm* van een spannende detectivegeschiedenis, maar ook dezelfde strategie.

Fabuleren en fantaseren is voor Eco blijkbaar de superlatief geworden van redeneren en analyseren. Het is alsof het objectief beschrijven voor hem niet meer volstaat om een niet-gereduceerd overzicht te geven van het betekenisgehalte van de taal.

Er staan in deze detectiveroman dan ook b.v. ellenlange discussies over de Middeleeuwse nominalistische filosofie.

Adson, een jonge geestelijke, vertelt over zijn vele gesprekken met William van Baskerville, een Engelse Franciscan die

... gedreven was door het ene en enige verlangen naar de waarheid, en door het vermoeden dat ik hem altijd zag koesteren dat de waarheid niet die was welke hem op het ogenblik zelf verscheen.

Er zijn nog veel andere, subtielere symbolen van de puur semiotische probleemstelling, b.v. het meest centrale gebouw van het verhaal is een bibliotheek; ze is een metafoor voor de wereld:

De bibliotheek is een groot labyrint, teken van het labyrint van de wereld. Je gaat er binnen en je weet niet of je er uit komt.

De bibliotheek beschermt zichzelf, onpeilbaar als de waarheid die zij herbergt, bedrieglijk als de leugen die zij bewaart. Geestelijk labyrint, maar ook aards labyrint.

De indeling van een bibliotheek is een afspiegeling van de wereldkaart.

Doorheen het ganse boek kan men uitspraken sprokkelen over *de waan van de kennis, de trots van het woord*, de beperkte geldigheid van de logica, de moeilijkheid om de waarheid te ontdekken, enz.

Fragments d'un discours amoureux en *Il nome della rosa* zijn twee teksten die zowel tot de literatuur als tot de literatuur-interpretatie behoren. Ze zijn de uitdrukking van een grote systeemvermoeidheid die in literatuurkritiek en literatuurgeschiedschrijving aanwezig is. Men zou zoals Barthes kunnen zeggen dat

... de beschrijving van de discursus gesubstitueerd is door zijn 'simulacre.'
Wat ten tonele wordt gevoerd is geen 'analyse', maar een 'enonciatie'.

Of met de woorden van Eco: het gaat er om

... te begrijpen op welke manier men de waarheid kan ontdekken door middel van verrassende, geestige en raadselachtige uitdrukkingsvormen.

4. Hedendaagse kunst als niet-rationele bron van veelzinnige waarheid

Sedert Auschwitz en Kosovo is kunst niet meer het maken van mooie, zinrijke objecten om in musea of salons te plaatsen. Ze kan niet meer fungeren als een soort versiering van de werkelijkheid of als een culturele versnapering zoals we haar uit de 19de eeuw hebben geërfd. Daarvoor is onze huidige wereld te fundamenteel in vraag gesteld. Kunst is vandaag op de eerste plaats een activiteit die zich richt op de creatie van nieuwe, zinvolle existensievormen. Heidegger noemde dit *die Stiftung des Seins*.

Eigenlijk is kunst in bijna alle vroegere perioden van de Westerse geschiedenis op die wijze creatief geweest. Naast de andere grote menselijke ondernemingen zoals de religie, de wetenschap, de economie, enz., heeft de kunst altijd waarden aangebracht die in een bepaalde cultuur ontbraken, onderdrukt werden, een evenwicht herstellen of een onberekenbare, onverwachte verrijking betekenden. De voorbeelden zijn legio:

- **Rotstekeningen**

De tekeningen in de grotten van Lascaux in Zuid-Frankrijk zijn niet *mooi* in de betekenis die dit woord vandaag heeft. Een *voorstelling* maken van mensen of dieren betekende voor vele primitieve volkeren niet de uitvoering van een esthetische, maar van een rituele handeling. Het was een symbolisch middel om een gevaar te bezweren, een angst te overwinnen of een vijand te vernietigen. Dat dit in Lascaux diep in de ingewanden van de aarde gebeurde, betekent wellicht dat ze voor hun rituelen de schoot van de vruchtbaarheid opzochten.

Technisch zijn deze rotstekeningen enigszins te vergelijken met moderne schilderijen zoals b.v. *La danse de Paris* van de Franse schilder Henri Matisse. Maar in de tijd van hun ontstaan hadden ze niets met *schoonheid* te maken, tenzij men aan het begrip schoonheid ook zijn toenmalige betekenis teruggeeft: een levensnoodzakelijke *daad* die de kwaliteit van het leven verhoogde door niet-rationele, niet-productieve middelen.

In geen geval kan men voor deze rotstekeningen gaan staan met moderne "artistieke" zienswijzen en ze recupereren voor onze huidige kunstideologie.

- **Theater in Griekenland (5 v.C.)**

Nog een ander historisch voorbeeld van kunst die naast de politiek en de filosofie de kwaliteit van het leven effectief trachtte te verbeteren, is het theater in het Griekenland van de 5de eeuw vóór Christus.

Tussen de tragedies van Sophocles en het 20ste eeuwse burgerlijk theater is er geen enkele gelijkenis. Het soort veredeld culinair genot dat zogenoemd gecultiveerden gaan zoeken in paleisachtige schouwburgen is een ridicule parodie van wat de Grieken *katharsis* noemden. 2500 jaar terug was het theater een plaats waarover elke Griekse stad beschikte om haar gemeenschap te *zuiveren*, om andere inzichten te verwerven in de grote levensproblemen van de polis. Met eerbied kunnen wij gaan kijken naar het amfitheater van Delphi of van Epidaurus, alleen niet op ogenblikken dat men er een toeristische attractie van maakt door ontheiligende opvoeringen van de eeuwenoude drama's (het Griekse *drama* = handeling). En met heimwee kunnen we vaststellen dat we in onze tijd niet meer over een instantie beschikken die gemeenschaps-zuiverend werkt.

- **Glasramen van de Middeleeuwse katedralen**

Men kan ook terugdenken aan de glasramen van de Middeleeuwse katedralen. Ook die werden niet gemaakt om *mooi* te zijn, maar ze drukten het geloof en de visie uit van een hele gemeenschap die daarin haar trots en haar kracht gestalte gaf. Ze dienden om aan degenen die niet konden lezen de rijkdom van hun christelijke levensvisie te tonen. Hun voorstellingen bevatten veel meer waarheid dan schoonheid.

Uit deze paar voorbeelden blijkt dat we ook voor onze eigen tijd moeten op zoek gaan naar de specifieke functie die de kunst in onze cultuur vervult binnen de kern van haar tijdloze functieloosheid. Omdat we vaststellen dat de betekenis van alle menselijke activiteiten historisch steeds verschuift, kunnen we ons niet blijven vastklampen aan de romantische of realistische 19de eeuwse opvattingen die velen van ons vandaag nog blijven hanteren.

Eigenlijk moeten we ons afvragen welke de specifieke zin van de kunst kan zijn naast en in alliantie met religie, maatschappijopbouw, economie, politiek, wetenschap, het juridisch systeem, enz. Niet alleen omdat verscheidene van deze systemen vandaag zo flagrant te kort schieten in het tot stand brengen van een humane, leefbare wereld, maar omdat de kunst een uitdrukkelijk beroep doet op capaciteiten die in die andere

menselijke ondernemingen minder of niet aan bod komen, b.v. intuïtie, verbeelding, irrationele creativiteit enz. Daardoor kan ze ook op het einde van de 20ste eeuw haar tijdloze inbreng hebben in het herstel, de bevordering of de vernieuwing van wat we – met respect voor de grote verschillen in opvatting – cultuur noemen.

Hedendaagse kunst is wellicht zo moeilijk aanvaardbaar voor velen omdat ze op zulke drastische manier de historisch gefixeerde begrippen als *schoonheid*, *harmonie*, *esthetisch genieten*, *kunstwerk*, *genie* en zelfs *waarheid* in vraag stelt. Al in het begin van deze eeuw probeerde Marcel Duchamp met zijn ready-mades de kunstschepping los te maken uit niet meer aangepaste geplogenheden en stereotiepe opvattingen. Maar ook vandaag nog blijft de kunstkenner en de kunstminnaar vragen naar het *begrijpen* in plaats van te beseffen dat hij er zich moet door laten *veranderen*, naar het louter *genieten* in plaats van een noodzakelijk *engagement*, naar het scheppen van mooie *objecten* in plaats van mooie *processen*.

De breuk tussen de *moderne* kunst (vanaf ongeveer 1850) en de *hedendaagse* kunst valt rond 1960. Het gaat om veel meer dan een stijlbreuk.

Het is natuurlijk onmogelijk een volledige beschrijving te geven van wat die nieuwe kunst nastreeft, maar daar hoort toch zeker bij:

- de correctie op de aberraties van de extreme rationaliteit,
- het verzet tegen de absurditeit van de allesoverheersende nuttigheidsdrang, de effectiviteit en de productiviteit,
- de kunstbeschouwer leren omgaan met de natuur en de dingen, niet om ze zich toe te eigenen, ze te analyseren, ze te gebruiken of te verkopen, maar om ze te benaderen met de "*gelatenheid die het geheim van hun ingekeerdheid respecteert*".

Deze woorden van Heidegger maken ons er op attent hoezeer onze omgang met de werkelijkheid in de *moderne* tijd gestigmatiseerd bleef door het oude ideaal van de Verlichting: de volkomen transparantie, de totale doorzichtigheid en inzichtelijkheid van de dingen. Mettertijd zou het mogelijk zijn alle geheimen van materie en geest te doorgronden. In de *postmoderne* tijd weet men opnieuw dat het mysterie een blijvende, onuitroeibare dimensie is van al het bestaande. Misschien is de herontdekking van die ondoorgrondelijkheid de vruchtbaarste cultuurverrijking die de kunst ons in deze laatste decennia van de 20ste eeuw aanbiedt. Ze herinnert ons aan het wezenlijk *Vergetene*.

Meteen wordt kunst één van de hoofdbronnen van *waarheid*.

Het Griekse woord voor *waarheid* was *alêtheia*. Het bestond uit twee delen:

- a = *alfa privativum*; het ontkent het woorddeel dat volgt.
- *lêthê* = het vergeten (kwam ook voor in de *Lêthe*, naam van de *stroom van de vergetelheid* die de doden moesten oversteken om in het Elyseum te raken. Bij het drinken van dit water vergat men alle onaangenaamheden van het voorbije leven). Tot onze huidige woordenschat behoort ook nog *lethargie*.

In het Grieks werd het begrip *waarheid* dus aangeduid als *het niet-vergetene*.

Wanneer de hedendaagse kunst op zoek is naar de mysterieuze dimensie die door rationeel onderzoek niet kan worden opgeheven, dan is ze op zoek naar *waarheid*. Niet in de moderne, maar in de etymologische betekenis van het woord. Hierdoor wordt ook de fundamentele band van de typisch actuele kunst met het verleden beklemtoond, niet met een of ander thema, een stijl of een stroming, maar met dat wat we niet kunnen vergeten zonder uit de waarheid te stappen.

Niet in elk afzonderlijk hedendaags kunstwerk kan die grondtrek expliciet zichtbaar worden gemaakt. En de manier waarop ze tot de *alêtheia* bijdragen, kan ook uiterst verschillend zijn. Sommige kunstwerken brengen alleen maar kritiek op de overdreven beklemtoning van de rationele factor in de huidige cultuur, op de economische uitbuiting van de sociaal zwakken, op het Westers imperialisme ten opzichte van de Derde Wereld, enz.

Een niet onbelangrijk deel van de huidige kunstproductie heeft zichzelf tot onderwerp; ze stelt vragen in verband met:

- de verhouding tussen kunst en schoonheid (zie b.v. het opzettelijke lelijke in schilderijen of beeldhouwwerken);
- de eeuwigheidswaarde van een kunstobject (b.v. de zandtapijten, werken uit erg vergankelijk materiaal of tekeningen op constructies die snel zullen afgebroken worden);
- de kunstwaarde van de technische of ambachtelijke vaardigheid van de kunstenaar (b.v. de ready-mades);
- de relatie tussen het maken van kunst enerzijds en het begrijpen ervan anderzijds (soms maken kunstenaars opzettelijk werken die bestand zijn tegen elke verstandelijke analyse;

- de vraag naar een mogelijke definitie van kunst;
- de zin van de geschiedenis van de kunst zoals die tot nu toe werd opgevat, enz.

De belangrijkste groep hedendaagse kunstenaars legt zich – meestal niet bewust – toe op het scheppen van een nieuwe cultuur. Hun werk kan een object zijn of een proces; het kan een blijvende waarde hebben of heel vergankelijk zijn; het hoort niet noodzakelijk thuis in een museum of salon.

Zonder illustratiemateriaal is het moeilijk de betekenis van hedendaagse kunstwerken toe te lichten. Toch geven we enkele concrete voorbeelden om onze wat theoretische beschouwingen iets verder te verduidelijken.

4.1 Barnett Newman

Deze Amerikaan van Pools-Joodse afkomst (1905 – 1970) begon zijn schildersloopbaan met expressionistische en surrealistische werken, maar raakte al gauw ontgoocheld door wat in deze toen al traditionele stromingen maar kon worden bereikt. In 1948 breekt hij met het hele verleden van de schilderkunst en gaat resoluut zijn eigen weg. Na maanden zoeken ontstaat een werk met een nieuwe, volkomen eigen stijl: *Ornament I*. Het is een monochroom vlak dat symmetrisch is verdeeld door een brede verticale lijn.

In ditzelfde jaar publiceert hij ook een opvallend origineel essay: *The sublime is now. Prologue for a new esthetics*. Het sublieme is volgens Newmann geen kenmerk van het werk, maar het zit in de intentie van de kunstenaar. Een werk van Michelangelo is volgens hem niet subliem door de verheven schoonheid van de geschilderde of gebeeldhouwde figuren, maar omdat de kunstenaar van een mens een tempel wil maken. Het is dit soort van sublieme intenties die de inzet worden van Newmans schilderkunst. Esthetica interesseert hem niet meer:

Esthetica is voor de kunstenaar wat ornithologie is voor de vogels.

Hij wil de kunst ombuigen tot een instrument dat van de toeschouwer een groots, zelfs subliem wezen kan maken. Hij stelt zich vragen hoe schilderkunst moet worden om zulke rol te kunnen vervullen. Hoe moet zijn werk zijn om de mensen te veranderen die er naar kijken? Het beeld dat hij toont mag daarom geen beeld meer zijn van iets anders, het moet alleen zichzelf zijn. Niet het kunstproduct is belangrijk, maar de act van het scheppen zelf. De toeschouwer moet deze daad als scheppingsdaad ervaren. Dit is ten andere de oorspronkelijke betekenis van het Griekse *aisthêsis*: zintuiglijke ervaring. Onze courante uitdrukking *esthetische ervaring* is en tautologie!

In de jaren na 1948 maakt Newman steeds hetzelfde soort werk: erg monochrome vlakken doorsneden door een of meer smalle kleurbanden, zips. De titels spreken voor zichzelf: *Be, Word, Light, Vir heroicus sublimus*, enz. Het zijn geen visuele weergaven van de inhoud van deze woorden, maar het op zoek gaan met picturale scheppingskracht naar een antwoord op onbeantwoorde vragen.

Tussen 1958 en 1966 schildert Newman de veertien staties van de kruisweg. Voor de tentoonstelling hiervan in het Guggenheim Museum in New York schrijft hij volgende tekst:

Lema sabachtani. Waarom, waarom heb je mij verlaten. Met welk doel? Waarom?

Dit is het echte lijdensverhaal. Deze kreet van, Jezus. Niet de verschrikkelijke tocht langs de Via Dolorosa, maar de vraag waarop geen antwoord is.

In 1966 begint hij aan het zeer bekende *Who is afraid of Red, Yellow and Blue* waarvan vier verschillende versies zullen ontstaan.

In 1967 verwezenlijkt hij *The Broken Obelisk*, oorspronkelijk bedoeld als een creatieve eerbetuiging aan Martin Luther King. Dit beeld bevindt zich in de tuin voor de Rothko Chapel in Houston (Texas). Een afgeknotte obelisk staat met zijn bovenste punt omgekeerd op de punt van een piramide in een watervlak. De sublieme intentie van dit beeld zou kunnen zijn dat evenwicht in onze wereld – zelfs bij spiritueel grote figuren als Martin Luther King – uiterst wankel en altijd bedreigd is.

Over elk van zijn werken zegde Barnett Newman:

Het beeld dat wij maken is de evidentie zelf van relevantie, reëel en concreet; het kan verstaan worden door iedereen die er naar kijkt zonder de nostalgische blik van het verleden.

4.2 Mark Rothko

Het werk dat deze Amerikaanse schilder (1903-1970) voortbracht vanaf 1947 tot aan zijn dood wordt door de kunstcritici meestal geassocieerd met het Abstract Expressionisme. Hij schilderde evenwel niet abstract noch expressionistisch, maar wel non-figuratief. Hij vindt dat elke referentie naar de realiteit of naar bestaande kunstwerken een obstakel is op de weg naar de klare uitdrukking van een idee. Hij ontkent met kracht dat zijn schilderijen schoonheid willen scheppen en onderstreept voortdurend dat het zijn bedoeling is een boodschap over te brengen in verband met de menselijke conditie in het algemeen. Zijn oeuvre is de uitdrukking van een behoefte van onze tijd aan een authentieke spirituele ervaring die niet kan worden uitgedrukt in rationale termen.

Mijn activiteit als schilder is een religieuze ervaring.

Indien ge alleen ontroerd wordt door de relatie tussen de kleuren, dan mist ge de kern van de zaak.

Mijn schilderijen mogen niet beschouwd worden als abstracte schilderwerken.

Voor ons is kunst een avontuur in een onbekende wereld die alleen maar kan geëxploreerd worden door hen die het risico willen nemen.

Het is onmogelijk mijn werk te beschrijven in rationele termen.

In *Arts of Impoverishment* (1993) interpreteert Leo Bersani, professor aan de University of California in Berkeley, het werk van Rothko als een poging om inzicht te verwerven in een actueel epistemologisch probleem: de typisch postmoderne invraagstelling van het traditionele proces van kennisverwerving.

Een van de aloude Westerse methoden is het *definiëren*, d.w.z. het afgrenzen (het Latijnse *finis* betekent *grens*), het afbakenen, het onderscheiden. De resultaten van deze denkwijze zijn onbetwistbaar groot. Dit belet vanzelfsprekend niet dat er kritische vragen kunnen bij gesteld worden. Misschien zijn we in een cultuurfaze gekomen waarin het definiërend denken een culminatiepunt heeft bereikt en dus dreigt in onvruchtbaarheid te vervallen. Volgens sommige cultuurfilosofen – Leo Bersani, Gilles Deleuze, Michel Foucault, enz. – merkt men dit gevaar aan het toenemend autoritair en zelfs onderdrukkend karakter van het definiërend denken. Uiteraard houdt dit geen pleidooi in om terug te keren naar vroegere, b.v. mythische vormen van kennisverwerving. Wel is er een sterker wordende tendens om vormen van denken te ontwikkelen die de eenzijdigheid van de rationaliteit zouden kunnen overstijgen.

In dit perspectief moet – volgens Bersani – het werk van Rothko geplaatst worden. De *boundaries*, de grenzen of afbakeningen, spelen een uitzonderlijk grote rol in zijn schilderijen.

Er is op de eerste plaats de afgrenzing tussen kunst en werkelijkheid. In de schilderkunst is die bijzonder zichtbaar: de omlijsting. In de traditionele kunst is deze omlijsting meestal niet meer dan een op zich betekenisloze materiële afbakening; in sommige perioden groeide die uit tot een zelfstandig sieraad dat volledig los stond van het schilderij. In de 20ste eeuwse schilderkunst werd de omlijsting een probleem: men liet ze weg, schilderde er over heen of ondermijnde op allerlei manieren haar afgrenzende rol. In de beeldhouwkunst werd de rol van de omlijsting gespeeld door de sokkel, die ten andere de laatste decennia evenzeer

geproblematiseerd werd (zie b.v. de Duitse kunstenares Iza Genzken en de Vlaming Didier Vermeiren).

Rothko neemt in verband met de afgrenzing tussen kunst en werkelijkheid een erg extreme houding aan. Niet de omlijsting speelt een rol, maar het voorgestelde op het schilderij zelf is geen voorstelling van een werkelijkheid daarbuiten. Het is zelf een werkelijkheid en heeft als dusdanig geen behoefte aan een speciale afbakening, evenmin als enig ander (gebruiks)voorwerp. Het schilderij is geen afbeelding van de wereld, maar een visuele vorm van denken. Het grenst zichzelf niet af van de realiteit, maar het is artistieke definiëring ervan.

Welke is dan de functie van de kunst voor het leven? Welke betekenis heeft ze voor de realiteit? Realiteit, zegt Bersani,

... kan maar ten volle beleefd worden wanneer ze is afgebakend geworden binnen de begrenzing van de kunst, wanneer ze gederaliseerd werd, omgevormd in een representatie van zichzelf.

De opdracht die hiermee aan de kunst wordt toevertrouwd is indrukwekkend: het echt kennen en ervaren van de werkelijkheid is niet verwezenlijkt wanneer we ze realiseren, maar wanneer we ze tegelijkertijd derealiseren door middel van een re-present zijn – meer dus dan een eenvoudig present zijn – in de kunst.

Dit zelfde proces van derealisatie gebeurt ook in de taal: spreken of schrijven over de realiteit, de dingen representeren in woorden is eveneens een onmisbare menselijke strategie om de wereld *ten volle te beleven*.

De Belgische opera-intendant Bernard Faucrouille heeft deze zelfde gedachte als volgt uitgedrukt:

Begrijpen kan niet zonder creëren.

Wat Rothko doet is *begrijpen* en *creëren* niet langer scheiden in twee afzonderlijke acten, maar ze in één enkele verenigen.

Geïntegreerd begrijpen en creëren moet daarom niet in de plaats komen van het zuivere begrijpen of het beeldend creëren, maar het kan een nieuwe, vruchtbare, postmoderne strategie zijn naast de ons vertrouwde moderne. Zo moet ook realisatie en derealisatie geïntegreerd én gedesintegreerd, naast en in elkaar voortbestaan.

In dit proces speelt het oeuvre van Rothko een grote rol door het afgrenzend/niet-afgrenzend karakter van de kleurvlakken in zijn schilderijen. Er is het tegen elkaar aanbotsen of het in elkaar ingrijpen van egale of genuanceerde tonaliteiten. Er is de confrontatie van kleuren aan de

oppervlakte én in de diepte waardoor men soms niet ziet wat voor- of wat achtergrond is. Er is oppositie tussen licht en donker. Er is bovendien een evolutie: in de latere werken zijn de afgrenzingen dikwijls onduidelijker en problematischer. Maar soms stelt Rothko zijn zoekwerk dan toch weer op de proef door een werk te maken met opnieuw duidelijke afgrenzingen. Naar het einde van zijn leven toe verdonkeren de kleuren. Volgens heelwat critici was toenemende levensmoeheid van de schilder hiervan de oorzaak. Bersani noemt het echter *een exceptioneel gewaagde vernieuwing* van zijn picturaal onderzoek. Het is alsof Rothko wil doordringen tot de moeilijkste aspecten van zijn probleem en zoiets als een bewijs ad absurdum wil leveren. Het is tegelijkertijd een voorbeeld van de ironie die hijzelf tot de constante elementen van zijn werk rekende. Hij verkiest blijkbaar de ambiguïteit van duidelijkheid en onduidelijkheid boven de schijnbaar definitieve duidelijkheid van de rationele benadering.

Het hoogtepunt van deze schilderkundige ontdekkingsstocht is de zogenoemde Rothko Chapel in Houston, Texas. In deze achthoekige, sobere ruimte hangen langs de wanden grote, op elkaar gelijkende schilderijen met als hoofdkleuren zwart, kastanjebruin en donkerblauw. Het is een meditatie over de paradoxen van ons leven: het in elkaar vervloeien van klaarte en duisternis, het definitieve en het voorlopige, de orde en de chaos, de begrenzing en de onbegrensdeheid, de identiteit en de alteriteit, het Dionysische en het Apollinische.

In de Rothko Chapel verliest men elke oppervlakkige zekerheid en aanvaart men dat het inzicht van de mens in de werkelijkheid nooit anders zal zijn dan het blinde zien van Tiresias. Men voelt aan dat het agressieve zelfvertrouwen van de laat-twintigste-eeuwse moderne cultuur op intellectuele simplismen gebouwd is, op schijnbaar definitieve definities.

Mark Rothko stelt ons in staat te mediteren over het illusorisch karakter van wat zichzelf voorstelt als vatbaar in kaders, grafieken of systemen.

4.3 Bill Viola

Een derde voorbeeld van kunstenaar wiens oeuvre relevant is in de huidige cultuur van de Westerse wereld is Bill Viola, geboren in New York in 1951. Een van zijn merkwaardige uitgangspunten is dat we er ons bewust moeten van worden

... niet alleen dat onze fysieke omgeving één en dezelfde materie is als ons lichaam, maar ook dat de natuur zelf gevormd is zoals onze geest.

Sedert het ontstaan van de moderne wetenschap werd alleen het eerste deel van deze stelling geleidelijk aanvaard. Het tweede deel speelde wel een belangrijke rol in het mytisch geloof van primitieve volkeren. Voor de Germanen was het menselijk lichaam een punt waarin heel de natuur zich condenseerde, en de natuur werd aangezien als een uitdeinen van de mens. Vandaar ook een totaal andere verhouding tussen mens en natuur: terwijl wij de natuur exploiteren, konden de Germanen niet anders dan haar vereren. Ze herkenden in de gestalte van een stevige eik de superlatieve expressie van hun eigen geestelijke kracht. En daarom spraken ze recht onder zijn kruin.

Niemand zal een pleidooi houden om terug te keren naar die mythische visie op de eenheid tussen mens en natuur. Maar enig historisch perspectief kan ons wel tot inzicht brengen in het relatief en voorbijgaand karakter van de moderne wereldbeschouwing en in de dramatische destructiviteit van onze omgang met de natuur.

Bill Viola bezit een grote ervaring van poëzie, christelijke mystiek, shamanisme, Taoïsme en Zen Boeddhisme. Door middel van zijn kunst wil hij de wijsheid van deze niet-exclusief rationele levenshoudingen invoegen in onze denkkaders. Kunst is voor hem geen aangelegenheid die zich mag afspelen in musea, galerijen of salons, ook niet in discussies onder critici of historici. De enige ruimte waarin kunst kan gedijen is de geest van de toeschouwer. En in die geest gaat het dan niet om beleven van genot, maar om de zuivering van de kennis.

Ik beschouw kunst als een tak van de kennis, niet als een bron van genot.

Met kennis bedoelt hij geen loutere accumulatie van feiten, geen registratie van de werkelijkheid, maar een zich overgeven aan de dingen dat niet zonder gevoel van verantwoordelijkheid kan blijven. Volgens Viola mogen we ons *niet laten afleiden door wetenschappelijke theorieën*, en moeten we hun betekenis *liever ondergaan dan verstaan*.

Ik heb er nooit aan getwijfeld dat een beeld je waarachtig en werkelijk kan aangrijpen, op een diep niveau dat verbonden is met je innerlijke zelf en dat kan leiden tot een ommekeer of een bewustwording.

Met andere woorden: het komt er niet op aan kunst te begrijpen, men moet er zich door laten veranderen.

In zijn video's, b.v. in *The Sleep of Reason* (1988), tracht hij de onbekende, donkere wereld te tonen die achter de ons vertrouwde werkelijkheid ligt.

In *Room for Saint John of the Cross* (1983) geeft hij geen theoretische toelichting bij de visionaire poëzie van deze grote mysticus, maar hij doet ons de kracht *ondergaan* van diens extatische liefde of van zijn tochten door de donkere nachten van het leven.

Als we deze werken niet met esthetische verlangens bekijken, worden we er door *veranderd*.

5. Het feminisme – een natuurlijke bondgenoot voor het Postmodernisme

De ondergang van de mythe en de opkomst van de logos sedert Plato en Aristoteles en de toenemende macht van de ratio vanaf de Verlichting tot aan het eind van de twintigste eeuw hebben het overwegend mannelijk karakter van de Westerse cultuur danig versterkt. De filosofie, de wetenschap, de kunst, de politiek, de industrie, de economie en het sociale leven waren tot voor enkele decennia bijna uitsluitend mannelijke aangelegenheden.

Geleidelijk hebben een toenemend aantal vrouwen belangrijke sleutelposities weten te verwerven op al deze domeinen. Dit is een noodzakelijke maar nog geen afdoende overwinning.

Om tot een nieuw evenwicht te komen tussen het feminiene en het masculiene in onze cultuur is er meer nodig dan wat men de emancipatie van de vrouw noemt: de door de vrouwen veroverde posities moeten ook op een typisch vrouwelijke manier worden ingevuld.

Het volstaat niet dat een vrouw eerste minister wordt indien ze deze functie uitoefent als een man, b.v. Margaret Thatcher in Engeland. Het brengt geen aarde aan de dijk dat een vrouw hoogleraar wordt wanneer ze op dezelfde systematische, methodische, puur rationele wijze onderzoek verricht en doceert over dezelfde taaie onderwerpen als haar mannelijke collega's. Indien ze voorzitter wordt van een multinational en ze slaagt er niet in de uitsluitend op financiële winst gerichte politiek van deze onderneming om te buigen in een veel menselijker, eigenlijk een veel vrouwelijker project, dan is er in feite niets gebeurd. De nu heersende klasse van mannen zal natuurlijk moord en brand schreeuwen telkens ze de door hen gevestigde orde, systemen, structuren en strategieën zien *ondermijnen*. Een voorbeeld van die paniek hebben we al enkele decennia terug beleefd wanneer Evita Perron – volgens alle *weldenkende* politici – Argentinië aan de rand van de mannelijke afgrond bracht.

Uiteindelijk zou het feminisme niet mogen gaan om de ondermijning en ook niet om de verovering van de overwegend mannelijke macht, cultuur en visie, maar om de doordrenking ervan met oorspronkelijke vrouwelijkheid.

5.1 Jean Baudrillard

De Franse filosoof, Jean Baudrillard, (1929) heeft in zijn boek *De la séduction* (1979) enkele originele inzichten naar voren gebracht in verband met de specifieke betekenis van de termen *mannelijkheid* en *vrouwelijkheid*.

Hij gaat uit van de oorspronkelijke betekenis van het Latijnse werkwoord *seducere*. Het grondwoord is *ducere* (leiden). Met dit woord kunnen er een hele reeks verschillende samenstellingen gemaakt worden met daarbij horende afleidingen:

ducere	leiden	leiding	leider leidster duce	verleidelijk
se-ducere	ver-leiden	ver-leiding	ver-leider ver-leidster	
pro-ducere	pro-duceren	pro-ductie	product pro-ducent pro-ducer	pro-ductief
de-ducere	af-leiden	af-leiding		
	de-duceren	de-ductie		de-ductief
in-ducere	in-duceren	in-ductie		in ductief enz.

In dit woordveld zitten een aantal termen die in onze cultuur traditioneel gezien worden als mannelijke activiteiten: produceren, deduceren en induceren. Baudrillard bedoelt allerm minst dat deze eigenschappen alleen bij de man voorkomen, wel dat ze eerder *mannelijk* zijn. *Verleiden* daarentegen is eerder *vrouwelijk*. Hij gebruikt deze termen dus enigszins in de zin van de archetypen van de Zwitserse psychiater Karl Gustav Jung. Seductie kan dus uiteraard ook door mannen worden beoefend en deductie door vrouwen.

De etymologische betekenis van *se-ducere*, ver-leiden is: iemand van zijn doel afbrengen, van richting doen veranderen. Eén van de seductie-middelen is de seksuele seductie, maar het kan ook door geld, macht, eer, enz. Seductie vertekent altijd de werkelijkheid; ze gaat van zijn naar schijn, van echtheid naar simulatie, van ernst naar spel, zelfs van systeem naar ritueel.

In deze brede betekenis van de term kan men niet alleen een man of een vrouw verleiden, maar ook een bepaalde orde, b.v. een bepaalde maatschappelijke conventie of zelf een hele cultuur. De verleiding is dus een strategie om alles wat gevestigd is, wat sedentair is uit zijn onbeweeglijkheid los te weken en het – met een term van Gilles Deleuze – opnieuw nomadisch te maken. Het is een poging om de andere of het andere uit zijn orde, zijn waarheid of zijn oriëntatie te bevrijden. En dit is nu precies wat Baudrillard voorheeft met onze hele cultuur: hij behoort tot degenen die denken dat onze moderne levenswijze in haar totaliteit moet veranderd worden en dat dit niet meer zal kunnen door nog nauwkeuriger deductie of inductie, m.a.w. door filosoferen en theoretiseren. Ook niet door nog efficiëntere productie of door globalisering van de economie. Het zal alleen nog kunnen door seductie, door ombuigen van de richting waarin we evolueren, door wat wij voor onbetwistbaar *zijn* houden als *schijn* te ontmaskeren, door de simulatie te erkennen die zo sterk in onze tijd aanwezig is. Omdat seductie vrouwelijk is, is een feminisering van de cultuur aangewezen.

De eigenlijke opdracht van de huidige feministische beweging zou daarom het seduceren moeten zijn van

mannelijke	macht	in vrouwelijke	onmacht
	orde		chaos
	zekerheid		twijfel
	kennis		vermoeden
	duidelijkheid		ondoorgrondelijkheid
	ernst		spel
	waarheid		onwaarheid
	contract		belofte
	inzicht		intuïtie
	productiviteit		verkwisting
	systeem		labyrint
	zijn		schijn
			enz.

Een bezwaar dat men tegen deze reeks opposities meent te moeten maken, is dat een aantal van de vrouwelijke waarden als erg negatief bestempeld worden (chaos, onwaarheid, verkwisting, enz). Dit betekent echter dat we ons zozeer met de mannelijke normen van onze cultuur hebben vereenzelvigd dat we niet meer in staat zijn om ze kritisch te onderzoeken. Ze zijn voor ons onbespreekbaar geworden. We hebben ons in een situatie gesetteld waarin orde, logica, waarheid, productiviteit, effectiviteit, winst, functionaliteit definitief superieur en dominant moeten blijven, niet alleen ten opzichte van wanorde, sentimentaliteit, kwistig-

heid, speelsheid, verlies, affunctionaliteit, maar ook van het poëtische, het esthetische, het religieuze, enz.

Eén voorbeeld om deze manier van denken acceptabeler te maken: het dictatoriale, dogmatische en onderwerpende karakter van de waarheid afzwakken en ze seduceren naar onwaarheid en leugen, wil niet zeggen dat we systematisch moeten beginnen *liegen* in de *moderne* betekenis van dit woord. Het gaat om de erkenning van het niet statisch, maar dynamisch karakter van de waarheid: waarheden groeien uit onwaarheid, waarheden kunnen verslijten en opnieuw onwaar worden. Denk aan stellingen in de wetenschappen die ingenomen worden en voor nieuwe stellingen nadien weer worden verlaten. De seductie van de waarheid is – zegt ook weer Baudrillard –

*de bezwering van een gevestigde macht
de rituele uitwisseling van een geheim
een spirituele beproeving
het in het licht stellen van de onbetrouwbaarheid van de tekens
het omgaan met de onzekerheid van betekenis
ze kan bestaan, niet in zuivere schijn, niet in pure afwezigheid, maar
in de verduistering van iets dat aanwezig is.*

Dit is feminiene en tegelijkertijd postmoderne taal. Het zijn niet alleen omschrijvingen van het omgaan met waarheid, maar ze gelden ook voor de seductie van orde, zekerheid, macht. Precies de seductie van de mannelijke macht is een dringende opgave voor de komende jaren, want

*... mannen hebben hun macht en hun instellingen slechts in het leven
geroepen om de originele en veruit superieure macht van de vrouw te
breken.*

*De verleiding is de mogelijkheid tot beheersing van het symbolisch
universum, terwijl de macht slechts het reële universum beheerst.*

Verscheidene hedendaagse feministen hebben de strijd van de vrouw op deze manier begrepen. Een paar voorbeelden:

5.2 Luce Irigaray

Deze Belgische vrouw (1930) studeerde linguïstiek en psychopathologie aan de Universiteit van Parijs, was zelfs enige tijd lid van de Lacaniaanse Ecole Freudienne de Paris, en werd internationaal bekend door werken als *Ethique de la différence sexuelle* (1984) over het onherleidbare onderscheid tussen man en vrouw, en *Parler n'est jamais neutre* (1984) over het specifieke in de vrouwelijke en de mannelijke taal.

Irigaray denkt het feminisme vanuit een postmoderne grondhouding. Haar discoursus is vrouwelijk: niet-autoritair, beweeglijk, on-zeker, onvastlegend. Ze verwerpt elke gedachte aan totaliteit en totalitarisme.

Opmerkelijk is de strengheid waarmee ze een feminisme veroordeelt dat zich tevreden stelt met het verwerven van belangrijke posities in de mannenmaatschappij:

Feminisme dat zich beperkt tot de strijd om een plaats te veroveren in de machtsstructuren van de mannelijke wereld is slechts een karikatuur van de aanloop naar een feminiere maatschappij. Het is zich plooiën naar modellen die haar niet passen, haar verbannen, haar vermommen. Ze snijden haar af van zichzelf en ontnemen haar vooruitgang in de liefde, in de kunst, in het denken, in de ideale verwezenlijking van zichzelf.

Irigaray is ook bijzonder negatief over de taal van de wetenschap zoals die door mannen werd ingesteld:

Vooreerst een wrevel en een lach bij de postulaten van de taal van de wetenschap.

Het past niet 'ik' te gebruiken in sommige onderzoeken of publicaties. En het ogenblik waarop ik besloten heb toch 'ik' te zeggen heeft me veel slechte wetenschappelijke beoordelingen opgeleverd.

Het 'ik' is meer waar dan het 'men' of het 'hij' omdat het zijn bron zegt.

Wanneer de wetenschap aan het subject weigert zijn geslacht te affirmeren, is de taal die ze voorschrijft dan niet altijd een metataal die [...] ontdaan is van een belangrijke objectieve dimensie?

Spreken is nooit neutraal.

Haar vraag om *une écriture féminine*, een vrouwelijke manier van schrijven, is zeker geen verwaande eis om een eigen, niet-mannelijke taal te mogen hanteren; het is de uitdrukking van een bezorgdheid om de kwaliteit van de taal en ook om die van de mannelijke wetenschap:

De vereisten van de wetenschap, de normen en criteria van een zogezegd rigoureuus, nauwkeurig werkproces stellen een realiteit voor waartegen ik me sedert enkele jaren afzet.

Taal die ontdaan is van elk pathos, die absoluut neutraal en afstandelijk is, wordt aan anderen overgedragen zonder herkenbare herkomst. De wereld zou een perfecte vertaler of vertaling hebben gevonden, een adequate kopie van het universum, en vandaag ook van het subject. De formules, de mechaniek ervan en de machinatie zou volstaan. Geen creatie meer van leven. Alles zou gerealiseerd zijn in die aseptische reduplicatie. Het subject zou een machine zonder toekomst zijn geworden. Het zou voltooid zijn.

Vandaar mijn woede en mijn spot! Want dit is het werkelijke gevaar van vandaag.

Het subject van de wetenschap of het 'episthèmè' wordt verzwoegen door herhalingen, formules of schrijfwijzen die het subject de wet dicteren zonder dat het zich daarin herkent. [...] Het bekent zich daardoor tot het behoud van de bestaande orde en tot de onderdrukking van het ontdekken en het zoeken.

Meesterschap van wie niet meer creatief is!

Irigaray pleit daarom met aandrang om *het donkere continent van de vrouwelijkheid* nu weldra te gaan exploreren en ze vraagt zich af of dit wel mogelijk is in de taal van Sigmund Freud of Jacques Lacan.

Haar feministisch project houdt veel meer in dan de sociale promotie van de vrouw: het gaat om een harmonisering en een verrijking van onze cultuur.

5.3 Julia Kristeva

Een tweede voorbeeld van een belangrijke hedendaagse feministe is de Bulgaarse Julia Kristeva (1941). Sedert 1966 woont en werkt ze in Frankrijk. Ze startte haar succesrijke carrière op het terrein van de structuralistische literatuurstudie, maakte uitstekende interpretaties van b.v. Mallarmé, Lautréamont, Joyce, Artaud, werd een autoriteit in de semiotiek en stapte in 1979 over naar een psychoanalytische praktijk.

Zoals Luce Irigaray is Kristeva overtuigd dat er meer moet gebeuren dan aan de vrouw een rechtmatige sociale positie bezorgen. Er is nood aan een totale vernieuwing van de te uitsluitend mannelijke cultuur.

Volgens haar is onze huidige Westerse samenleving te technocratisch, fallocratisch en logocentrisch. Het streven naar overheersing staat centraal en de andere als andere wordt miskend. Het niet-efficiënte wordt uitgestoten. Al veel jaren geleden schreef Kristeva in haar boek *Sèmeiotikè* (1969):

Omdat onze beschaving en onze wetenschap het Platonisch voorschrift ('de dichters moeten uit de Republiek verbannen worden') letterlijk hebben genomen, zijn ze nu verblind door het begrip productiviteit.

Ze paste deze gedachte toe op wat haar toen vooral interesseerde: de productie van teksten. En ze kwam tot het besluit dat moderne teksten overwegend fungeren als *objets de consommation*, als gebruiksvoorwerpen. Ook de mens zelf wordt niet meer behandeld als subject, maar wordt object in een systeem van systemen.

Het is volgens Kristeva onze ethische plicht naar nieuwe mogelijkheden van samenleven te zoeken. Ze is echter overtuigd dat er in de huidige dominant mannelijke cultuur geen veranderingspotentieel aanwezig is. Als psychoanalytica gaat ze op zoek naar wat er verdrongen werd: het vrouwelijke, het onbewuste en het irrationele.

In *Histoires d'Amours* (1983) houdt ze een niet-theoretisch, maar eerder een beschouwend en narratief pleidooi voor de liefde als motor voor de toekomst:

Ik geloof dat er een werkelijke crisis heerst in onze samenleving. Vooral rond de fundamentele waarde waarop zowel de godsdienst als de seculiere moraal is gebaseerd: de liefdesrelatie.

De ander kennen we alleen wanneer we hem liefhebben.

De liefde is het hoogtepunt van onze subjectiviteit.

In de vervoering van de liefde gaan de beperkingen van de persoonlijkheid verloren.

De liefde is de plaats waar het 'ik' het recht neemt om uitzonderlijk te zijn.

In een recent interview (1998) verklaarde ze:

Het is de band met de ander, de liefdesrelatie, die mij tot persoon maakt.

Samenleven wil zeggen: je laten opnemen in een web dat gegeven is uit draden van genegenheid.

5.4 Rosi Braidotti

Vanaf de jaren tachtig is men beginnen spreken over het *postfeminisme*. Het verschilt van het traditionele feminisme doordat het op de popcultuur geschoeid is, zich sterk bewust is van de recuperatiekracht van de media en steunt op de praktijken van kunstenaars, activisten en therapeuten. Het wil de cultuur zuiveren van het *institutionele denken*, het *omslachtige*, *ondoorgroendelijke* en *op sterven na dode proza van de academische disciplines*, van het masculiene, het heterosexuele, het blanke ethnocentrisme en van wat men de *fallogocentrische systematiek* noemt. Deze laatste term is de samentrekking van fallo- en logocentrisch.

Een belangrijke woordvoester van deze postfeministische strekking is Rosi Braidotti, hoofd van het Departement Vrouwenstudies aan de Universiteit Utrecht (Nederland). In Gilles Deleuze ziet ze één van de belangrijkste voortrekkers.

Ook Braidotti houdt een pleidooi om anders te gaan denken dan b.v. in de moderne wetenschap. We moeten

... de triviale heterogeniteit van male-stream interdisciplinariteit veroversteigen [...] en de centrale wetenschapsmythe van rationaliteit ondermijnen.

Er is een grote behoefte aan een nieuwe conceptuele creativiteit, d.w.z. nieuwe beelden of figuraties die ons moeten helpen om de epistemologische verwarring van de adolescentie fase van de technokultuur te doorzien.

Conceptuele creativiteit is een typisch postmoderne term waarin de twee samenstellende termen ten opzichte van elkaar gedeshiërarchiseerd zijn.

Los komen van de vastgeroeste mentale gewoonten kan volgens haar alleen gebeuren

... aan de hand van een nieuw verbond tussen kunst en wetenschap, performers en vorsers.

Een soort nieuwe nomaden – in Deleuziaanse zin – moeten er voor zorgen

... dat onze gemakkelijke antwoorden, zelfverheerlijkende zekerheden en vlotte oplossingen worden kortgesloten.

We zijn verplicht

... het failliet te verkondigen van een Westers en eurocentrisch ontwikkelingsmodel dat werd gevormd door Verlichtings-idealen van rationaliteit en vooruitgang.

Dringend zouden we op zoek moeten gaan naar een nieuw begrip van de subjectiviteit en de toepassing daarvan op de wetenschappen, de politiek en het hele maatschappelijke leven. Veel meer dan de man is de vrouw geschikt om aan die nieuwe subjectiviteit gestalte te geven. Zij is *het nieuwe kulturele archetype* waarvan de voornaamste kenmerken zijn: het risomatische, het dionysisch uitbundige, het niet-rationele, de kracht van de verbeelding, het bevrijdende en het bevrijde. Volgens Braidotti gaan in de nabije toekomst de bestaande wereldbeelden (de grote verhalen van Lyotard) verbrokkelen. Er zullen nieuwe eindeloze configuraties ontstaan van anti-rationalistische, contradictorische, onvolmaakte, poreuze, anti-systematische, niet-mannelijke denkwijzen. Haar fundamenteelste verwachting is *dat het feminisme een verhaal zal zijn vol hoop en beloften.*

6. Christendom en Postmodernisme

De betekenis die de term *Postmodernisme* in de vorige onderdelen heeft gekregen is zeer breed en heeft weinig concrete invulling. Het is geen *definitie*, het heeft niets *definitiefs*. Hoe zouden we dit, ten andere, na

onze uiteenzetting nog kunnen nastreven! Eigenlijk hebben we de term alleen gebruikt om een serie van symptomen aan te duiden van een cultuurontwikkeling die zich wellicht zal doorzetten, maar misschien ook niet.

Wij beseffen dat het Postmodernisme veel gevaren inhoud. Het kan evolueren in de richting van een erg relativistische of zelfs nihilistische wereldbeschouwing. Geen enkele vernieuwing is zonder risico. Maar wij zijn ervan overtuigd dat *zich niet vernieuwen* nog riskanter is. Het Modernisme als de enige en de definitieve mogelijkheid opvatten is veel gevaarlijker. De bekrompenheid van het huidige materialisme, de kortzichtigheid van het wetenschappelijk determinisme, de onmenselijkheid van het mondiale kapitalisme en de destructieve gevolgen van de productiviteitsdrang hebben de religie zo eindeloos veel schade berokkend. We kunnen nauwelijks anders dan de uitdaging aanvaarden van het nieuwe.

De verantwoordelijkheid van de christenen is bijzonder groot. Indien ze het zout der aarde willen blijven, moeten ze bij elke cultuurvernieuwing steeds angstloos op zoek gaan naar wat zich als beloftevol aandient. Zij hebben de plicht hun bijdrage te leveren opdat alle historische wendingen vanuit een positiefmenselijke grondhouding zouden gebeuren. Het zou erg wijs zijn daarbij niet uit te gaan van de mentaliteit dat alleen christenen weten wat beloftevol en positiefmenselijk is. Het besef dat christenen de zienswijze van andersdenkenden vanuit een juist begrepen pluralisme moeten respecteren is niet voldoende: men moet inzien dat men zichzelf slechts kan worden *door* de andere. De filosoof Emmanuel Levinas en de psychoanalyticus Jacques Lacan zijn bevoorrechte pleitbezorgers van deze idee.

Uit de voorafgaande bespreking kunnen we (on)voorzichtig een aantal themata sprokkelen die volgens ons voor een christen het overwegen waard zijn.

6.1 De nieuwe alliantie

Er is vooreerst het pleidooi van de chemicus Ilya Prigogine voor een herdenken van de relatie tussen wetenschap, filosofie, kunst en religie. In de plaats van de vele oude vormen van opposities in stand te houden kan een poging tot integratie op gang komen die berust op het inzicht dat geen enkele van de geïsoleerde strategieën in staat is de onuitputtelijkheid van de werkelijkheid te tonen. Van haar kant moet de wetenschap tot het besef komen dat rationele kennisverwerving niet de enige geldige manier van kennen is. En anderzijds moet de religie vooral geen prioriteit verlenen aan het *verwetenschappelijken* van haar geestelijke

rijkdom door er in theologie en filosofie intellectuele structuren voor te bedenken. De taal van de religie is niet de taal van het *weten*, maar die van het *geloven*. Beide talen moeten voortdurend en met de hun eigen autoriteit worden gesproken.

Om een juist perspectief te krijgen op wat zulke nieuwe alliantie zou kunnen inhouden, loont het de moeite even heel ver terug te gaan in de geschiedenis van de Westerse beschaving. Er is een tijd geweest dat de taal van de kennis erg onderontwikkeld was en alleen de taal van het geloven werd gesproken: de mythische tijd. Het is kleingeestig de *mythe* voor te stellen als primitief of als een louter fantastisch verhaal. Ze was in tegendeel de tegenhanger van de *logos* die voor het eerst sterk naar voren is gekomen in de Griekse cultuur door toedoen van Plato en Aristoteles. De *logos* was het beredeneerbare, bewijsbare woord; de *mythos* was het woord dat geen bewijs behoeft. De strijd tussen beide die zowat 2 500 jaar geleden werd ingezet, is geleidelijk beslecht in het voordeel van de *logos*. Vanaf de *Aufklärung* tot nu hebben we geleefd onder de stijgende heerschappij van de *logos* die haar paroxisme bereikt heeft bij het einde van de 20ste eeuw.

Wat wij nu het meest nodig hebben is een nieuwe *mytho-logie*, niet in de zin dat we nog meer beschrijvende studies van de mythe zouden moeten maken, maar mythologie als een geïntegreerd spreken dat op elk moment de dubbele strategie aanwendt van het kennend geloven of het gelovig kennen. In *moderne* oren klinkt dit als een fabel, in *postmoderne* als een opdracht. De wetenschapper Prigogine sprak in dit verband over *le ré-enchantement du monde*, de her-betovering van de wereld of van de *écoute poétique de la nature*, het poëtisch beluisteren van de werkelijkheid. De filosoof Wittgenstein had het over *das Schweigen*, d.w.z. het religieuze – en ook weer het poëtische – spreken. De literatuur-interpretator Roland Barthes noemde het *wolkjes van taal* of *aleatoire taal*. De Belgische opera-intendant Bernard Faucrouille zegde dat men niet kan *begrijpen zonder te creëren*. De vrouw Luce Irigaray haalde de herbetovering van de wereld naar zich toe met de *écriture féminine*, de feminiene taal, enz.

6.2 Het mysterie

Een merkwaardig gevolg van die nieuwe alliantie tussen geloof en kennis zou kunnen zijn dat we terug gevoelig worden voor het mysterie, voor het geheim van de dingen.

Het rationalisme heeft altijd de houding aangenomen alsof mysteries er alleen maar zijn om door geduldig onderzoek te worden omgezet in doorzichtigheid en klaarheid. Wetenschappers weten dat oplossingen

altijd nieuwe vragen oproepen. Filosofen beginnen te beseffen dat het mysterie op een onuitroeibare wijze tot de kern van de dingen behoort. Gelovigen zijn overtuigd dat de miskennen van het mysterie een gevaarlijke reductie is van de werkelijkheid omdat elke realiteit die men wil *begrijpen* en *verklaren* noodzakelijk ook *onbegrip* en *onklaarheid* in zich blijft bewaren.

In de Griekse cultuur was er de figuur van Tiresias die beseffte dat men blind moest zijn om te kunnen zien. Vandaag is er ook weer Heidegger die ons voorhoudt dat *het ontbergen* (ont-dekken) nooit kan losgekoppeld worden van het *ver-bergen* (toe-dekken). Dit is volgens hem de essentie van de waarheid. De toestand van de mens is dat hij waarheid en dwaling, zijns-inzicht en zijns-vergetenheid niet zuiver van elkaar kan scheiden. Dit aanvaarden is voor hem *die Gelassenheit*, de gelatenheid die de mens bekwaam maakt om het geheim van de dingen *in hun ingekeerdheid te respecteren*.

Die duidelijk niet-modernistische zienswijze houdt nieuwe kansen in voor de beleving van het *sacrale* als een niet-zichtbare, niet-beredeneerbare, maar onmiskenbare dimensie van het *profane*. Het sacrale staat niet in oppositie tot het profane; het is het onbereikbaar uiteindelijke in het profane. Het is het mysterie dat aan al het bestaande eigen is.

Niet alleen het sacrale, maar ook het asolute ligt dan opnieuw open. Ook dit is geen antithese van het relatieve, maar de mysterieuze bestaansvoorwaarde ervan. Het absolute is etymologisch afgeleid van het Latijnse *absolvere*: vrijmaken, bevrijden, losmaken. De absolutie is: het bevrijden van, het losmaken van. Het absolute is het andere van het relatieve, maar men kan ook zeggen: het is het geheim van het relatieve. Geen van beide bestaan zonder elkaar. Alleen dit inzicht kan ons losmaken van onze verslaving aan het louter profane. De onderworpenheid aan het profane is de grote armoe van het Modernisme; ze is de sterkste bedreiging van ons *heil*. Het *heilige* – eigenlijk het *heiligende* – , het *absolute* en het *sacrale* zijn bijna synoniemen van elkaar. *Bidden* is verbonden zijn met deze dimensies. Het is een totaal ander soort taal dan de technische discursus die vandaag overal primeert.

De kans om de betekenis van dit mysterie te ontbergen/verbergen mag het Christendom niet aan zich voorbij laten gaan.

6.3 Leven als nomade in het labyrint van het Christendom

Misschien mag ook wel eens worden gezegd dat alleen de verstoring van ons huidig comfortabel leven in de Westerse consumptie-maatschappij een mogelijkheid biedt voor een heropleving van de religieuze ervaring.

Het materieel comfort maakt ons *zelfvoldaan*, het moderne intellectueel comfort maakt *zelfgenoegzaam*. Zowel de meerderheid van de academisch gevormden als van de succesrijke carrièremensen hebben zich genesteld in gezapige, kleurloze ideologische posities. De globalisatie van de economie raakt hen alleen in zover de beurswaarden daardoor stijgen of dalen. In de stroom van dramatische berichten over hongersnood of onderdrukking verdrinken ze niet. Ze gedragen zich letterlijk als ingezetenen die geen behoefte meer hebben aan beweging of verandering. Hun geestelijk bestaan kan alleen gekenmerkt worden als triviaal *sedentair*.

Het kan ons niet verwonderen dat jonge, vitale mensen veeleer worden aangetrokken door het intellectuele nomadisme van Gilles Deleuze of van Rosi Braidotti die allebei het failliet verkondigen van de eurocentrische vooruitgangsidealen.

Nomadisch betekent niet totaal ongebonden of onverantwoordelijk. Het is niet de bedoeling definitief uit zijn sedentaire zetel op te staan: het komt erop aan *het vergetene* – in dit geval dus het nomadische – *te reverseren* – term van Derrida – in het sedentaire.

Het Christendom is hiervoor het juiste landschap. In de plaats van langs gebaande paden alleen maar regelmatig terug te wandelen naar Rome of Jeruzalem, moet men ook voortdurend op verkenning gaan in het nog altijd ongeëxploreerde labyrint van allianties tussen oorsprong en doel, zekerheid en twijfel, object en subject, kennen en geloven, grond en afgrond, het sacrale en het profane, het eindige en het oneindige.

6.4 Een rituele liturgie

Zoals er twee soorten woorden bestaan – de *logos* en de *mythe* – zo zijn er ook twee soorten daden: de *ergon* en de *ritus*.

De *ergon* is een productieve daad. Ze vraagt *energie* en domineert – zoals de *logos* – de hele Westerse cultuur. *Productiviteit* is het toverwoord dat niet alleen de industrie en de economie beheerst, maar heel het maatschappelijk leven, zelfs het onderwijs, het wetenschappelijk onderzoek en de wereld van de kunst.

De *ritus* of *rite* is de niet-productieve daad, zonder daarom niet-effectief te zijn. Wanneer we zeggen dat de *rite* er ceremonieel uitziet, dan drukken we daardoor uit hoezeer ons het niet-productieve karakter ervan opvalt. Aan de *rite* een ceremonieel uitzicht geven is echter nog geen garantie dat ze echt ritueel wordt; eigenlijk is het ceremoniële niet meer dan een uiterlijke verschijningsvorm waarmee men zich bij de zoge-

noemde liturgische hervormingen van de laatste vijftig jaar al te dikwijls tevreden heeft gesteld.

De rite doet met daden wat de mythe met woorden doet. Ze is de bevoorrechte daad om ons met het sacrale in verbinding te brengen, veel krachtiger dan dit met woorden zou kunnen. De rite is een soort mimeren van het sacrale waardoor er wijding ontstaat.

Liturgie is niet hetzelfde als een ritueel. De term liturgie komt voort uit een samenstelling van twee Griekse woorden: *leitos* en *ergon*. *Leitos* betekent volk en *ergon* is een productief werk. Oorspronkelijk ging het om: een dienst aan het volk. Het zou mooi zijn moest dit aspect van de liturgie vandaag weer uitdrukkelijk naar voren worden gebracht. Eigenaardig is het gebruik van de term *ergon* op een plaats waar men eerder *ritus* zou verwachten, maar dit heeft te maken met de oorspronkelijk profane betekenis van dit woord. Men kan ook de bedenking maken dat *liturgie* dus niet beperkt moet blijven tot een handeling in de religieuze sfeer; het zou net zo goed als bij de Grieken ook nu op alle niet-religieuze gebieden kunnen toegepast worden: op de politiek, de rechtspraak, het onderwijs, de kunst, enz.

Laat ons voorlopig echter alleen met aandrang vragen dat de religieuze liturgie meer echt rituele dan echt ceremoniële allures zou krijgen en ook meer *daad-* dan *woorddienst* zou worden. De tijd om de overmacht van de *logos* en het *ergon* te breken is aangebroken, maar hij zal wellicht heel kort zijn. Want het zuiver technisch discours, de loutere informatie-waarde van de taal, de snelwegen van de communicatie overwoekeren onze cultuur zo snel dat er binnen kort helemaal geen ruimte meer zal zijn voor de *Holzwege* van een rituele liturgie.

6.5 De bedwelmende kracht van een vervrouwelijkt Christendom

Wie het hoofdstuk over het feminisme gelezen heeft, vindt daarin ongetwijfeld bemoediging om aan te dringen op vervrouwelijking van het Christendom in zijn taal, zijn structuren, zijn leer en zijn opdracht.

Het feit dat in de Katholieke kerk de vrouw niet tot het priesterschap wordt toegelaten is helemaal onverdedigbaar. Men moet er natuurlijk voor beducht zijn dat de leiding van die kerk eventueel op dit verlangen zou kunnen ingaan omdat er in de Westerse wereld op dit ogenblik nog nauwelijks mannen te vinden zijn die het religieuze ambt – indien ambt in deze context het juiste woord is – op zich willen nemen. Dit zou een volledig verkeerd motief zijn en zou de discriminatie van de vrouw slechts bevorderen. Ook vanuit democratisch denken geïnspireerde argumenten zijn zeker niet de belangrijkste.

Vervrouwelijking van het Christendom is als de inwerking van een katalysator in de chemie: het is een stof die – zonder dat ze zelf gewijzigd wordt – een wijzigingsproces in een andere stof versnelt. Dit beeld helpt ons in te zien dat het er niet om te doen is vrouwen in leidinggevende functies te krijgen wanneer die daar dan de macht op een mannelijke manier uitoefenen. Het gaat om het inbrengen van dimensies die mannen ook in het geheel van onze cultuur veronachtzaamd hebben, b.v. de seductie in de betekenis die Jean Baudrillard daaraan heeft gegeven: de soepele bekwaamheid om van richting te kunnen veranderen, om uit strakke gededeuceerde patronen te kunnen treden en anderen daartoe te bewegen. Of ook nog de intuïtie voor het onberedeneerbare, de capaciteit tot aanvoelend mede-lijden, de passie voor het onbereikbare, de behoefte aan waardering voor onverhulde subjectiviteit, de nood aan terechte emotionaliteit, het bedwelmd kunnen genieten van mystiek, de gave om deel te nemen aan de rituele uitwisseling van het religieuze geheim, het kunnen beleven van de vervoering van de liefde als het overtreffen van zichzelf, het wijze afstand kunnen nemen van de wetgeleerden en hun getheoretiseer, de moederlijke zorg voor de gemeenschap, enz.

Een voorbeeld van een vrouwelijke theologe die de katalyse door het feminisme heeft verdedigd, met tevens een sterk accent op de uitzonderlijke levenwekkende kracht van de armoe, is de Duitse Dorothee Sölle (1929). Ze verzet zich tegen de idee van een almachtige en alwetende God omdat die volgens haar de emanatie is van de mannelijke droom over macht en kennis. Sölle getuigt dat haar vrouwzijn er haar toe gebracht heeft het beeld te verwerpen van de ongenaakbare, geobjectiveerde God. Ze stelt de man ook verantwoordelijk voor het verloren gaan van het sacrale en de reductie van het geschapene tot een verbruiksvoorwerp dat roekeloos wordt uitgeleverd aan economische rendabiliteit en destructief wetenschappelijk onderzoek. Ze is overtuigd dat daardoor niet alleen de vrouw ernstig wordt ondergewaardeerd, maar dat ook de man zichzelf te kort heeft gedaan.

Over de armoede – zowel de materiële als de intellectuele – zegt ze dat die vanzelfsprekend moet bestreden worden. De vrijwillig gekozen armoede als protest tegen de affluent society waarin we in het Westen veroordeeld zijn te leven, vindt ze echter een zuivere bron van levenskracht. Door het bewust terugschroeven van onze behoeften brengen we niet alleen de eerlijke herverdeling van de goederen iets dichterbij, maar we verwerven een innerlijke houding die ons bevrijdt van de permanente concurrentiegeest die alle spontaneïteit in ons doodt.

Laat ons snel tot het inzicht komen dat het mannelijke, Apollinische, beheerste, Westerse Christendom een sterke inbreng behoeft van

vrouwelijke, Dionysische, bedwelmende, universeelmenselijke stimuli. Geen enkele mannelijke structuurhervorming, geen moderne methode van verkondiging, geen theoretische zuiverstelling van de leer zal een heropleving van de religieuze ervaring tot stand kunnen brengen.

6.6 Geen besluit, maar een nieuw begin

Juist zoals definiëren is besluiten een typisch modernistische activiteiten. Het komt erop aan nu te beginnen. De tijd dringt.

Onze eerste opdracht is het afleggen van de door Jezus Christus op het meer van Galilea veroordeelde kleingelovigheid. We moeten zonder angst afstand durven nemen van alles wat zich sedert de *Aufklärung* aan rationalistische parasieten op het aanschijn van het Christendom heeft vastgezet.

Het afstand doen van de oude pretentieuze exclusiviteit en absoluteheid van de religieuze, ethische en politieke opvattingen van onze cultuur of van onze kerkgemeenschap [...] schijnt te behoren tot de overlevingsvoorwaarden van de wereld in de toekomst.

Dit drastisch standpunt van de Duitse theoloog en psychoanalyticus Eugen Drewermann moeten we ernstig in overweging nemen. De overlevingskans – niet alleen van het Christendom, maar zelfs van de wereld – hangt af van onze bekwaamheid om ons te bevrijden van opvattingen die we tot nu toe nooit in twijfel hebben weten te trekken.

Nog maar eens wordt er van ons gevraagd een poging te doen om iets meer christen te worden: openstaan voor de gedachten van anderen die zelfs onze naasten niet zijn, ons niet opstellen als de *bezitters* maar als haar *liefhebbers* van de waarheid.

Deze bijdrage was daarom in laatste instantie geen pleidooi voor bepaalde stellingen of stromingen, maar voor een bepaalde houding.

Literatuurlijst

(Indien een Nederlandse of Engelse vertaling bestaat, is hieraan de voorkeur gegeven.)

BARTHES, R. 1977. *Fragments d'un discours amoureux*. Paris : Seuil.

BAUDRILLARD, J. 1979. *De la séduction*. Paris : Gallée.

BERSANI, L. 1993. *Arts of Impoverishment*. Becket, Rothko, Renais. Cambridge (Mass.) : Harvard University Press.

BRAIDOTTI, R. 1990. *Beelden van de leegte: Vrouwen in de filosofie*. Kampen : Kok.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. 1972. *Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-Oedipe*. Paris : Minit.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. 1980. *Milles plateaux*. Paris : Minit.

- DE LANGE, A.M. & VILJOEN, H. 1998. Jacques Derrida. Een interview. Potchefstroom : PU vir CHO. [video]
- DERRIDA, J. 1967. De la grammatologie. Paris : Minuit.
- DERRIDA, J. 1967. L'Écriture et la différence. Paris : Seuil.
- DREWERMANN, E. 1991. Milomaki oder vom Geist der Musik. Olten : Walter Verlag.
- ECO, U. 1983. De naam van de roos. Amsterdam : Bakker.
- IRIGARAY, L. 1983. Ethiek van de sexuele differentie. Rotterdam : Universitaire Pers.
- IRIGARAY, L. 1985. Parler n'est jamais neutre. Paris : Minuit.
- KRISTEVA, J. 1969. Sèmeiotikè. Paris : Seuil.
- KRISTEVA, J. 1983. Histoires d'amours. Paris : Seuil.
- LYOTARD, J-F. 1979. La condition postmoderne. Rapport sur le savoir. Paris : Minuit.
- LYOTARD, J-F. 1985. Les immatériaux. Paris : Centre Pompidou.
- LYOTARD, J-F. 1988. L'inhumain. Paris : Gallilée.
- LYOTARD, J-F. 1991. Leçons sur l'analyse du sublime. Paris : Gallilée.
- LYOTARD, J-F. 1993. Moralités modernes. Paris : Gallilée.
- PRIGOGINE, I. & STENGERS, I. 1979. La nouvelle alliance. Paris : Seuil.
- PRIGOGINE, I. 1996. La fin des certitudes. Paris : Editions Jacob.
- SÖLLE, D. 1988. God is meer dan een man. Baarn : Ten Have.
- SÖLLE, D. 1990. Denken over God. Baarn : Ten Have.
- VATTIMO, G. 1987. La fin de la modernité. Paris : Seuil.
- VATTIMO, G. 1989. De transparante samenleving. Amsterdam : Boom.
- VATTIMO, G. 1997. Beyond Interpretation. The Meaning of Hermeneutics for Philosophy. Cambridge : Polity Press.
- VATTIMO, G. 1996. Credere di credere. Milano : Garzanti.

Kernbegrippen:

Christendom
filosofie
Modernisme
Postmodernisme

Key concepts:

Christianity
Modernism
philosophy
Postmodernism