Vooral door het laatste gedeelte is *Het verschil van mening* eigenlijk een gemiste kans. Waarom probeert Guépin nu niet eens om hedendaagse opvattingen en voorkeuren te *verbinden* met zijn liberalisme en humanisme? Er moet toch een brug te slaan zijn? De 'grote verhalen' zijn uitgewerkt, taboes zijn er nauwelijks meer, het kapitalisme is op weg naar de totale overwinning en we komen in de zeer vrije informatiemaatschappij: er is dus alle ruimte, zou je zo zeggen, voor breed gedragen liberale opvattingen, én er is de noodzaak van een serieuze heroriëntatie op het verleden. Lezers zouden Cicero en Erasmus inderdaad weer moeten gaan lezen en proberen om er wat in te zien, in plaats van zich er vanaf te keren. Classici en humanisten als Guépin zouden zoiets moeten bevorderen.

Misschien gaat dat niet zo goed met een classicistische invalshoek, maar beter met een meer romantische. Er is in de traditie in ieder geval genoeg dat lezers van nu op een positieve manier kan inspireren. Tolerantie en postmoderne vrolijkheid leer je ook uit de zeer onklassieke avonturenroman van Petronius of de komedies van Aristophanes. Of uit hun absolute tegendeel: dogmatische preken en absurd intolerante middeleeuwse heiligenlevens. Zelfs Cicero is niet alleen een onkreukbare voorbeeldfiguur, maar ook een gewiekst manipulator en een vat vol tegenstrijdige emoties, zoals uit zijn redes en brieven blijkt: via die laatste twee aspecten is zijn werk zeer toegankelijk voor de moderne lezer. Uitzicht op persoonlijke verlossing en verdieping vind je ook bij Stoïsche en Epicureïsche filosofen. De adviezen van René Diekstra (om maar eens een hedendaags succesauteur te noemen) zijn daar zeer goed mee te verbinden.

Met wat minder vuurwerk en burgerlijke vooringenomenheid had Guépin wellicht zo'n soort brug naar de traditie kunnen slaan. Nu blijft hij tragisch alleen staan: de burgers voor wie hij het zo opneemt, lezen zijn boeken niet (ze hebben het te druk met interessante hobby's of met *Goede tijden, slechte tijden* en *Privé*), en de intellectuelen die ze wel lezen, nemen ze nauwelijks serieus. Guépin stelt zich door zijn werkwijze grotendeels buiten de discussie. Als hij werkelijk invloed wil hebben, moet hij iets anders doen dan clownesk razen over negerkunst en de klok terugdraaien. Daarmee blijft het, in een variant op één van zijn eigen formules, bij: 'goede bedoelingen, geen gevolgen'.

De Verlichting in meervoud

René Gabriëls

Recensie van: Harry Kunneman & Hent de Vries (eds.), Enlightenments. Encounters between critical theory and contemporary French thought. Kok Pharos, Kampen 1993, 416 p.

Voor een historicus van de filosofie is het interessant te zien hoe filosofen hun eigen veld ordenen. De ordeningsprincipes die zij hanteren, zijn aan verandering onderhevig. Uit de Middeleeuwen stamt de op de relatie tussen meester en leerling gebaseerde indeling van de filosofie in *scholen*. Hoewel dit ordeningsprincipe in deze eeuw nog gehanteerd wordt, denk aan de 'Erlanger Schule' en de 'Frankfurter Schule', is het tegenwoordig in onbruik geraakt. Een nog steeds populair ordeningsprincipe is het opdelen van de filosofie in *stromingen*.

Deze worden meestal aangeduid door het achtervoegsel 'isme', zoals bij existentialisme en positivisme. Een ander veelvuldig gebruikt ordeningsprincipe is gebaseerd op *topografieën*. Hierbij wordt een verband gelegd tussen filosofische gedachten en de plaats waar zij vandaan komen, zoals bij de tegenstelling tussen de Angelsaksische en continentale filosofie of het onderscheid tussen Cambridge (Moore, Russell en Wittgenstein) en Oxford (Austin, Ryle en Strawson) binnen de analytische filosofie. De genoemde scholen zouden, gezien de adjectieven ('Erlanger' en 'Frankfurter'), overigens evengoed opgevoerd kunnen worden als voorbeelden van het topografische ordeningsprincipe.

Deze ordeningsprincipes bieden iemand bij een eerste kennismaking met de filosofie ongetwijfeld houvast. Bij nader inzien maken ze echter van de filosofie eerder een grauwe dan een kleurrijke aangelegenheid: de verschillen *binnen* de stromingen, de scholen en de topoi verliest men snel uit het oog. Bovendien kan men zich afvragen of de genoemde indelingsprincipes adequaat zijn voor het ordenen van de activiteiten van de huidige generatie filosofen. Zijn er nog leerlingen te vinden die aan een meester klitten? Hoe zou een meester school moeten maken in een wereld waarin hij en zijn leerlingen zich voortdurend verplaatsen? Door filosofie te ordenen in stromingen verliest men uit het oog dat deze het produkt zijn van verschillende beekjes en zijrivieren die op het moment dat zij opgenomen zijn in de grote rivier onzichtbaar worden. Wanneer men beweert dat Sartre en Merleau-Ponty tot het existentialisme gerekend kunnen worden, vergroot men niet het inzicht in hun filosofie, maar onttrekt men het zicht op het feit dat zij een eigen weg zochten. Aangezien veel filosofen tegenwoordig globetrotters zijn en e-mail het migreren van hun gedachtengoed alleen maar bevordert, al het gepraat over *situated knowledge* ten spijt, is een topografische indeling van de filosofie niet meer ter zake.

Naast de drie genoemde ordeningsprincipes (scholen, stromingen en topografieën) is de laatste jaren een diachrone ordening in zwang geraakt, waarbij men het voorvoegsel 'post' hanteert: postmetafysisch denken, post-analytische filosofie en post-structuralisme. In de door Harry Kunneman en Hent de Vries geredigeerde bundel *Enlightenments* wordt de filosofie tegelijkertijd geordend aan de hand van een topografische ordening (het 'Franse denken') en een diachrone ordening ('post-structuralisme'). De centrale vraag van deze bundel is namelijk wat de premissen zouden moeten zijn voor een dialoog tussen de 'kritische theorie' enerzijds en het 'Franse denken' (topografisch) of het 'post-structuralisme' (diachroon) anderzijds.

Afgezien van het feit dat dit bij lezing toch niet de centrale vraag van het boek blijkt te zijn, omdat slechts een enkeling (Rodolphe Gasché, die een pleidooi houdt voor een ethiek van de "Auseinandersetzung") er een antwoord op probeert te geven, bewijzen de diverse bijdragen dat de vier genoemde ordeningsprincipes niet deugen. Zowel de auteurs van deze bijdragen als de filosofen die zij behandelen, passen niet in het keurslijf van deze ordeningsprincipes. Ondanks deze kritiek op de ordeningsprincipes van *Enlightenments* bevat het boek lezenswaardige artikelen over thema's als democratie, differentie, feminisme, mensenrechten, pragmatisme en waarheid. De belangwekkendste bijdragen zijn van de hand van Peter Dews,

Helga Geyer-Ryan, Harry Kunneman en Albrecht Wellmer.

Dews weet een interessante brug te slaan tussen de psychoanalyse van Lacan en die van de oude Frankfurter Schule. Lacans psychoanalyse is bijzonder interessant voor feministen, omdat daarin aandacht wordt besteed aan de wijze waarop de identiteit van seksen in de eerste levensjaren op symbolische wijze wordt gevormd. Daarmee geeft Lacan feministen munitie in hun strijd tegen elke naturalistische kijk op de identiteit der seksen. Feministen die sympathiseren met Lacan staan echter voor het dilemma dat hij in zijn late werk veronderstelt dat de symbolische wijze waarop de identiteit der seksen gestructureerd wordt, onveranderlijk is. Dit heeft te maken met het feit dat Lacan onvoldoende aandacht heeft voor de historisch variabele machtsverhoudingen die ten grondslag liggen aan de symbolische wijze waarop de identiteit der seksen vorm krijgt. Hiervoor hebben de oude Frankfurters juist wel oog, omdat ze in hun kritische theorie een verband leggen tussen psychoanalyse en marxisme. Volgens Dews kan de lacune van de late Lacan worden opgevangen met diens vroege werk, met name 'Les complexes familiaux'.

In dit artikel uit 1938 keert Lacan zich tegen Freud, voor wie de wijze waarop de sekse-identiteit middels het Oedipus-complex wordt gevormd, transhistorisch is. Lacan laat aan de hand van de culturele gevolgen die de verandering van de structuur van de familie met zich meebracht, zien dat het Oedipus-complex slechts één manier is waarop sekse-identiteit tot stand kan komen. Doordat de patriarchale structuren van de traditionele familie in de jaren dertig onder druk komen te staan, voorziet Lacan het eind van de identiteitsvormende functie van het Oedipus-complex. Met deze gedachte komt hij dicht in de buurt van de ideeën die Max Horkheimer in *Autorität und Familie* (1936) ontvouwt. Horkheimer laat zien dat de autoriteit die de vader in het traditionele gezin bezat, onder laat-kapitalistische condities zodanig wordt ondermijnd dat het moderne subject geen sterke identiteit kan ontwikkelen. Zowel Horkheimer als Lacan benadrukten vooral de negatieve gevolgen van de teloorgang van de rol die de vader in het gezin heeft voor de ontwikkeling van de identiteit: narcisme en conformisme. Over eventuele positieve gevolgen van de teloorgang van de vaderlijke autoriteit in het gezin, vindt men in hun werk echter ook enkele passages. Het is de verdienste van Dews deze passages te onderstrepen, omdat ze vruchtbaar kunnen zijn voor het (feministische) onderzoek naar post-Oedipale vormen van sekse-identiteit.

In de bijdrage van Geyer-Ryan staat de allegorie in het werk van Paul de Man en Walter Benjamin centraal. Zij laat overtuigend zien dat in de allegorie het vrouwelijke lichaam meestal ontkend of verdrongen wordt. Hoewel allegorieën meestal vrouwelijke gestalten zijn, is de wijze waarop ze gerepresenteerd worden volledig overgeleverd aan de man. Het zijn namelijk mannen die allegorieën vervaardigen en de afgebeelde vrouwelijke lichamen van een bepaalde betekenis voorzien. De allegorie toont wat de vrouw in het patriarchaat overkomt: de betekenissen die aan het vrouwelijke lichaam worden gegeven corresponderen met de macht van de man. Aangezien het in allegorieën gaat om het aanduiden van ideële zaken door middel van stoffelijke zaken, is het (meestal vrouwelijke) lichaam in de allegorie enkel een middel dat iets transcendentaals aanduidt. Ben-

jamin wijst er op dat naarmate allerlei tekens hun transcendentale betekenis verliezen, zeker na de proclamatie van Gods dood, het lichaam steeds meer in verval raakt. Het lichaam verliest elke transcendentale betekenis en wordt uiteindelijk een lijk. Benjamin wijst echter ook op het belangrijke verschil tussen de passieve melancholie waartoe de allegorie in de Barok aanzet, en de actieve woede van de allegorie bij iemand als Baudelaire.

Er is een interessant verschil tussen Benjamin en De Man, aldus Geyer-Ryan. Voor De Man verstart in een allegorie alles, omdat de tekens nooit meer een transcendentale betekenis zullen hebben. Het verval is onomkeerbaar: de tekens blijven leeg. Als literatuurcriticus ontmaskert De Man al die schrijvers die de leegte van de talige tekens trachten te versluieren. Daarentegen wil Benjamin de partiële waarheid van de allegorische tekens redden door ze te ontdoen van de corrupte betekenis die zij hebben gekregen. Terwijl De Man heroïsch de leegte van de allegorische tekens accepteert, probeert Benjamin hun waarheid te redden. Hiermee doet Benjamin volgens Geyer-Ryan juist dat wat George Steiner in *Real Presences* poogt, maar niet waarmaakt: het redden van het lichamelijke, het zinnelijke en concrete in de taal. Geyer-Ryans sympathie gaat uit naar Benjamin, omdat deze in tegenstelling tot De Man plaats biedt aan het vrouwelijke lichaam.

Het lichaam komt ook om de hoek kijken in Kunnemans bijdrage. Kunneman geeft het werk van Habermas meer *body* door de aandacht te vestigen op de niet-linguïstische bronnen ("extra-linguistic sources"), zoals het lichaam, van het project van de Verlichting. Dit project impliceert onder meer een zoektocht naar bronnen voor communicatie die niet onder druk plaatsvindt ("zwanglose Kommunikation") en die de basis vormt voor autonomie, pluraliteit en solidariteit. Wat betreft zijn intentie verschilt Habermas niet zo zeer van postmodernen en feministen. Habermas vestigt vooral de aandacht op de communicatieve rationaliteit die inherent is aan de met taalhandelingen verbonden geldigheidsaanspraken. Hoewel Habermas soms aandacht besteedt aan niet-linguïstische vormen van communicatie die niet onder druk plaatsvinden, verwaarloost hij ze systematisch. Kunneman maakt plausibel dat niet alleen bij argumenten, maar ook bij het lichaam, bijvoorbeeld in een omarming, sprake kan zijn van een symmetrische vorm van communicatie met een (te reconstrueren) geldigheidsaanspraak. Wanneer *alter* merkt dat een bepaalde lichamelijke uiting van *ego* niet waarachtig is, dan kan hij zich van hem of haar afwenden. De aan het project van de Verlichting inherente (zelf-)kritiek kan veel putten uit de lichaamstaal. Zo wist een vrouw ooit een monoloog van Adorno te onderbreken door uit protest haar borsten te laten zien.

Het mooiste stuk uit de bundel is van Wellmer, omdat hij op originele wijze een bijdrage levert aan het front van het filosofische onderzoek. Het stuk is spannend omdat men bij het lezen merkt hoe hij naar nieuwe wegen zoekt. Wellmer probeert een oplossing te vinden voor de 'antinomie van de waarheid'. Deze antinomie heeft betrekking op de vraag of men kan veronderstellen dat er een objectieve waarheid is of dat men ervan uit moet gaan dat waarheid altijd relatief is met betrekking tot een bepaalde cultuur, taal of samenleving. Hier is sprake van een antinomie, omdat beide visies strijdig en onplausibel zijn. De visie dat

er een objectieve waarheid is, het zogenaamde 'waarheidsabsolutisme', kan het niet stellen zonder metafysische veronderstellingen (bijvoorbeeld dat de waarheid *in the long run* bereikt zal worden). De visie dat waarheid altijd context-specifiek is, het zogenaamde 'relativisme', leidt echter onherroepelijk tot een performatieve tegenspraak (door te beweren 'waarheid is relatief', claimt men voor deze uitspraak zelf een waarheid die niet relatief is).

Er zijn de laatste jaren diverse pogingen ondernomen deze antinomie op te lossen. Aan de ene kant zijn er denkers, zoals Apel, Habermas en Putnam, die van mening zijn dat het 'waarheidsabsolutisme' niet noodzakelijk impliceert dat men van metafysische veronderstellingen moet uitgaan. Aan de andere kant zijn er denkers, met name Rorty, die van mening zijn dat de kritiek op het waarheidsabsolutisme niet noodzakelijk tot relativisme leidt. Aan de hand van een kritiek op beide posities ontwikkelt Wellmer zijn oplossing voor de antinomie. Het sleutelbegrip hierbij is 'noodzakelijke idealiseringen'.

Dit begrip impliceert dat er een verschil is tussen de waarheid in absolute zin en de waarheid waarvan men denkt dat ze op grond van argumenten, criteria en evidenties hier en nu geldt. Wellmer keert zich tegen de ideeën die Apel, Habermas en Putnam over 'noodzakelijke idealiseringen' formuleren, omdat deze in zijn ogen te absoluut zijn. Maar hij keert zich ook tegen Rorty die elke vorm van idealisering afzweert, omdat deze hiermee adequate kritiek op de realiteit onmogelijk maakt. Wellmer vindt de oplossing voor de antinomie in een zwakke c.q. lokale vorm van idealisering.

Vooral de hier aangehaalde bijdragen uit de bundel *Enlightenments* maken duidelijk dat het project van de Verlichting rijk geschakeerd is en niet gespeend van zelfkritiek. Verder wordt aangetoond dat er niet, zoals het cliché wil, sprake is van één monolithisch project van de Verlichting, maar dat zeer uiteenlopende denkers zich nog steeds laten inspireren door wat de Fransman Derrida de "good, old Aufklärung" noemt. De besproken auteurs laten zich ook weinig gelegen liggen aan de genoemde ordeningsprincipes. Voorbijgaand aan elke traditionele indeling in de filosofie behandelen zij problemen door vrijelijk gebruik te maken van het werk van zeer uiteenlopende filosofen. Zo ontwikkelt Wellmer, die gewoonlijk tot de traditie van de 'kritische theorie' wordt gerekend, zijn ideeën over waarheid door ook gebruik te maken van het 'Franse denken' van Derrida. Zonder acht te slaan op de vermeende tegenstelling tussen de 'kritische theorie' en het 'Franse denken' neemt hij uiteindelijk een positie in tussen Apel, Habermas en Putnam enerzijds en Rorty anderzijds. Wellmer toetst zijn gedachten met betrekking tot een specifiek probleem - waarheid - aan een waaier van zeer uiteenlopende denkers.

In een sterk geïndividualiseerde wereld past misschien nog het best een ordening van de filosofie naar personen en problemen. De vraag zou dan moeten zijn wat individu x, y of z over probleem a, b of c heeft gezegd. En voorzover er overeenkomsten zouden zijn tussen wat diverse individuen over een specifiek probleem te zeggen hebben, kan men beter over familiegelijkenissen spreken dan over scholen, stromingen en topografieën. Aangezien filosofen inmiddels ook in een *global village* wonen, is het niet meer zinvol om over het 'Franse

denken' te spreken. In de Verenigde Staten zijn meer epigonen van Derrida te vinden dan in Frankrijk. En via e-mail kan iedereen ontdekken dat in India en Peru kritische theorieën zijn ontwikkeld die laten zien in welk opzicht de traditionele kritische theorie onkritisch is. Het is, kortom, niet vruchtbaar om de filosofie te ordenen aan de hand van de tegenstelling tussen de 'kritische theorie' en het 'Franse denken'.

rekenschap

humanistisch tijdschrift voor wetenschap en cultuur

REKENSCHAP is een geïllustreerd **humanistisch** kwartaalblad dat discussiestof aanreikt met betrekking tot actuele maatschappelijke en culturele vraagstukken, onder meer op het gebied van emancipatie en welzijn, vredes- en milieuproblematiek, kunst en wetenschap.

Elk nummer (64 p.) is gewijd aan een speciaal thema en bevat daarnaast steeds enkele op zichzelf staande opiniërende bijdragen.

Voor een los nummer (*f* 12,50) of een abonnement (*f* 45,– per jaar) kunt u schrijven naar Humanistisch Verbond, Antwoordnummer 2181, 3500 VB Utrecht.